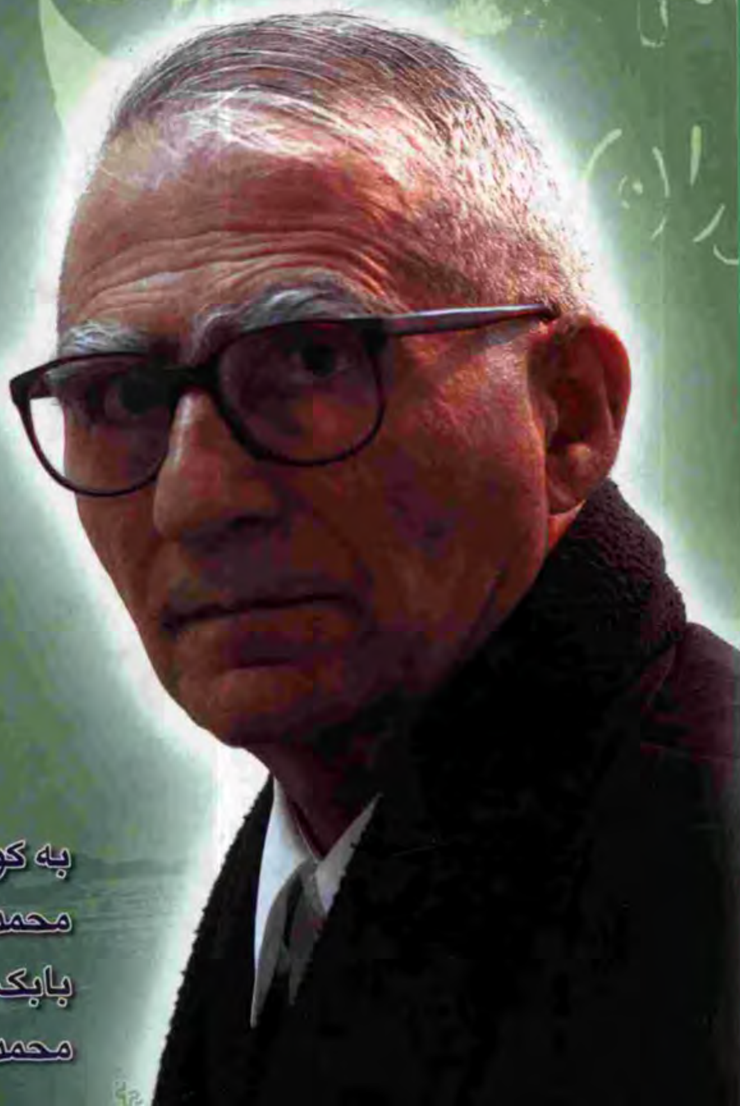
درد فلسفه، درس فلسفه

جشن نامه استاد دکتر کریم مجتهدی



به کوشش:
محمد رئیس زاده
بابک عباسی
محمد منصور هاشمی

درد فلسفه، درس فلسفه

جشن نامهٔ استاد دکتر کریم مجتهدی

به کوشش

محمد رئیس‌زاده

بابک عباسی

محمدمنصور هاشمی

۱۳۸۴



درد فلسفه، درس فلسفه

● طرّاح جلد: **حمیدرضا رحمانی**

● حروفنگار و صفحه‌آرا: **انتشارات کویر، نسرین قدرتی**

● لیتوگرافی و چاپ: **غزال**

● صحافی: **صحافی علی**

● شمارگان: ۱۱۰۰

● چاپ اوّل: ۱۳۸۴

● نشانی: تهران، صندوق پستی: **۶۴۹۴-۱۵۸۷۵**

● تلفن: **۸۸۳۰۱۹۹۲** فاکس: **۸۸۸۳۲۲۱۷**

● شابک: X-۵۰-۸۱۶۱-۹۶۴ ISBN: 964-8161-50-X

رئیس‌زاده، محمد (-۱۳۴۶)

درد فلسفه، درس فلسفه: جشن‌نامهٔ استاد دکتر کریم مجتهدی / به کوشش محمد رئیس‌زاده، بابک عباسی، محمدمنصور هاشمی. -- تهران: کویر، ۱۳۸۴.

۶۴۸ ص.: مصور، عکس. ISBN: 964-8161-50-X

فهرستنویسی براساس اطلاعات فیپا.

۱) مجتهدی، کریم (-۱۳۰۹) -- یادنامه‌ها. ۲) فیلسوفان ایرانی -- قرن ۱۴. ۳) فلسفهٔ اسلامی -- مقاله‌ها و خطابه‌ها. ۴) فلسفه -- مقاله‌ها و خطابه‌ها. ۵) فیلسوفان اسلامی -- مقاله‌ها و خطابه‌ها. ۶) فیلسوفان اسلامی -- مقاله‌ها و خطابه‌ها. الف. عباسی، بابک. (-۱۳۴۸) ب. هاشمی، محمدمنصور (-۱۳۵۴). ج. عنوان. د. عنوان: جشن‌نامهٔ استاد دکتر کریم مجتهدی.

۹ ر ۸۵ ی / BBR ۱۴۴۹ — ۱۸۹/۱

کتابخانهٔ ملی ایران — ۳۳۹۳۱-۸۴م

«فهرست»

بخش اول

بخش دوم

پیشگفتار

انتشار «جشن‌نامه» و تقدیم مجموعه‌ای از مقالات و تحقیقات به استادی کوشا که عمری را صرف تعلیم و تألیف کرده است، سنتی است پسندیده و بی‌نیاز از توجیه و توضیح. به‌ویژه اگر آن استاد کوشا دکتر کریم مجتهدی باشد که ادای احترام به او از سویی تجلیل از اصالت و جدیّت اخلاقی است و از سوی دیگر ادای احترام به تفکر و تأمل ریشه‌دار و عمیق و به‌عبارت دیگر توجه به نفس فلسفه.

سپاسگزاریم از همهٔ دوستان و دوستداران و همکاران و شاگردان استادمان دکتر مجتهدی که بزرگوارانه دعوتمان را برای انتشار جشن‌نامه پاسخ گفتند و بدین ترتیب مجموعه‌ای از مقالات فلسفی فراهم آوردند تا به این استاد سختکوش فلسفه تقدیم شود.*

همچنین سپاسگزاریم از دوستان و همکاران ارجمندمان اسماعیل باغستانی، مهرداد عباسی، علی‌اکبر عبدل‌آبادی، حسن سیدعرب، مرتضی کریمی‌نیا، فاطمه مینایی، فرزانه نجفی و سیداحمد هاشمی که انتشار این مجموعه بدون کمک‌های بی‌دریغ آنها ممکن نبود.

به‌علاوه حتماً باید سپاسگزاری کنیم از سرکار خانم نسرین قدرتی که کار دشوار حروف‌نگاری و صفحه‌آرایی این مجموعه را که زحمت بسیار داشت به‌نحو مطلوب و حرفه‌ای به انجام رساندند.

---

* شایان ذکر است که در این مجموعه برای احترام به سبک کار مؤلفان و مترجمان محترم به حداقل ویرایش اکتفا شده و نحوهٔ نگارش و رسم‌الخط اصلی هر مقاله حتی‌المقدور حفظ شده است. ترتیب همهٔ مقالات در هر دو بخش کتاب نیز براساس ترتیب الفبایی نام مؤلفان و مترجمان محترم است.

درد فلسفه، درس فلسفه است

گفت‌وگو با دکتر کریم مجتهدی

استاد، لطفاً در ابتدای مصاحبه کمی دربارهٔ زندگی و کودکی خودتان توضیح بدهید. کی و کجا به دنیا آمدید و چگونه خانواده‌ای داشتید و...؟

من متولد شهریور ۱۳۰۹ هستم و البته روزش را دقیق نمی‌دانم. در تبریز به‌دنیا آمدم و پدرم از خانواده‌ای روحانی بود. جدّ بزرگ ما میرزا جواد مجتهد تبریزی بوده است که چهره‌ای تاریخی است. اگر مسأله رژی و تحریم تنباکو را مطالعه کنید در نامه‌ای که سید جمال‌الدین اسدآبادی به میرزای شیرازی نوشته، بعد از میرزای شیرازی اسم همین میرزا جواد مجتهد تبریزی می‌آید. نامه خطاب به دوازده تن از روحانیان سرشناس آن دوره است که اولی میرزا رضای شیرازی و دومی میرزا جواد تبریزی است. پدرم نوهٔ میرزا جواد بود و اسم پدربزرگ را روی او هم گذاشته بودند. من در خانه‌ای متولد شدم که از زمان میرزا جواد باقی مانده بود. آن خانه الان خراب شده اما سردرش هنوز هست. خانه‌ای بود قدیمی، با سه در و چند حیاط بزرگ و اندرونی و بیرونی. کلاً معماری کاملاً قدیمی داشت. اسم محلهٔ ما محلهٔ مجتهدی‌ها بود که تصور می‌کنم هنوز هم چنین اسمی داشته باشد، به این جهت که افراد زیادی از خانوادهٔ مجتهدی در آن زندگی می‌کردند. من دو سال اول ابتدایی را در تبریز درس خواندم و درواقع دورهٔ تحصیلات دبستانم را در تهران گذراندم.

دربارهٔ شهر تبریز در آن دوره بفرمایید.

تبریز همان‌طور که می‌دانید شهری است سنتی و قدیمی. خانهٔ ما از بازار می‌گذشت و خودش خیابان نداشت. زندگی هنوز خیلی صورت قدیمی داشت. اما در دورهٔ کودکی من ـ یعنی تا هفت هشت سالگی ـ تجدد در تبریز جریان داشت و آرمان‌ها جنبهٔ متجددانه داشت. همهٔ خانواده‌ها

بدون استثناء می‌خواستند بچه‌هایشان تحصیل کنند ـ منظورم تحصیلات جدید است ـ از هر بچه‌ای که سؤال می‌کردید در آینده می‌خواهی چه‌کاره شوی، تقریباً بدون استثناء پاسخ می‌دانند دکتر یا مهندس. غیر از این، شغل دیگری نمی‌گفتند. درحقیقت این را به بچه‌ها یاد داده بودند. این برای من خیلی مهم است. دربارهٔ تحصیل‌کردن چنان در گوش ما خوانده بودند که آنها را تنها هدف زندگی می‌دانستیم. دورهٔ من چنین بود. اگر تحصیل نمی‌کردی انگار مرده بودی. یادم هست در خانواده وقتی صحبت می‌شد که فلان جوان ترک تحصیل کرده، انگار بلایی به سرش آمده بود، بلایی خیلی بزرگ. در چنین محیطی درگوش ما خوانده بودند که به جز تحصیل هیچ راهی نیست. صحبت چندان بر سر مسائل مالی نبود، همه باید تحصیل می‌کردند.

در تبریز اقلیت‌های زیادی هست، محلهٔ ارمنی‌ها، محلهٔ آشوری‌ها. در رضائیه (ارومیه) ـ که من بعداً رفتم و دیدم ـ حتی این وضع شدیدتر بود، چنانکه در بعضی محله‌ها صدای پیانو و امثال آن می‌آمد. به سبب نزدیکی به روسیه و به‌خصوص تفلیس، نزدیکی به ترکیه و همچنین حضور همین اقلیت‌ها این منطقه‌ها حال و هوای اروپایی‌تری داشتند و در یک جامعهٔ سنتی، یک جامعهٔ متجددتری وجود داشت. کم و بیش حالت التقاطی داشت. بعد از انقلاب روسیه، عدهٔ بسیار زیادی صنعتگر و تحصیلکرده از روسیه به تبریز مهاجرت کرده بودند، به‌طوری که بهترین خیاطان که آن زمان لباس‌های جدید می‌دوختند در تبریز بودند. بهترین کفاشان و صنعتگران در تبریز بودند. آنها محلی نبودند، مهاجر بودند. دو شهر بعد از انقلاب روسیه چنین بود، یکی تبریز ـ که رضائیه را هم جزء آن می‌گیرم ـ و یکی هم رشت. در رشت هم فرهنگ غربی با مهاجرت روس‌های سفید وارد شده بود. بعدها البته پخش شدند.

در چنین فضایی من به کودکستان رفتم. یک کودکستان آمریکایی بود که بچه‌ها را به آن می‌فرستادند. بچه‌ها نقاشی می‌کردند یا در همان کودکی زبان خارجی یاد می‌گرفتند. من هم در کودکی فرانسه یاد می‌گرفتم. زنی ارمنی به خانهٔ ما می‌آمد و به ما فرانسه یاد می‌داد، البته خیلی ابتدایی. ولی چنین گرایشی وجود داشت. شاید همه جا در ایران چنین نبود، ولی در تبریز و رشت این‌طور بود.

ما در تبریز مالک بودیم، زمینی و باغچه‌ای در اطراف تبریز داشتیم و درآمد نسبتاً خوبی داشتیم. نمی‌توانم ادعا کنم خانواده‌ام فقیر بود، دستمان به دهنمان می‌رسید و زندگیمان بد نبود.

روس‌ها که به تبریز آمدند ما منتقل شدیم به تهران و تحصیلات دبستانی و دبیرستانی من در تهران گذشت. درواقع بزرگ شدهٔ تهران هستم.

استاد، آذری صحبت می‌کردید؟

در خانه آذری صحبت می‌کردیم. دایه‌ها و مستخدم‌ها اصلاً غیر از آذری زبانی بلد نبودند. البته مادرم که پدرش تهرانی بود، متولد تبریز نبود ولی آذری را یاد گرفته بود. البته خانواده‌ام فارسی هم بلد بودند. مادرم خیلی خوب تحصیل کرده بود. پدرم هم تحصیلات قدیمه داشت. معمم نبود اما دروس حوزوی را در خانه خوانده بود. روحانیانی می‌آمدند و به او درس می‌دادند. مثلاً معالم خوانده بود. حتی فرزندان مستخدم‌ها هم معلم داشتند و میرزایی می‌آمد به

آنها قرآن خواندن یاد می‌داد. یعنی درست است که آذری حرف می‌زدند، اما عربی و فارسی را یاد می‌گرفتند.

یادم هست که وقتی بچه‌ها چیزی را یاد می‌گرفتند ـ مثلاً نماز یا دیگر واجبات را ـ یک نعلبکی کوچک آب نبات و شیرینی می‌آوردند که پول هم پهلوی آن بود و آن را جلوی میرزا می‌گذاشتند. خانواده در عین تجدد، بسیار سنتی بود.

شاید برایتان جالب باشد بدانید ما موقوفه‌ای هم داشتیم. ملکی که درآمد آن باید در ماه محرم مصرف می‌شد. پدرم متولی آن بود و در ماه محرم در خانه آشپز و غیره می‌آمد و مراسم بود، منبر و دستهٔ سینه‌زنی. از یک طرف خانه‌مان، وارد و از طرف دیگر خارج می‌شدند. این مراسم چند سالی بعد از فوت پدرم هم ادامه داشت و برادر بزرگم ـ که او هم الان فوت کرده ـ متولی آن بود. ولی دولت سختگیری‌هایی با ما کرد که صرف نظر کردیم و گفتیم خود اوقاف هر کاری می‌خواهد بکند.

چه زمانی؟

تقریباً ده پانزده سال قبل از انقلاب. درآمد چندانی نبود و آنها می‌آمدند پیگیری می‌کردند و بالاخره ما صرف نظر کردیم و تحویل اوقاف دادیم.

در تهران کجا تحصیل کردید؟

در مدرسهٔ ابتدایی تازه بنیاد «فردوسی» که در تخت جمشید (خیابان طالقانی فعلی) بود. سپس به دبیرستان فیروز بهرام رفتم و بعد به کالج البرز. دلم می‌خواهد این را بگویم که رویهمرفته اصلاً دانش‌آموز درخشانی نبودم. برادرانم از هر لحاظ در دروس از من قوی‌تر بودند. برادر بزرگم ریاضیاتش بسیار خوب بود. برادر کوچکترم هم درسش بهتر از من بود. من خیلی دانش‌آموز درخشانی نبودم. شایدهم یک کمی بازیگوش بودم و خیلی تن به درس نمی‌دادم. با اینحال از همهٔ اینها بیشتر کتاب می‌خواندم. البته کتاب‌های بااعتباری نبود. داستان و حکایت و اینها بود. اما تمام مدت کتاب می‌خواندم. اصلاً شاید به همین علت دانش‌آموز خوبی نبودم. یعنی بیشتر توجه به اینجور چیزها داشتم تا به درس رسمی. ولی خوب بالاخره با وضع متوسطی درس‌هایم را گذراندم. البته هندسه‌ام خوب بود. مسائل هندسه را خیلی راحت حل می‌کردم.

خانواده متمایل نبودند هیچ‌یک از فرزندانشان سنت تحصیلات حوزوی را ادامه دهند؟

درواقع نمی‌شد. شاید پدرم مایل بود چون برای برادر بزرگم معلم به خانه می‌آوردند و مثلاً صرف میر می‌خواند. اما درواقع دیگر آن جوّی نبود که بشود به دنبال اینها رفت. پدرم حافظ آن سنت بود. قرآنش را می‌خواند و به نماز خیلی خیلی توجه داشت. اما زمانه طوری نبود که بخواهند به اصرار حوزوی شویم. حتی شاید عکسش هم بود. یعنی تصور می‌کردند با تحصیلات حوزوی ممکن است فرزندانشان از تحصیل واقعی دور بیفتند.

از مطالعات کودکیتان بگویید.

زمان ما یک انتشاراتی بود در تهران، پایین خیابان فردوسی، به اسم انتشارات بریانی،

کتاب‌هایی چاپ می‌کرد دربارهٔ سیر و سفر و مسافرت دور دنیا به صورت حکایت. آنها در آن دوره خیلی برای ما جالب توجه بود و پولمان را جمع می‌کردیم که این کتاب‌های ماجرایی را بخوانیم. نمی‌دانم از چه آثاری ترجمه یا تقلید می‌کردند. ماجرای جوانانی بود که سفر می‌کردند و با خطر روبرو می‌شدند و جاهای کم‌تر شناخته شده می‌رفتند. این جنبهٔ داستانی‌اش برای من - در دوازده سالگی - جالب بود. در اروپا هم که کتاب‌ها را براساس سن تقسیم می‌کنند برای حوالی یازده - دوازده سالگی اتفاقاً همین‌طور کتاب‌ها را درنظر می‌گیرند. کامل‌ترین نمونهٔ چنین آثاری - که در زمان ما به فارسی نبود - کارهای ژول ورن است. الکساندر دوما و کارهایی از قبیل سه تفنگدار و امثال آن هم طرف توجه بود. من هم از این گرایش دور نبودم.

البته در دوره‌ای که تهران بودیم، تابستان‌ها معلم فرانسه برایمان گرفته بودند و فرانسه‌مان نسبتاً بد نبود. فرانسه زبان سختی است ولی قبل از اینکه به دورهٔ متوسطه برویم، یک کمی فرانسه بلد شده بودیم. البته خیلی ابتدایی بود. آن موقع اگر می‌پرسیدند می‌گفتم بلدم ولی حالا که فکر می‌کنم چیزی بلد نبودم.

البته تأثیر داشته در اینکه بعداً زبان فرانسه را به‌خوبی یاد بگیرید؟

صددرصد. یک انسی با زبان فرانسه پیداکرده بودیم. آشناشدن با یک زبان سخت نیست ولی تکمیل آن خیلی سخت و شاید محال باشد. قبل از من زبان خارجی فقط فرانسه می‌خواندند و زمان من هم هنوز زبان خارجی اول فرانسه بود. بعداً انگلیسی جایش را گرفت. یک انجمن فرهنگی ایران و فرانسه در خیابان پاستور بود که در آنجا سخنرانی و نمایش به زبان فرانسه می‌گذاشتند که ما هم می‌رفتیم و کمی می‌فهمیدیم. به‌هرحال چنین جوی بود و علاقه‌مند بودیم اگر نمایشنامه‌ای به فرانسه اجرا می‌شد، مثلاً از مولیر، برویم ببینیم. من به ادبیات کلاً زودتر علاقه‌مند شدم تا به فلسفه. توجهم به فلسفه هم اولین‌بار از طریق توجه به ادبیات جهانی بود.

در آن دوره فلسفه که جزء آموزشتان نبود؟

نه، هیچ‌وقت. حتی گاهی چیزهایی منفی هم از آن می‌شنیدیم. «فلسفه نباف!» را آن‌موقع هم می‌شنیدیم. **علاقه به ادبیات هم حاصل آموزش مدرسه نبود. بیشتر علاقهٔ شخصی بود که با دوستان در راه مدرسه و خانه راجع به داستان‌ها با هم حرف می‌زدیم. در کلاس کسی تشویقمان نمی‌کرد.**

همکلاسی‌ها و هم‌دوره‌ای‌هایی که آن زمان می‌شناختید بعدها آدم‌های موفقی شدند؟

بله تقریباً همه‌شان. البته بیشتر حقوق خواندند. بعضی در ایران‌اند و بعضی در خارج.

شما در چه رشته‌ای بودید؟

آن‌موقع ریاضی و طبیعی و ادبی بود و من ادبی بودم. تا پنجم ادبی نبودم و سال ششم رفتم رشتهٔ ادبی.

بعد؟

آن‌موقع همه کم و بیش دلشان می‌خواست بروند خارج. من البته در دیپلم گرفتن هم مشکل داشتم، گاهی تجدید می‌شدم ولی زبانم بد نبود و همین سبب شد خانواده مرا به خارج بفرستد. اما چرا رشتهٔ فلسفه. در اواخر دورهٔ نوجوانی در من این علاقه پیدا شد. یعنی همان علاقه به

ادبیات کم‌کم تبدیل شد به علاقه به رشتهٔ فلسفه. شاید یک دلیلش نوعی عکس‌العمل بود. چون هیچ‌کس نمی‌خواست فلسفه بخواند، یک نفر هم باید فلسفه می‌خواند. در من چنین لجاجتی هست. هرکس را می‌دیدی می‌خواست چیزی غیر از این بخواند. بعضی از اقوام مادری‌ام این امر را به شوخی به وجه آخوندی وجودم ربط می‌دادند. من البته اگر بخواهم صادقانه حرف بزنم باید بگویم آن‌موقع علاقه به فلسفه را از علاقه به ادبیات و فرهنگ تفکیک نمی‌کردم. یک امر کلی‌ای در نظرم بود، حتی از علوم هم خیلی تفکیکش نمی‌کردم. الان معتقدم برای فلسفه بد نیست ابتدائاً علوم هم بیاموزیم مثلاً ریاضی یا فیزیک. آن‌موقع اینها برایم خیلی تفکیک شده نبود و فیلسوف کم وبیش برایم مترادف با دانشمند بود که علمی کلی داشت. چنین تصویر تخیلی و آرمانی‌ای داشتم. لذا اگر از من می‌پرسیدند تو که فلسفه می‌خوانی می‌خواهی معلم شوی می‌گفتم نه. به نظرم نمی‌آمد که هرکس فلسفه بخواند به‌ناچار باید معلم شود. خود فلسفه برایم جالب بود.

چه کسانی را آن زمان به‌عنوان فیلسوف می‌شناختید؟

تقریباً هیچ‌کس را. البته یک مجله‌ای که آن زمان می‌خواندیم و خیلی مؤثر بود ـ و باید ذکر شود ـ سخن بود که هر شماره‌اش که درمی‌آمد با علاقه می‌خواندیم. ولی آنجا هم به فلسفه چندان اهمیت نمی‌دادند و بیشتر توجه به ادبیات جدید بود.

البته در سخن احمد فردید و منوچهر بزرگمهر مقالات فلسفی می‌نوشتند.

مقالات فردید را بعدها در رجوع به آن مجلات خواندم. مقالات بزرگمهر هم نظرم را اصلاً نگرفته بود. بیشتر مقالات خانلری و امثال او را می‌خواندم.

از تحصیلاتتان می‌فرمودید.

من اول یک سال به سوئیس رفتم که آنجا زبان بیاموزم و دیپلم هم ـ که در ایران نگرفته بودم ـ بگیرم. در آنجا معلم متدولوژی و روش علوم داشتیم که همین کتاب فلیسین شاله را تدریس می‌کرد و خوشبختانه من فارسی‌اش را هم با خودم داشتم. در آن زمان به‌خصوص در سوئیس کمترین اهمیتی به فلسفه نمی‌دادند و مثلاً برای یک امتحان یک درس متدولوژی لازم بود که باید می‌خواندیم. بعد از دیپلم به سوربن رفتم. اولین برخوردم با دانشگاه سوربن، بی‌نظمی آنجا بود. تصور کنید یک ساختمانی را ـ که خیلی هم بزرگ نیست ـ با جمعیت فوق‌العاده زیاد جوان که به آنجا می‌آیند و هیچ‌کس آنها را به آن معنایی که ما انتظار داشتیم تحویل نمی‌گرفت. گروه زیادی جوان، طبق جدول‌هایی که در راهروها زده‌اند به کلاس‌ها می‌روند و گویی هیچ‌کس نباید اینها را تحویل بگیرد، همین‌طور رها بودند. شاید برای خود دانشجویان فرانسوی طبیعی بود و مسأله‌ای نبود. در برنامه‌ها می‌دیدند درس‌ها راجع به کیست و خودشان می‌رفتند. هیچ برنامه‌ای برای این سال اول که اسمش را Propédeutique [دروس مقدماتی] گذاشته بودند، وجود نداشت. من بار سوم در این دوره قبول شدم و تنها ایرانی‌ای بودم که در آن قبول شدم. الان این دوره را ندارند. این دوره خاص اهل فلسفه نبود. هرکس وارد سوربن می‌شد باید امتحان این دوره را می‌گذراند.

این دوره فقط در سوربن بود یا کلاً برای همهٔ دانشگاه‌ها بود؟

کلاً برای دانشگاه بود. اگر بعضی ایرانیان توانسته بودند وارد دانشگاه شوند برای این بود که در ایران یکی دو سال دانشگاه دیده بودند و مدرک قبولی سال اول و دوم دانشگاه تهران را داشتند. اینها لازم نبود این امتحان را بدهند. من نداشتم و واقعاً گیر کردم. سخت‌ترین دورهٔ تحصیلات من این دوره است. درطی دو سال، بار سوم قبول شدم. نه اینکه درس بخوانم یا نخوانم، اصلاً معلوم نبود باید چه کنیم. آن زمان از هر شش نفری که در فرانسه دیپلم می‌گرفت، یک نفرشان می‌خواست فلسفه بخواند. زمان اوج اگزیستانسیالیسم فرانسه بود و انگار تنها راه حل این بود. الان این‌طوری نیست. البته می‌گویند الان دوباره یک بازگشتی هست چون علوم انسانی [غیر از فلسفه] آن نتیجه‌ای را که باید می‌دادند ندادند. تصور می‌کردند علوم انسانی جای فلسفه را می‌گیرد که نگرفت. می‌خواهم این تصویر را پیش چشم داشته باشید که یک گروه زیادی جوان از دختر و پسر بدون هیچ استاد راهنما و مشاوری دنبال کارهای دانشگاهی خود بودند و کسی نبود که به ما رسیدگی کند. یک جدولی زده بودند که فلان استاد، فلان درس را در چه روز و ساعتی تدریس می‌کند، اما حتی مطابق همان جدول هم تدریس نمی‌کردند. استاد می‌آمد می‌گفت مثلاً اسپینوزا را یا خوانده‌اید یا خودتان می‌خوانید، کتابخانه تا ساعت ۱۰ باز است. بعد می‌گفت من خیلی علاقه‌مندم در این نیم‌سال دربارهٔ دو نکته در فصل ششم کتاب اخلاق بحث کنم که خیلی ظرافت دارد و شاید کلید ورود به اسپینوزا است. حالا شما یک دانشجوی ایرانی را درنظر بگیرید که اصلاً نمی‌داند اسپینوزا کیست و چیست (البته من می‌دانستم اسپینوزا کیست اما نظام فکری‌اش را نمی‌شناختم). آن استاد، شاید هم خیلی درخشان، آن چند نکته را در آن فصل می‌خواهد شرح دهد. شما بخواهید گوش می‌دهید، نخواهید، گوش نمی‌دهید. نه حاضر غایب می‌کنند نه به رفت و آمد تو کار دارند. شما در این شرایط اصلاً نمی‌دانید باید چه‌کار کنید. من الان درحضور و غیاب سخت‌گیری می‌کنم، شاید به این دلیل هم هست که دلم می‌خواست کسی اسمم را در کلاس بگوید! الان که تحقیق دانشجوها را پیگیری می‌کنم گاهی احساس می‌کنم لَلِهٔ آنها هستم. آنجا هیچ‌کس کاری به شما نداشت.

پس به چه کسی درس پس می‌دادید؟

به هیچ‌کس. فقط امتحان می‌دادی و مردود می‌شدی! من البته برخورد اولم را دارم می‌گویم. والاّ بعدها دیدم که اینها مثبت است. ما غریبه بودیم گیر می‌کردیم وگرنه اینها مثبت بود. البته این را هم بگویم که بعد از دروس مقدماتی دو نوع کلاس بود. کلاس‌های مقدماتی که در آنها استاد اصلاً دانشجو را نمی‌شناسد و کاری با او ندارد و حتی به دانشجوها نگاه نمی‌کند. به یادداشت‌های خودش نگاه می‌کند و خیلی دقیق نکاتی را می‌گوید. شما می‌خواهی برو، می‌خواهی بنشین، کاری به شما ندارد. آن موقع ضبط صوت نبود. یک خانم ماشین‌نویسی هم بود که نشسته بود و نکات مهم را تایپ می‌کرد. کلاس‌های دیگری هم بود که به اصطلاح کارهای عملی بود. در آن کلاس‌ها گروه‌های کوچک بیست ـ بیست و پنج نفره‌ای بود که در آن یک استاد، یک کتاب را فصل به فصل تحلیل می‌کرد. مثلاً در جامعه‌شناسی کتاب روش دورکیم را. باز هم

البته حاضر و غایب نمی‌کرد. اما شما می‌توانستید سؤال کنید. او البته از شما سؤال نمی‌کرد. می‌توانستید پیشنهاد بدهید که گزارش دهید و بحثی به‌عهدهٔ شما باشد. او هم گزارش شما را نقد و بررسی می‌کرد. اما شما باید پیشنهاد می‌دادید. من از سال دوم ـ سوم دوبار گزارش دادم. یک بار در کلاس درس افلاطون که اتفاقاً خیلی هم ناجور بود. استاد صحبتم را قطع می‌کرد که توضیح دهد ولی من نمی‌خواستم، چون می‌ترسیدم رشتهٔ کلام از دستم خارج شود. او می‌خواست صحبتم را قطع کند و من همین‌طور ادامه می‌دادم! به‌هر حال می‌خواهم بگویم وضع برای خود آنها مشکل نبود اما برای یک خارجی، یک ایرانی، دریایی بود که در آن غرق می‌شد.

اصلاً کتاب درسی درکار نبود. یادم هست استاد بیرو نامی بود که در من خیلی تأثیر کرد ـ نه از لحاظ فکر بلکه از لحاظ نحوهٔ تدریس و سماجت ـ هفته‌ای یک بار می‌آمد و در تالاری بزرگ بحث‌هایی خیلی جدید در اهمیت فلسفه مطرح می‌کرد. گرایش هیدگری داشت و هنوز خیلی جوان بود. تمام کوشش او دربرابر جمعیت دانشجویان مارکسیست که شوخی می‌کردند و اذیتش می‌کردند این بود که با سماجت و دقت ـ درحالی که سرپا بود و نمی‌نشست ـ این جمعیت را مثل رهبر ارکستر اداره کند و واقعاً نفوذ شخصیت‌اش محسوس بود. نمی‌گذاشت شما از فهم بحث منحرف شوید. اوجی به کلاس می‌داد. این تنها موردی بود که من با هیجان به کلاس می‌رفتم. عده‌ای معترض بودند و می‌گفتند هیدگر فاشیست است و نمی‌خواستند او درس بدهد. او درعین حال که این اعتراضات بود، هیچ دفاع نمی‌کرد و بحث را ادامه می‌داد. فوق‌العاده بود. بعدها دکتر داوری بیروی پیر را در کلاس دیده بود. من سال‌های بعد هم اگر وقت می‌کردم می‌رفتم سر کلاس او می‌نشستم. نه به‌خاطر مطالبی که می‌گفت بلکه برای هیجانی که در دانشجویان فلسفه ایجاد می‌کرد.

دیگر چه کسانی بودند؟

رئیس گروه فلسفه در آن زمان سوریو بود که معلم زیبایی‌شناسی بود و او هم فوق‌العاده با هیجان تدریس می‌کرد و همان موقع کلاسش در رادیوی فرهنگی پاریس پخش می‌شد. شاید بیشتر از درس، لحنشان مهم بود و آن نیرویی که برای تدریس می‌گذاشتند.

اما از معلمان واقعی من در فلسفهٔ غرب، در درجهٔ اول ژان وال بود. من شاگرد و ساخته و پرداختهٔ ژان وال بودم. با او آشنایی و رابطهٔ شخصی هم پیدا کرده بودم و به خانه‌شان هم رفتم. خانمش نقاشی می‌کرد. دخترانش هم شعر می‌گفتند که بعد شنیدم بئاتریس وال شهرت هم پیدا کرد. البته آن وقت هیچ فکر نمی‌کردم وقتی که به ایران بیایم روزی کتاب ژان وال را در کتابفروشی‌های جلوی دانشگاه [تهران] ببینم. آن زمان به نظرم ژان وال صرفاً استاد بود. ژان وال قیافهٔ جالب توجهی هم داشت. پیرمردی بود کوتاه‌قد و خیلی لاغر که وقتی او را با کیفش از دور می‌دیدید خیال می‌کردید دانشجو یا دانش‌آموز خیلی جوانی است. او به لحاظ فکری خیلی عمق داشت. کلاس‌های عمومی داشت که می‌دیدید فلان کارگردان مشهور فرانسوی آمده و سر کلاس او نشسته است یا هنرپیشهٔ خیلی شناخته‌شدهٔ تئاتر آمده و به درس او گوش می‌دهد. کسانی که کتابهایش را می‌شناختند، می‌خواستند نحوهٔ تدریس او را ببینند. در حال تدریس مثل

فرشته‌ای کوچک بسیار نرم و بسیار آرام و بسیار مهربان بود. برخلاف امثال بیرو. در کلاس آنها هیجان جالب توجه بود اما در کلاس این خود تدریس. گاهی از دانشجویان نخبه‌اش که جلوی کلاس نشسته بودند سؤال می‌کرد و مثلاً می‌گفت فلانی تو این‌طور فکر نمی‌کنی. در جزوه‌های درسی‌اش که پلی‌کپی شده و من دارم، حتی این سؤال‌ها هم آمده است. من در کتاب منطق از نظرگاه هگل و همچنین پدیدارشناسی روح برحسب نظر هگل از این جزوه‌ها و کلاً درس‌های او استفاده کرده‌ام.

ژان وال همان موقع استاد برجسته‌ای محسوب می‌شد؟

بله. نه فقط در دانشگاه بلکه در جامعه هم شخصیت شناخته‌شده‌ای بود. به‌این دلیل که مثلاً اولین کسی بود که در فرانسه آن موقع دربارهٔ کی‌یرکگور صحبت کرده بود. بر اگزیستانسیالیست‌ها اثر گذاشته بود. خارج از سوربن، یک انجمن مردمی فلسفه درست کرده بودند که رئیس‌اش ژان وال بود. رفته بودند و صحبت کرده بودند که در ساختمانی اداری و شلوغ حوالی سن ژرمن، وقتی تعطیل می‌شد و کسی در آن نبود، در راهروی بزرگ طبقهٔ اول آن، هفته‌ای یک جلسهٔ فلسفهٔ ملی تشکیل بدهند. بلیط ورودیه نداشت و هرکسی می‌توانست برود. کسی را دعوت می‌کردند سخنرانی کند، بدون کوچک‌ترین تشریفات. خود ژان وال جلسه را اداره می‌کرد و البته مدیریتش هم خیلی رقیق بود. جمعیت روزنامه‌نگار و غیردانشگاهی و کمونیست و مارکسیست و اگزیستانسیالیست آنجا جمع می‌شدند. آنجا خیلی افراد عجیب و غریب می‌آمدند که بعضی‌شان خیلی مشهور بودند، مثل گلدمن. کار خیلی خوبی بود.

لوسین گلدمن آن موقع دانشجو بود؟

دانشجو نبود. اما یک دوره با هم همکلاس شدیم. برای اینکه مدرکش را معتبر کنند گفتند باید دوره‌ای را بگذراند. مهاجر بود و مدارکش را با شرط گذراندن دوره‌ای پذیرفته بودند. آن موقع در کلاس‌های ما حاضر می‌شد.

یعنی همان موقع فرد مشهوری بود؟

مشهور که... به هرحال شاگرد لوکاچ بود و فرانسوی‌ها هم سرشان درد می‌کرد برای اینکه ببینند شاگرد لوکاچ چه می‌کند، فکر می‌کنم حمایتش هم می‌کردند.وقتی به کلاس ما آمد یک ژنده‌پوش بود. لباس پاره‌ای داشت. در کافه‌ها می‌نشست و بحث می‌کرد، سر کلاس پیاژه آمد.

شما با ژان پیاژه درس داشتید؟

بله. هفته‌ای یک‌بار سه‌شنبه‌ها از ژنو به پاریس می‌آمد و چهارشنبه‌ها می‌رفت. او دو کلاس را در پاریس اداره می‌کرد. آن موقع ما شاگردش بودیم و به او امتحان شفاهی هم دادم. حدود سال ۱۹۵۵-۵۶ بود. پیاژه روانشناسی تکوینی درس می‌داد.

این جزء درس‌های فلسفه بود؟

نه، وقتی شما دروس مقدماتی را می‌گذراندید، باید چهار تصدیق دیگر می‌گرفتید تا لیسانسیه فلسفه می‌شدید. هر تصدیق خودش پنج شش تا امتحان داشت. یکی از آنها روانشناسی و روانشناسی کودک بود. اشخاص مختلفی درس می‌دادند و امتحان می‌گرفتند. اما

نمره یک‌جا اعلام می‌شد به این‌صورت که اعلام می‌کردند مدرک و گواهی را گرفته‌اید یا نه. در درس فلسفه هم تاریخ فلسفه درس نمی‌دادند ـ خود دانشجو بایستی آن را می‌خواند ـ بلکه هر دو سال یکبار شش فیلسوف مشهور را جزء درس می‌گذاشتند. البته بعضی فلاسفه همیشه ثابت بودند، مثلاً افلاطون و دکارت و کانت تقریباً همیشه بودند. برای هر درس، هر معلمی که می‌آمد پانزده جلد کتاب به شما معرفی می‌کرد و به‌نوعی کتاب‌شناسی می‌داد و آن هم با انتقاد. پیاژه اتفاقاً همین‌طور بود. کتاب‌ها را معرفی می‌کرد، بعد در امتحان شفاهی می‌گفت کدام‌ها را خوانده‌ای و سؤال می‌کرد. سؤالی هم که به شما می‌دادند سؤال درسی نبود. مطلبی به شما می‌دادند که آن را تحلیل کنید. یکی براساس هیدگر آن را تحلیل می‌کرد، دیگری براساس لایب‌نیتس و به‌همین ترتیب. چهار ساعت وقت می‌دادند برای امتحان. زمان من حتی می‌توانستید ساندویچ ببرید سر جلسهٔ امتحان یا سیگار بکشید، الان دیگر سیگار را اجازه نمی‌دهند.

آن‌موقع مسألهٔ فلسفی خاصی بود که نظر شما را جلب کند؟

می‌خواهم با صداقت به شما جواب بدهم، چنان گیرکرده بودم که جای علاقهٔ شخصی نبود. این عین واقعیت است. چنان سیلی از مطالب بود که غرق بودم. در نوجوانی‌ام اگر از من می‌پرسیدند به فلان نویسنده مثلاً کافکا علاقه داری، خوب علاقه‌مند بودم. اما در آن دوره جایی برای این حرف‌ها نبود والّا وقت می‌گذشت. شاید برای خودشان این فشارها خفیف‌تر بود. من هنوز هم از قبول‌شدن در امتحان دروس مقدماتی شگفت‌زده‌ام. دانشجویانی بودند که از من قوی‌تر بودند و قبول نشدند. شاید این تعصب من نسبت به فلسفه نتیجهٔ همان سختی‌هاست. خیلی سخت گیرم آمده است. یک علاقهٔ نوجوانی اندک‌اندک خیلی جدی شد و از صورت تفنن درآمد که نتیجهٔ آن کلاس‌ها بود. بخش دیگرش هم شاید مربوط به این نکتهٔ روان‌شناختی بود که آنها قبول نمی‌کردند یک دانشجوی شرقی بتواند فکر کند. همان بیرو یک بار به من گفت که شما که علاقه به این مباحث ندارید، عبارت معروف هیدگر را گفت که فلسفه خاص جهان غرب است. من از این چیزها هم شنیده‌ام. در ذهنشان شرقی اهل عرفان است. فلسفه به‌معنای اخص کلمه برایشان صرفاً غربی است. سخنرانی هگل را در دانشگاه برلین بخوانید، رسماً می‌گوید فلسفه مال یونانی‌ها بود و بعد هم مال ماست، حتی فرانسوی‌ها را هم نمی‌گوید و منظورش آلمانی‌هاست. شاید غربی‌ها هنوز هم در باطن همین تصور را داشته باشند. ما ممکن است گرایش عرفانیمان بیشتر از آنها باشد، اما بخشی از حرف آنها ناشی از تعصب نژادی است و برای تفوق خودشان است. در یک شرایط تاریخی‌ای آنها به فلسفه جلب شدند و الان هم که خودشان ضد فلسفه شده‌اند. قبول این‌که فلسفه خاص غربی‌هاست، پذیرفتن نحوی تبعیض نژادی است. درصورتی که فلسفه به نحوی دلالت می‌کند بر استقلال ذهن. البته این بحث‌ها موقعی عمیق‌تر است که در چارچوب فرهنگ‌های مختلف بحث شود؛ ما از فلسفه حکمت را می‌فهمیم. این بحث نزد ما حکمت است. این تفاوت‌های فرهنگی را باید لحاظ کرد. اما به‌هرحال این تعصب نزد آنها هست.

دورهٔ لیسانس شما چقدر طول کشید؟

حدود دوسال و نیم، البته ـ همانطور که گفتم ـ پس از حدود دوسال دورهٔ مقدماتی.

و فوق لیسانس؟

فوق لیسانس آسان‌تر بود، چون باید رساله می‌گذراندیم و من با ژان وال رساله گرفتم دربارهٔ تحلیل استعلایی در فلسفهٔ نظری کانت. البته ژان وال اصرار داشت دربارهٔ رنویو کار کنم اما من یک بار صریح به او گفتم چه‌طور به ایران برگردم بگویم تخصصم رنویو است، درحالی که در ایران کسی او را نمی‌شناسد. به‌همین دلیل همان کانت را کار کردم.

از همکلاسی‌هایتان چه کسی بعداً شخص مشهوری شد؟

فیلافنکو بود که بعدها خودش در پاریس استاد خیلی مشهوری شد. آن موقع هم خیلی استثنایی بود. گزارش می‌داد، به معلم‌ها انتقادهای خیلی بجا می‌کرد. رساله‌اش را دربارهٔ فیخته نوشت و دربارهٔ کانت هم خیلی کار کرده است. بیشتر متخصص فلسفهٔ آلمان بود و از این جهت هم علاقهٔ من با او مشترک است.

این علاقهٔ مشترک حاصل فضای تحصیلی مشترک بود؟

در فضای تحصیلی ما دو فیلسوف از همه مهم‌تر بودند: دکارت و کانت. کانت در فرانسه بومی حساب می‌شود و کانت‌شناسی یک سنت فرانسوی دارد. البته آن دوره به هگل خیلی کم‌اهمیت می‌دادند. چون هگل دور از علوم است.

یعنی فضا پوزیتیویستی بود.

صد درصد. اصلش پوزیتیویستی بود. زمان تحصیل دکتر مهدوی که فقط این‌طوری بوده است. زمان ما بحث‌های اگزیستانسیالیستی هم اثر گذاشته بود. به‌هرحال هگل با پوزیتیویسم سازگار نبود. اما کانت سازگار می‌شد. استادانی هم که هگل درس می‌دادند بعضیشان نوشته‌اند که اصلاً هگلی نیستند مثل کوژو. خود کوژو می‌گوید من هگلی نیستم فقط متوجه شده‌ام این فلسفهٔ تحصّلی که در فرانسه رایج است دارد فرهنگ را ازبین می‌برد. در عکس‌العمل به این امر هگل کار می‌کنم. هگل را وضع مقابل پوزیتیویسم قرار می‌دهد. به‌ویژه اینکه سطح پوزیتیویسم فرانسوی هم پایین است و نهایتاً اگوست کنت است.

ممکن است دربارهٔ استادان و متفکران نامدار فرانسه که احیاناً در آن ایام در فرانسه دیده‌اید بیشتر صحبت کنید؟

یکی از کسانی که حتماً باید دربارهٔ او صحبت کنم ژرژ گورویچ است. او جامعه‌شناس رسمی سوربن بود و ما شاگردش بودیم. او دنیایی برای من باز کرد که البته نسبت به جامعه‌شناسی آن دوره که تحت تأثیر اندیشه‌های تحصلی بود، جدید و البته منفی بود. او دست‌کم به من نشان داد که جامعه‌شناسی ـ که به تعبیر او یک علم انسانی است ـ هنوز به خدمت انسان درنیامده است. یعنی شما نمی‌توانید به اسم جامعه‌شناسی به انسان کمکی بکنید. جامعه‌شناسی هنوز نظریه است. او با آن لهجهٔ خارجی و اسلاو و فرانسه کج و کوله، با آن هوش فوق‌العاده چیزهایی به آدم یاد می‌داد که آن موقع چندان توجه مرا جلب نمی‌کرد. پیش خودم می‌گفتم بروم در ایران بگویم

جامعه‌شناسی هنوز علم نیست! ولی بعد که سنّم بیشترشد و وقتی اتفاقاتی راکه به لحاظ سیاسی در روسیه و دیگرکشورها روی داد مرور می‌کنم می‌بینم او چقدر اهمیت و عمق داشت. او از اولین کسانی بود که ادعا می‌کرد زیربنای اقتصادی معنا ندارد. زیربنا مجموعه‌ای از عوامل است و اقتصاد یکی از آن مجموعه است. شخصیت علمیِ استثنایی بود و شخصاً هم آدم عجیبی بود. ضد کمونیست‌ها بود ولی به کمونیست‌ها رأی می‌داد و خودش حتی سر کلاس می‌گفت که با وضعی که فرانسه دارد من نمی‌توانم به این طرف رأی دهم. چیزهایی می‌گفت که بعداً برای ما روشن شد. آن زمان ته دل خود من هم این بود که ایدئولوژی کمونیستی برای خودش یک چیزی است و تسلط دارد. شما الان این رادرک نمی‌کنید اما آن زمان برای ما این چیز خیلی محکمی به نظر می‌آمد. حتی سارتر از آن طرفداری می‌کرد. حرف گورویچ سیاسی نبود، نظری بود و در نظر جدی بود. حق با او بود.

اگر سر کلاس چیزی می‌گفت که دانشجویان کمونیست نمی‌پسندیدند، لهجه و گویش‌اش را مسخره می‌کردند. اما فوق‌العاده باشخصیت بود. به‌اصطلاح عین خیالش نبود. می‌گفت من راجع به این موضوع فکر کرده‌ام و حرفم را می‌زنم. نمی‌توانم بگویم ازمارکسیسم به‌صورت روزنامه‌ای انتقاد می‌کرد؛ اما به‌عنوان یک متفکر زیربنای تفکر فائق در آن دوره یعنی مارکسیسم را زیر سؤال می‌برد. **بحث می‌کرد و مدعی بود اصلاً جامعه‌شناسی در فرانسه به خصوص در دست کسانی که گرایش چپ دارند به‌صورت مجموعه‌ای از شعارها درآمده که همه چیز است به‌جز جامعه‌شناسی، به‌جز علم. همان‌طور که گفتم، می‌گفت جامعه‌شناسی علمی است دربارهٔ انسان اما نه برای او.**

وقتی دربارهٔ طبقات اجتماعی صحبت می‌کرد، مخالفان مختلف از جاهای مختلف سر کلاسش می‌آمدند و کلاس حالت میتینگ پیدا می‌کرد. من هنوز جزوه این درس را دارم. منابع فکری طبقات اجتماعی را در تاریخ جامعه‌شناسی بررسی می‌کرد. تحقیقی تاریخی بود که به این نتیجه می‌رسید که باید ضوابط خود این مفهوم را تشخیص دهیم. چگونه در جایی طبقه اجتماعی را تشخیص می‌دهیم؟ ضابطهٔ این چیست؟ آن ضوابط به نظر او الزاماً اقتصادی نبود. خیلی چیزهای دیگر هم نقش داشت و اقتصاد یکی از آنها بود. آنچه در گورویچ هنوز هم برای من جالب توجه است و هنوز هم خود را تاحدودی در مورد آن شاگرد گورویچ می‌دانم آن نظر مشهور اوست که: اگر جنبه‌های مختلف انسان را درنظر بگیریم جنبه‌های مختلفش با جنبه‌های مختلف جامعه مطابقت می‌کند یعنی ما انسان‌ها در جامعه صرفاً با یک جنبه پیوند نداریم. کل جنبه‌های زندگی ما با کل جنبه‌های جامعه مناسبت و مطابقت دارد. یعنی زندگی من یک جنبهٔ اقتصادی دارد، جامعه هم یک جنبهٔ اقتصادی دارد. زندگی من یک جنبهٔ عاطفی دارد آن هم در جامعه انعکاس دارد. یعنی برای شناخت جامعه نمی‌توانیم فقط به یک زیربنا توجه کنیم. جامعه نه صرفاً اقتصاد است، نه صرفاً فرهنگ و... تقلیل جامعه به یک رکن شناخت جامعه نیست شعار است. شناخت جامعه شناخت همهٔ این جنبه‌هاست.

دورهٔ دکتری را با چه کسی گذراندید؟

در رسالهٔ دکتری من دلم می‌خواست دربارهٔ یک موضوع خارجی کار کنم. چون تمام

تحصیلاتم خارجی بود و فوق لیسانسم هم کانت بود. دلم می‌خواست باز در زمینهٔ کانت کار کنم. اما مقامات رسمی سوربن به من گفتند می‌خواهیم یک موضوع مقایسه‌ای بگیرید که جنبهٔ اسلامی و ایرانی داشته باشد. براین اساس تنها راهی که برایم می‌ماند، بازگشت به فلاسفهٔ نوافلاطونی متأخر بود که می‌توانست وجه مشترک میان فلسفه‌های غربی و فلسفه‌های اسلامی باشد. من در دورهٔ لیسانس در درس قرون وسطی شاگرد گندیاک بودم. مسیحی متینی بود، شاگرد ژیلسون، از خانواده‌ای اعیان که ظاهرش با گورویچ و امثال او فرق داشت. بسیارمنظم و خوش‌لباس بود. در آن سال اتفاقاً دربارهٔ مانوی مسلکان در قرون وسطی صحبت می‌کرد. به من گفتند اگر کسی بخواهد بر رسالهٔ دکتریت نظارت کند گندیاک است که بزرگ‌ترین استاد قرون وسطی است و تبحر دارد. البته برای من کمی مشکل بود، چون سختگیرتر از ژان وال بود. با او صحبت کردم که چندان روی خوشی هم نشان نداد. گفت روزهای دوشنبه جلسات سمینارمانندی دارد در گروه قرون وسطی که بهتر است اول به آن جلسات بروم. آدم‌های مهمی به آن جلسات می‌آمدند و تقریباً همهٔ کسانی که به نحوی در قرون وسطی در فرانسه کار می‌کردند در آن حاضر می‌شدند. یکی مؤلف چندین کتاب بود، یکی کشیش بود، یکی از ایتالیا می‌آمد و... خلاصه جوّ خاصی داشت. خانمی بود که ژربر کار می‌کرد! هریک تحقیقات شخصی‌شان را دنبال می‌کردند و دوشنبه‌ها هریک سرِ نوبتشان گزارشی می‌دادند و استاد و بقیه دربارهٔ آن بحث می‌کردند. به آن معنا کلاس نبود، تجمع متخصصان و بحث مشترک بود، زیر نظر گندیاک. با کربن هم آشنا شده بودم که اوایل هم چندان از او خوشم نمی‌آمد. در خارج از سوربن جلسات درس داشت. من اول می‌خواستم درباهٔ خواجه نصیر کار کنم. اما کربن پیشنهاد کرد که دربارهٔ افضل‌الدین کاشانی کار کنم که همهٔ آثارش هم فارسی است و تقریباً همان گرایش خواجه نصیر را دارد. قرار شد گندیاک ازنظر اداری استاد راهنما باشد و کربن که بیشتر با او کار می‌کردم استاد مشاور باشد. کربن درواقع مدعو بود و نمی‌توانست استاد راهنما باشد. البته خود من اصرار کردم که ژان وال هم باشد که با او راحت‌تر بودم. با کربن اصلاً فکر نمی‌کردم بتوانم تفاهم پیدا کنم. هرچه من خوانده بودم به نظر او باطل بود. اولین برخوردهایمان اصلاً خوشایند نبود. من اسم کانت را می‌بردم او می‌گفت تو ایرانی هستی این حرف‌ها چیست که می‌زنی. گوشش نمی‌شنید و تعمداً سمعکش را هم نمی‌گذاشت تا دربرابر هرچه می‌گویی سکوت کند. بعدها البته باهم دوست شدیم. با لندلت هم سر همین کلاس‌ها و در این دوره آشنا شدم. به‌هرحال برای رسالهٔ دکتری شروع کردم به جمع‌آوری متون. در بررسی این متون فهمیدم چهار تا از رساله‌های افضل‌الدین، رساله‌های بین‌المللی است و او فقط مترجم آنهاست. مقدار زیادی رساله از قرون وسطی هست که نوشته‌های منحول‌اند و نویسندگانشان معلوم نیست و دستکاری هم شده‌اند و همه چیز در آنها هست و اصیل نیستند. یک‌قدری مشایی‌اند یک قدری اشراقی، یک قدری ارسطویی، یک قدری افلاطونی. متن فارسی چهار تا از اینها از افضل‌الدین کاشانی است. این رساله‌ها نسخه‌های عبری و عربی و لاتینی هم دارد و نسخهٔ فارسی‌اش ترجمه از عربی است.

رسالهٔ من دربرگیرندهٔ ترجمهٔ فرانسهٔ دو رساله از افضل‌الدین است با مقدمه‌ای طولانی دربارهٔ

زندگی و افکار او. مدارج‌الکمال و جاودان نامه را به فرانسه ترجمه کردم که دومی کار عمیق‌تر افضل‌الدین است. در ترجمه خیلی زحمت کشیدم و تحت تأثیر کربن بودم. کربن دقت‌های فوق‌العاده‌ای داشت که بگذارید یک مورد آن را برایتان بگویم. او رسالهٔ عقل سرخ سهروردی را ترجمه کرده است. اگر می‌خواست آن را کلمه به کلمه به فرانسه ترجمه کند باید می‌گفت raison rougee. اما این در آن زمان بیشتر یادآوری شوروی و کمونیست‌ها بود و کسی که چنین ترجمه‌ای می‌کرد قطعاً آدم غافلی بود. او به جای raison گذاشته Archange یعنی فرشته، رئیس فرشته‌ها. برای سرخ هم گذاشته empourpré که یعنی نور سرخی بر روی آن افتاده است، یعنی سرخ فام. امری که نوعی سرخی دارد و تجلی پیدا می‌کند. این شاهکار است و غیر از کربن کسی نمی‌توانست چنین کند. می‌شود از او انتقاد کرد اما استعداد فوق‌العاده‌اش در این زمینه‌ها قابل صرف نظرکردن نیست. بخشی از این رساله در مجلهٔ *Orient* چاپ شد.

نوشتن این رساله حدود دو سال و نیم طول کشید. در دفاعم تنها کسی که از رساله خیلی انتقاد کرد اتفاقاً ژان وال بود. نگذاشت جلسه بدون پیچ و خم تمام شود. من ادعا می‌کردم روشم پدیدارشناسی است، اما ژان وال می‌گفت این ادعا برای این است که نمی‌خواهی به خودت زحمت تاریخ‌نگاری بدهی. البته از چیزهایی هم تعریف کرد. او گفت روحیهٔ این نوشته خیلی خوب است، اما تبحری که مورد انتظار است در آن نیست. واقعیت را خیلی خوب گفت و درست می‌گفت. نمرهٔ خوبی به من دادند. اما الان که به انتقادات ژان وال فکر می‌کنم، اتفاقاً ارزش او در نظرم بیشتر می‌شود. به‌هرحال پیشنهاداتی دادند که اگر خواستی رساله را چاپ کنی اینها را رعایت کن که کاملاً چاپ نشد و شاید باید این کار می‌شد.

آن زمان چاپ مینوی و مهدوی از رساله‌ها منتشر شده بود؟

بله، به آن هم مراجعه می‌کردم. این را هم نمی‌دانم باید بگویم یا نه، به مهدوی نگفتم. از بعضی از این رساله‌های ترجمه‌ای افضل‌الدین نسخه‌ای در مجلهٔ *Asiatic socity* درآمده بود که وقتی با متن چاپی مینوی و مهدوی مقایسه کردم، دیدم این متن‌هایی که در ایران چاپ شده از جمله رساله تفاحه، در چند جا افتادگی دارد که آنجاها را خالی گذاشته‌اند، درحالی که در نسخهٔ چاپی آن مجله اینها آمده بود.

در فرانسه دیگر چه فیلسوفان مهمی را دیدید؟

سر کلاس‌های مرلوپونتی هم می‌رفتم. او در سوربن درس نمی‌داد در کلژدوفرانس درس می‌گفت. استاد شناخته‌شده‌ای بود ـ به‌واسطهٔ همکاری با اگزیستانسیالیست‌ها و سارتر و مجله *Les temps modernes* در کلاس‌ها دربارهٔ نظریاتش صحبت می‌کردند. به‌خصوص در کلاس‌های روانشناسی دربارهٔ مخالفتش با افکار پیاژه خیلی بحث می‌کردند. برای پیاژه همه چیز تجربی است (مثل لاک)، مرلوپونتی منکر منشأ تجربی نیست ولی به‌اصطلاح به transcendence قائل است (حتی در کودک). یعنی تجربه جایی مورد بررسی قرار می‌گیرد و آن هوش واقعی است. هوش انفعالی نیست، ترانساندانتال است. یعنی فراتر از دادهٔ خارجی می‌رود و نسبت به دادهٔ خارجی آگاهی مضاعف پیدا می‌کنیم، وقوف پیدا می‌کنیم. در پیاژه به اصطلاح

فقط perception هست اما برای مرلوپونتی apperception هم ـ به‌اصطلاح لایب نیتس ـ هست. یعنی در مرحله‌ای وقوف و نقد آگاهی هست که این دیگر تجربی نیست، بلکه سؤال و بررسی تجربه است از زاویه‌ای غیرتجربی. معروف‌ترین کتاب مرلوپونتی پدیدارشناسی ادراک *phénoménologie de la perception* است.

درنظر پیاژه اینها از اعتبار علم می‌کاست. اما به نظر من حق با مرلوپونتی بود. مرلوپونتی به‌واسطهٔ دو کتاب دیگرش آزادی و وحشت *liberté et terror* و ماجرای دیالکتیک *Aventure de la dialectic* شهرت یافت، به‌ویژه در آمریکا. همچنین به‌واسطهٔ انتقاداتش به مارکسیست‌ها و اختلافاتش با سارتر در مجلهٔ عصر جدید. سارتر در زمان فوت او مقاله‌ای هفتاد صفحه‌ای منتشر کرد و موارد اختلافش را با او شرح داد ـ ازجمله اینکه سارتر به او می‌گفته اگر چیزی می‌نویسی به نام خودت بنویس نه به اسم مجله، و او قبول نکرده بود. جای برگسون را در کلژدوفرانس به مرلوپونتی دادند. کلژدوفرانس مرکزی است که استادان خیلی بزرگی که کشور فرانسه آنها را انتخاب می‌کند، در رشته‌های مختلف، در آنجا درس می‌دهند. هرکس بخواهد می‌تواند در این کلاس‌ها حضور داشته باشد. تعداد زیادی خارجی در این کلاس‌ها بودند، تعداد زیادی ژاپنی و آمریکایی.

اتین ژیلسون و امیل بریه را ندیدید؟

نه، آنها قبل از دورهٔ ما بودند و دکتر مهدوی می‌توانست آنها را دیده باشد. یک بار من از کتاب بریه تعریف می‌کردم. ژیلسون در بحثی که دربارهٔ فلسفهٔ مسیحی می‌کند، معتقد است فلسفهٔ مسیحی معنی دارد اما بریه عقیده دارد که فلسفه یونانی است و فلسفهٔ مسیحی معنی ندارد. من این دو نظر را مقایسه می‌کردم و گرایش درونی‌ام بیشتر به طرف بریه بود. این را به دکتر مهدوی گفتم. دکتر مهدوی گفت اگر خودش را دیده بودی احترامت نسبت به او خیلی بیشتر می‌شد. ژیلسون استاد مستقیم کربن هم بود و کربن خود را خیلی مدیون او می‌دانست. با این تفاوت که ژیلسون یک کاتولیک متعصب و کربن پروتستان بود. ولی هم از تبحر و فضل ژیلسون تعریف می‌کرد و هم از موضعش. نظر شخصی من هم این است که ژیلسون تنها فیلسوف بزرگ فرانسوی قرن بیستم بود.

سارتر و امثال او شهرتشان روزنامه‌ای است. آن استادان سنگینی که عامه کاری با آنها نداشت و آنها هم کاری به عامه نداشتند، یکی‌شان ژیلسون بود. ژیلسون اشاره‌ای دربارهٔ اگزیستانسیالیست‌ها دارد که شاهکار است و می‌گوید با کاری که اگزیستالیست‌های فرانسوی کردند، یک بار دیگر یک فلسفهٔ اصالت ماهیتی خودش را به جای یک فلسفهٔ اصالت وجودی جا زد. او عقیده دارد این امر چند دفعه تکرار شده است. کربن هم از این استفاده می‌کرد که بگوید اصالت وجود فقط از اندیشهٔ ملاصدرا درمی‌آید.

البته می‌دانم که ژیلسون برمبنای تعصبات کاتولیکی‌اش گاهی تحریف هم می‌کند. صحبت از آثاری در قرن دوازدهم می‌کند که اسمشان را می‌گذارد رساله‌های آگوستینی ـ ابن سینایی. یک محقق سوئیسی در این باره تحقیق کرد و معلوم شد که در این رساله‌ها کوچک‌ترین توجهی به اگوستینوس نشده است. او می‌گوید این رساله‌ها حتی به ابن‌سینا هم ربط چندانی ندارد. به‌نظرم

در آن دوره می‌خواستند با کمک اسم ابن‌سینا کمی آزاداندیشی بکنند.

و هیپولیت؟

هیپولیت استاد سوربن بود. آدم خیلی راحتی بود که در راهرو می‌ایستاد و با دانشجویان بحث و شوخی می‌کرد. من خوشحال بودم که هگل را با او خواهم خواند. درست همان سالی که من باید با هیپولیت درس می‌گذراندم او را به دانشسرای عالی پاریس منتقل کردند.

چهرهٔ دیگری که برای من جالب و خیلی عمیق بود و در ایران شناخته شده نیست ژان کلویچ است. اصلیتش فرانسوی نبود. آدمی استثنایی بود، چون در درس‌هایی که در اخلاق می‌داد، خلاقیت فوق‌العاده‌ای داشت. مثلاً وقتی صداقت را تحلیل می‌کرد به تمام رمان‌های مهم دنیا از داستایوسکی و استاندال و بالزاک و... اشاره می‌کرد. به آثار کلاسیک فلسفه رجوع می‌کرد و بالاخره به تحلیل‌های شخصی‌اش می‌رسید.

شر را که تحلیل می‌کرد به راسکلنیکف در جنایت و مکافات اشاره می‌کرد که می‌خواهد کار خیر کند ولی شر حاصل می‌شود. مسائل را فعلیت می‌بخشید و زنده می‌کرد. به نحو چشم‌گیری در زبان‌های مختلف تحلیل لغت می‌کرد. درواقع، درس فلسفهٔ اخلاق بود. معروف‌ترین اثر او ـ که البته جنبهٔ درسی ندارد ـ رساله‌ای دربارهٔ فضائل است.

آدم لاغراندام عصبی‌ای بود که از او خیلی حساب می‌بردند و بخشی از شهرتش هم به‌واسطهٔ عضویتش در نهضت مقاومت فرانسه بود. در یادداشت‌هایش از مرلوپونتی خیلی بد گفته است که با استناد به اینکه رسالهٔ دکتری دارد یا مثلاً اینکه مادرش چنین و چنان گفته ازعضویت در نهضت مقاومت سر باز می‌زده است!

باگابریل مارسل هم گویا آشنایی داشته‌اید؟

من یکی از کارهای فرانسه‌ام را برای او فرستادم و او هم آن را پسندیده بود و نامه‌ای به همراه یکی از آثارش برای من فرستاده بود. من البته آن کار او را اتفاقاً نپسندیدم اما نامهٔ او را دارم که از سر لطف نوشته شده است [نامه در بخش اسناد انتهای این کتاب منتشر شده است].

با کربن هم که ظاهراً روابط نزدیکی داشته‌اید.

بله، شاید من و دکتر شایگان بیش از همهٔ ایرانی‌ها به او نزدیک بودیم. همان‌طور که گفتم برخورد اول ما چندان خوشایند نبود، اما بعدها با او و همسرش که انسان فوق‌العاده مهربانی است و با تمام وجود به کربن برای به انجام رساندن کارهایش کمک می‌کرد روابط نزدیک و دوستانه داشتیم.

من سه چهار مطلب به زبان فرانسه دربارهٔ کربن نوشته‌ام. مقدمه او بر مشاعر ملاصدرا را هم چندسال پیش ـ پس از فوت او ـ ترجمه کردم و یک نسخه از آن را برای همسرش بردم.

ظاهراً به فرانسه نوشته‌های منتشرشدهٔ زیادی دارید. راجع به آنها هم توضیح بفرمایید.

همان‌طور که عرض کرده‌ام برای من فلسفه معنای فرهنگی داشت و خیلی علاقه‌مند بودم به نویسندگان و هنرمندان و نقاشان و موسیقی‌دانان و تصور نمی‌کردم فلسفه چیزی انتزاعی و برکنار از کل تجلیات فرهنگی است. الان هم همان فکر را دارم، با این فرق که فلسفه را به‌صورت

عرَضی در کنار بقیهٔ تجلیات فرهنگی قرار نمی‌دهم، بلکه آن را تفکری دربارهٔ آن تجلیات می‌دانم. مثلاً فلسفه هنر نیست اما می‌تواند تفکری دربارهٔ هنر باشد، فلسفه دین نیست ولی می‌تواند تأملی دربارهٔ دین باشد، فلسفه علم تحصلی نیست اما می‌تواند تفکری دربارهٔ علم باشد. برداشت فلسفی ابن‌سینا از عالم است که به طب او (بهداشت جسم) تبدیل می‌شود. به نظر من تجدد هم متعلق به فلسفه است. ولی به‌هرحال فلسفه در یک مجموعه معنی دارد و نمی‌توانیم آن را جدا بینگاریم. اصل و اساس این مجموعه هم حضور انسان در این جهان است. با حضور انسان در این جهان مسائلی پیدا می‌شود ـ مثل مسائل فرهنگی.

من هم که از کودکی به کتاب و داستان علاقه‌مند بودم، گاهی در بین صرف کارهای فلسفی دلم می‌خواست یک داستان کوتاه بنویسم، یک قطعهٔ ادبی بنویسم. البته خیلی هم جنبهٔ تفننی نداشت، با علاقه این کار را می‌کردم. بعضی از اینها این طرف و آن طرف چاپ شد. مثلاً در اروپا در یکی ـ دو تا مجله، درایران هم یکی ـ دو تا چاپ شد. رژه‌لسکو یکی را خیلی پسندید و فرستاد در مجلهٔ *Orient* چاپ شود و بعد آنها از من کار دیگری خواستند و به همین ترتیب. یک چیزهایی هم به فرانسه ترجمه کردم. وقتی فروغ فرخزاد مرد یک مقاله به فرانسه چاپ کردم دربارهٔ تصادف یک شاعر که در ماشین گیر می‌کند و از بین می‌رود، به‌نوعی دربارهٔ برخورد ذوق شعری و واقعیت روزمره بود. به نظرم مقالهٔ خوبی بود. گاهی چیزهای سفرنامه مانندی چاپ کردم دربارهٔ مناطق تاریخی و جغرافیایی، مثل غار علی‌صدر که نوعی ظریف دیدن ادبی بود. خیلی چیزها به فرانسه نوشتم. علت این کار را هم به شما بگویم. من برای انتشار نوشته‌های فارسی جایی نداشتم. الان هست اما آن موقع نبود و مقالاتم روی دستم می‌ماند. البته در **سخن** چند مقاله چاپ کردم ـ یکی دربارهٔ سیدجمال‌الدین اسدآبادی بود. اما کلاً چون اسمی نداشتم کسی کاری از من نمی‌خواست. به فرانسه راحت‌تر کار چاپ می‌کردم. در پاریس سخنرانی کرده بودم؛ اینجا در انجمن ایران و فرانسه چند سخنرانی کرده بودم، به‌هرحال عده‌ای مرا می‌شناختند و نسبتاً میدان بیشتری برای چاپ کارهای فرانسه داشتم. چندتایی هم رمان‌های نسبتاً طولانی نوشتم که آن زمان به صورت پاورقی در *Journal de Téhéran* چاپ شد، این کارها یک دست نیستند، بعضی بهتر است و بعضی هم چیز چندان مهمی نیست. البته علاوه بر این کارهای ادبی فکر می‌کنم مجموعاً چیزی حدود چهارده ـ پانزده تا مقالهٔ فلسفی به فرانسه نوشته‌ام.

دربارهٔ بازگشت به ایران وکار در دانشگاه تهران توضیح دهید.

بدون اینکه دکتر مهدوی را شخصاً بشناسم، رساله‌ام را از پاریس برای او پست کرده بودم، به تهران که آمدم به او تلفن کردم و او گفت می‌توانید بیایید صحبت کنیم. تلفن که کردم فکرکردم من را نخواهد شناخت. اما گفت رساله رسیده و قرار گذاشتیم. این را هم صریحاً بگویم که تمام دوستان و آشنایان و کسانی که در ایران دست‌اندرکار بودند به من گفتند امکان ندارد بدون اقدامات جنبی بتوانی در دانشگاه کاری پیدا کنی.

اقدامات جنبی به چه معنا؟

یعنی دیدن این و آن. با این حال من پیش دکتر مهدوی رفتم و با من نسبتاً خیلی دوستانه

صحبت کرد. خیلی تعجب کرد که من امتحان دروس مقدماتی را گذرانده‌ام. دکتر مهدوی گفت که در کلاسش یک سخنرانی بکنم. قرارشد راجع به برگسون صحبت کنم. سی چهل دقیقه‌ای دربارهٔ برگسون گزارش دادم که تقریباً همان مطالبی است که در **چند بحث کوتاه فلسفی** چاپ شده است. سخنرانی که تمام شد، مهدوی از معادل‌هایی که به کار برده بودم اصلاً خوشش نیامده بود و گفت اصطلاحات و معادل‌ها مناسب نبوده است. شاید هم تقطیعی هم که در بیانم بود ـ الان هم هست، اما آن موقع بیشتر بود ـ برایش مورد پسند نبود. اما کلاً روح بحث من را پسندیده بود و در نظرم دربارهٔ برگسون روح علمی و بی‌طرفی دیده بود. گاهی هم با خودم فکر می‌کنم شاید از همان اول ـ همان‌طور که بعدها به من گفتند ـ نوعی صداقت و علاقهٔ جدی مرا به فلسفه تشخیص داده بودند، علاقه‌ای که در این چهل سال ثابت کرده‌ام واقعی بود. بعد از آن جلسه مهدوی گفت بروم و اگر لازم شد تلفن می‌کند. بازهم خانواده گفتند که مدت‌ها همین‌طور خواهد ماند، چون من به هیچ‌کس هم رجوع نکردم و مهدوی هم مرا نمی‌شناخت. بعدها یک بار که مهندس گنجی ـ که روزنامهٔ **باباشمل** را درمی‌آورد ـ به دیدن مهدوی آمده بود، مهدوی مرا به او معرفی کرد. آن موقع طبق رسم شهرستانی‌ها گنجی پرسید از کدام مجتهدی‌ها و از کجا؟ و از این سؤالات. گنجی تمام فامیل مرا شناخت و برگشت به دکتر مهدوی گفت که اینها در تبریز خیلی خانوادهٔ معتبری‌اند. اما این گفت‌وگو مدت‌ها بعد از آن بود که مهدوی مرا استخدام کرده بود. معلوم بود مهدوی به هیچ وجه کاری نداشت که من که هستم یا نیستم. این را از آن جهت گفتم که نشانهٔ درستی دکتر مهدوی بود. تصور مهدوی این بود که یک نفر می‌خواهد درس بدهد و مدارکش هم بد نیست و... چرا من مانع کار او بشوم. او در صحت عمل و صالح بودن استثنایی بود. مهدوی کسی بود که هیچ مقامی را نمی‌پذیرفت برای این که می‌خواست در گروه فلسفه باشد، درحالی که درحد رئیس دانشگاه بود و حتی قدیمی‌تر از دورهٔ ما دکتر سیاسی به اتکای او رئیس بود.

به‌هرحال من به‌عنوان استادیار وارد دانشگاه تهران شدم (البته حکمم خیلی دیر رسید). یک درس عمومی داشتیم که همه تکرار می‌کردیم. دکتر خوانساری بود، دکتر علی‌مراد داوودی بود. دکتر پورحسینی بود و من هم بودم. درس کلیات فلسفه بود. این درس به سبب نفوذ دکتر مهدوی در تمام رشته‌ها در سال اول اجباری بود. همه دانشجویان هشت واحد درس کلیات فلسفه می‌خواندند که البته فلسفه‌اش خیلی کم بود. بیشتر مقدمه‌ای به علوم انسانی بود. راجع به روانشناسی صحبت می‌کردیم، متدولوژی می‌گفتیم و از این‌طور چیزها. مدارس عالیه که آن موقع شروع شده بود و هر روز بیشتر می‌شدند، مجبور شدند این درس را بگذرانند، به‌طوری که یک دفعه کار ما خیلی زیاد شده بود. ما اصلاً وقت نداشتیم و تمام مدت سر کلاس بودیم. امتحان این درس هم بسیار وسیع و نوعی کنکور بود. سختگیری هم می‌شد و از این جهت شاید محبوبیت نداشتیم. دکتر مهدوی که سر جلسه می‌آمد تقلب هم می‌گرفت! ما آن موقع زیاد تجربه نداشتیم.

دکتر داوری هم دو سه سال بعد به ما پیوست، آن موقع دانشجو بود و رسالهٔ دکتری

می‌نوشت. دکتر جلیلی و دکتر نصر هم بودند، جمع ما سالم بود. دکتر فردید هم بود که این درس‌ها را زیاد نمی‌پسندید. اما این موضوع دیگر جزء قلمرو دکتر مهدوی بود.

من علاوه بر فلسفه، فرانسه هم درس می‌دادم. بعد از انقلاب هم در دانشکدهٔ زبان و جاهای دیگر فرانسه درس می‌دادم. خیلی هم خاطرهٔ خوبی دارم، چون دانشجویان بعد از انقلاب چند سالی فرصت درس خواندن پیدا نکرده بودند و حالا آمده بودند فوق لیسانس؛ خودشان خوانده بودند و غالب‌شان درحد خود من فرانسه می‌دانستند. بیشتر ادبیات فرانسه در قرن هفدهم را تدریس می‌کردم. در درجهٔ اول کورنی که به‌خوبی می‌شد تدریس کرد و بعد راسین که البته در کلاس ایرانی خیلی نمی‌شد تدریس کرد.

درگروه فلسفه هم آن اوایل وقتی دکتر فردید یا دکتر مهدوی نمی‌آمدند، برای درس دکارت و کانت من سر کلاس می‌رفتم. یک درسی هم دکتر مهدوی داشت دربارهٔ کانت که قرار بود با دکتر فردید مشترکاً کلاس را اداره کنند که چون دکتر فردید منظم نمی‌آمد مهدوی برای اینکه نشان دهد تنها نمی‌ماند به من گفت آن کلاس را بروم.

این را هم بگویم که کانتی که من بیست و پنج الی سی سال است تدریس کرده‌ام، شاید کانت بسیار ابتدایی بود ولی خیلی منظم بود. می‌خواهم ادعا کنم رواج فلسفهٔ کانتی در ایران یک مقداری هم از همان کلاس‌ها بوده که عمیق نبودند ولی منشأ آشنایی خوبی با کانت بودند و گمان می‌کنم در رونق فلسفهٔ کانت مؤثر بود.

این را هم اضافه کنم: من از اینکه بگویند فلانی یک معلم ساده است ابا ندارم. برای من کسر شأن نیست که بگویند فقط بلد است مقدمات درس بدهد. اگر این کار را نتوانید بکنید که اصلاً معلم نیستید. معلمی سعی برای انتقال مطالب است. اگر معلم می‌خواهد موفق شود باید راه انتقال مطالب به دانشجوی ایرانی را یاد بگیرد. در کلاس نباید اظهار فضل کرد. برای این کار می‌توان مقاله نوشت. برای یک عده جوان نباید اظهار فضل کرد. حتی برعکس باید بگویی من چیزی نمی‌دانم، همانقدر که می‌دانم دارم به شما می‌گویم. من هیچ ابایی ندارم که یک معلم باشم، حتی این را برای خودم یک امتیاز می‌دانم. هم از لحاظ اخلاقی، هم از لحاظ فرهنگی. اصل، انتقال مطالب است و یک کسی مثل من گزارشگر است و این گزارش باید اصیل باشد.

من از پارسال، برای اولین بار، دیگر در دورهٔ کارشناسی ارشد کانت تدریس نمی‌کنم. پیش از آن به من گفته بودند که این درس را ندهم و به جای آن در دورهٔ دکتری درس بدهم. اما من خودم نمی‌خواستم، چون شخصاً این درس را مؤثر می‌دانستم. نه فقط به‌دلیل مطالبی که عرضه می‌شد، بلکه همان حضور دانشجو درکلاس و تکالیفی که به زور از آنها می‌گرفتم (که در مواردی کار آسانی هم نیست!) مؤثر بود. می‌خواهم این را بنویسید که من به دانشجویان صریح می‌گویم که من اصلاً درس نمی‌دهم، من حضور شما را می‌خواهم. بدون آن حضور، درس معنی ندارد. دانشجو خسته می‌شود، خود آن خستگی جزئی از درس است. کلاس جای تفنن نیست. فکر می‌کنم در ایران اینها می‌تواند مؤثر باشد.

بعد از انقلاب که آن درس‌های عمومی کم‌کم قطع شد و کار ما بیشتر متوجه گروه و دانشگاه

شد، طبیعی بود که در این دوره بیشتر به نوشتن پرداختم و اکثر کتاب‌هایی که شما می‌شناسید بعد از انقلاب چاپ شده است. اولاً شاید به این جهت که برای چاپ کتاب میدان بیشتری به ما دادند و شاید هم نیمه شهرتی پیدا کرده بودم و بعضی از دانشجویانم در مقاطعی صاحب کار شده بودند و آنها به من رجوع می‌کردند، به‌هرحال پس از آن شروع کردم به نوشتن و منتشرکردن، آن هم صرفاً فلسفه. دیگر حتی نامه هم زیاد نمی‌نوشتم، فقط فلسفه بود.

استاد دربارهٔ مجلهٔ فلسفهٔ گروه هم لطفاً توضیح بدهید.

قرار بود بعد از دکتر مهدوی من مسئول گروه باشم. آن موقع در آلمان بودم و هفت ماه دکتر داوری مسئول گروه بود. وقتی برگشتم قرار شد مسئول باشم. فکر کردم کار خوبی که می توان کرد این است که برای گروه یک مجلهٔ فلسفی داشته باشیم. البته بخشی از ماجرا مربوط به این بود که مقالاتمان روی دستمان می‌ماند، اما حقیقتش این است که آن موقع راجع به هگل کار می‌کردم و الگویی که در ذهنم بود مجله‌ای بود که هگل و شلینگ در ینا چاپ می‌کردند، هگل در ینا هگل شد... بگذریم، می‌خواستم مجله‌ای دربیاورم که اسمش فقط فلسفه باشد. اما این کار مشکلات زیادی داشت. بودجه و امکانات نداشتیم، صحبت کردم گفتند این می تواند بـه‌عنوان ضـمیمهٔ مجلهٔ دانشکده باشد. مجلهٔ دانشکده بودجهٔ خیلی محدودی داشت و ایـن بـودجه فـوراً تـمام می‌شد (بعضی از آقایان رؤسای دانشگاه که اسم نمی‌آورم با بودجهٔ مجله سفر می‌رفتند و بودجه را تمام می‌کردند). چاپخانه‌ای بود به اسم بهمن در خیابان فردوسی که مجله را چاپ می‌کرد و بعد صورت حساب می‌آورد. برای استفاده از آن بودجه تنها راه این بود که زودتر بجنبیم. هرکس کار را زودتر انجام می‌داد، بودجه عملاً به او تعلق می‌گرفت، چون مسئولان را با کار انجام شده مواجه می‌کرد. من خیلی با عجله شروع به کار کردم، تجربه‌ای هم نداشتم. این را هم می‌دانستم که اگر از دکتر مهدوی اجازه بخواهیم، با آن کمال‌جویی که دارد هیچ‌وقت اجـازهٔ چـنین کـاری را نخواهد داد. لذا تصمیم گرفتم بدون اینکه به ایشان بگویم این کار را بکنم. وقتی چاپ شد یک نسخه خدمت آقای دکتر مهدوی بردیم و ایشان هم یک کم خرده‌گیری کرد، ولی دیدم بـاطناً خوشحال است که اسم فلسفه و گروه فلسفه مطرح شده است. یادم هست به ایشان گفتم، آقای دکتر اگر می‌گذاشتند مبلغ فروشش را صرف چاپ شمارهٔ بعدی کنیم به خدا قسم جلوی دانشگاه می‌ایستادم و مجله را می‌فروختم.

متأسفانه به حال ما فرقی نمی‌کرد و فروش مـجله در انـتشار بـقیهٔ شـماره‌ها مـؤثر نـبود. به‌هرحال عده‌ای خیلی شاکی شدند چون وقتی مجلهٔ دانشکده می‌خواست چاپ شود گـفتند دیگر بودجه نیست. من یک فولکس واگن داشتم، پیش از آنکه کسی باخبر شـود مـی‌رفتم و نسخه‌های تایپ شده را از چاپخانه می‌گرفتم و می‌بردم خانهٔ استادان کـه تـصحیح کـنند و بـه چاپخانه برگردد. با هر سختی که بود، پنج شماره از این مجله را چاپ کردم. الان که گاهی به این مجلات به‌عنوان یک یادگار نگاه می‌کنم تصور می‌کنم برای آن زمان خیلی بد نـبوده است. از شمارهٔ دوم سوم برایمان نامه و مقاله می‌آمد و کم‌کم مجله هویتی پیدا کرده بود. البته فقط شش شماره چاپ شد. شمارهٔ ششم مجله بعد از انقلاب چاپ شد که آن را دکتر داوری چاپ کـرد.

اخیراً هم چند شمارهٔ جدید چاپ شده که در مقدمه‌اش نوشته‌اند قبلاً این مجله منتشر می‌شده است.

دربارهٔ مهدوی و فردید و دیگر استادان هم اگر نکته‌ای هست بفرمایید.

دکتر مهدوی احترام فوق‌العاده‌ای به فردید می‌گذاشت، محبت زیادی به او داشت و کمک زیادی هم به او می‌کرد، حتی از لحاظ مالی. مهدوی اوایل پوزیتویست‌مشرب بود ولی بعداً احتمالاً تحت تأثیر فردید به فلسفه‌های دیگر توجه یافت. خود مهدوی از فردید در اصطلاحات و معادل‌یابی استفاده می‌کرد. در عین حال می‌دید که فردید نامنظم است و شاید به آن معنای متداول کلمه معلم نبود. خیلی شاگرد و مرید داشت ولی به‌هرحال سنت رسمی دانشگاهی را مراعات نمی‌کرد. همان‌طور که قبلاً گفته‌ام فردید غیرمکرر به معنای مثبت و منفی کلمه بود. دکتر جلیلی هم بود که جوان فرهیختهٔ حساس و درستکاری بود که او هم به دروس متداول دانشگاهی مقید نبود و بیش از اندازه با دانشجویانش صمیمی بود. اهل شهرت و ادعا و قدرت سیاسی هم نبود. دکتر جلیلی و دکتر داوری خیلی طرفدار فردید بودند و از خیلی لحاظ‌ها از او استفاده می‌کردند.

دکتر نصر با فلسفه‌های غربی سر سازگاری نداشت و آنها را غیرلازم می‌دانست و البته موضعش آن موقع موجه‌تر از الان بود. آن موقع فلسفه اسلامی در حاشیه بود و این شهامت که کسی فلسفهٔ اسلامی را مطرح کند مهم بود.

بزرگمهر عضو رسمی گروه نبود و جنبهٔ حاشیه‌ای داشت اما فرد بسیار محترمی بود و از لحاظ شخصیتی و اخلاقی در سطح بالایی بود. با خرج خودش تاکسی می‌گرفت و می‌آمد و درس می‌گفت و خیلی هم زحمت می‌کشید و به موقعش خودش به دانشجویان جایزه هم می‌داد. یک سال طول می‌کشید تا حقوق حق‌التدریسی‌اش را وصول کنیم که کمتر از پول تاکسی او می‌شد که برای آمدن به دانشگاه می‌داد. البته اصلاً روحیهٔ فلسفی نداشت و به نظرمن دشمن فلسفه بود. ویژگی‌اش زبانش بود، انگلیسی درست و مکتبی و فارسی درست و مکتبی بلد بود. ترجمه‌اش سلیس و خوب بود. دکتر ابوالقاسم پورحسینی هم بود که انسان بسیار شریف و مهربانی بود و دکتر داوری به او لقب «مرشد» داده بود. سعی می‌کرد همه را جمع کند و روابط همه را دوستانه نگه دارد. علیمراد داوودی هم بود که بسیار منضبط و جدی بود.

آرامش دوستدار هم بود؟

بله اما چندان منظم نبود.

بپردازیم به آثارتان. در اولین کتابِ شما، *چند بحث کوتاه فلسفی*، شاهد مباحث جدید هستیم و اسم سارتر و پوانکاره و امثال اینها را می‌بینیم، چه شد که از این مباحث جدید به مباحث تاریخی برگشتید، مثلاً به *فلسفهٔ قرون وسطی*.

فلسفهٔ قرون وسطی بعد از چند بحث کوتاه فلسفی نیست، بعد از این کتاب فلسفهٔ نقادی کانت است که ادامهٔ همان بحث‌هاست. فلسفهٔ قرون وسطی از یک نیاز سرچشمه گرفت. من همان‌طور که گفتم رسالهٔ دکتریم از سوربن قرون وسطی‌شناسی بود، من پایهٔ خیلی خوبی در قرون وسطی

داشتم. اما وقتی آمدم دکتر مهدوی و دکتر داوودی قرون وسطی تدریس می‌کردند. بعدها که نیاز شد لاجرم فلسفهٔ قرون وسطی درس دادم و کتاب فلسفهٔ قرون وسطی قسمتی از آن تدریس است. البته این هم هست که در ایران یک راه برای برقراری نوعی محاورهٔ سودمند با جنبه‌هایی از فرهنگ غربی، مطالعهٔ فلسفهٔ قرون وسطی و حتی تاریخ قرون وسطی است. ما، هم برای نشان دادن تقابل‌ها و هم نشان دادن تبادل‌ها و احتمالاً تفاهم‌ها باید در مورد قرون وسطی کار کنیم و این جنبه باید در دانشگاه‌ها تقویت شود. به‌جای اینکه همه راجع به هیدگر رساله بنویسند، کسانی هم باید دربارهٔ این امور کار کنند. علاوه بر قرون وسطی باید دربارهٔ فلاسفهٔ افلاطونی متأخر هم کار کرد. من یادداشت‌هایی هم دربارهٔ آنها دارم که اگر فراغتی باشد باید راجع به آنها هم کار کنم. به‌هرحال من از کار روی فلسفهٔ قرون وسطی هدف آموزشی هم داشتم. یک بار یکی از دانشجویانم با محبت به من می‌گفت که من از درس قرون وسطی یک چیز یاد گرفتم. گفتم چه؟ گفت یک دفعه دیدم مسائل می‌تواند خیلی جدی باشد. گذشته، امکانات آیندهٔ ماست. کریستیان ولف فلسفه را چنین تعریف می‌کند که فلسفه مطالعهٔ امکانات آینده است و از یک لحاظ کاملاً درست می‌گوید. برای شناخت آینده، باید گذشته را بشناسید.

برای همین باید تاریخ علوم را هم بشناسیم. مهمترین چیز برای ما یک تاریخ تحلیلی علوم است که باعث خواهد شد علوم از حالت مصرفی خارج شود و حالت شناختی پیدا کند. تا روزی که این کار نشود ما علم بالفعل نخواهیم داشت و مصرف‌کننده خواهیم ماند. تاریخ علم با تاریخ فلسفه پیوند جدی دارد. وقت آن رسیده است که از خودمان، دانشگاهمان، دانشجویانمان و استادانمان انتظارداشته باشیم.

برای همین است که علاوه بر توجه به فلسفهٔ غرب کارهایی هم دربارهٔ تاریخ آشنایی ایرانیان با این فلسفه کرده‌اید؟

اساساً از نظر من کارهایی که دربارهٔ ورود فلسفه به ایران کرده‌ام با آنهایی که دربارهٔ فلسفهٔ غرب است یکی است. اگر بخواهید سطحی نباشید و تصورتان از فلسفهٔ غرب سطحی نباشد باید همین تاریخچه‌اش و نحوهٔ برخورد ما ایرانی‌ها را با آن ببینید تا بتوانید راهتان را پیدا کنید. شما اگر راهتان را مرور نکنید کارتان تصنعی است، بازی است، جدی نیستید. سرنوشت ایران جدید در همین دویست سال گذشته شکل گرفته است. باید این توجهات تاریخی را داشت.

توجهتان به تاریخ فلسفهٔ غرب هم از همین جهت است، توجه به ریشه‌های فلسفهٔ جدید؟

برای من تقابلی میان فلسفهٔ قدیم و جدید وجود ندارد، تقابلی میان فلسفهٔ اسلامی و غربی میان فلسفهٔ اروپایی و تحلیلی وجود ندارد. برای من یک تقابل هست: سطحی یا عمیق. من فلسفهٔ تحلیلی کار نکرده‌ام اما تا آنجا که درمی‌یابم ویتگنشتاین عمیق‌ترین فیلسوف قرن بیستم است. اما اگر کسی از سر تقلید بگوید چون ویتگنشتاین یا در سطح پایین‌تر برتراند راسل هست، پس کانت و هگل و برگسون را نخوانیم ، این برایم قابل قبول نیست. در مورد کانت و هگل و ملاصدرا اگر کارتان سطحی باشد هیچ ارزشی ندارد ولی در مورد هیوم اگر نگاهتان عمیق باشد، درخشان است. من هیومی نیستم اما صلابتش را می‌بینم. به نظر من چیزی نادرست است که

سطحی باشد. در فلسفه هر چیز که عمق ببخشد درست است. فلسفه برای آموزش است و آموزش یعنی مبارزه با سطحی‌نگری و جهل مرکب.

یعنی شما صدق و کذب را به اصطلاح بین‌الهلالین می‌گذارید؟

صددرصد. اگر بخواهید استفادهٔ آموزشی بکنید باید این کار را بکنید. بهترین نمونه سقراط است. هر پاسخی به او می‌دهی، اشکال آن را به رخ می‌کشد. او تنها می‌خواهد شما را ارتقا دهد. در آخر این ارتقاء هم به جواب نمی‌رسید و نتیجه نمی‌گیرید. شما با او از مغاره خارج می‌شوید اما بعد به شما نشان می‌دهد که هنوز در مغاره‌اید، ولی با اطلاعات بیشتر. برای من اصل این است. حتی نتیجه‌ای هم که شما در علم می‌گیرید همیشه موقت است، چون تاریخ علم ادامه دارد. علم و فلسفه از این جهت به هم کمک می‌کنند. وقتی فیلسوف خیلی سطحی می‌شود علم می‌تواند به او هشدار بدهد و بالعکس. در مورد دین هم همین‌طور است. در برنامه‌ای از کشیشی پرسیدند که به خدا اعتقاد داری؟ گفت بله اما نه مثل کودکی‌ام. این همان تعامل و عمقی است که ایجاد می‌شود. فلسفه همین استمرار در تفکر است و می‌تواند به جامعه عمق ببخشد و آن را هشیار کند. وقتی در فلسفه و علم، پژوهش مستمر وجود نداشته باشد، رکود است. خود اختلاف نظر به لحاظ آموزشی می‌تواند مفید باشد. ملاک سطحی و غیرسطحی بودن همین استمرار در تحقیق و تفکر و توسع تفکر است، یعنی توسع بخشیدن به تفکر و بازکردن افق فکر. فلسفه باید توسع در تفکر ایجاد کند. موضع محدود هر فیلسوفی قابل انتقاد است و این طبیعی است، اما خواندن آنها همان توسع‌بخشیدن به تفکر است. به همین دلیل **برای من درد فلسفه، درس فلسفه است.** فلسفه روش تعلیم و تربیت است. اصلْ نهایتاً آن تربیت است و رسیدن به هشیاری و آگاهی. به خود فلسفه هم نباید کودکانه اهمیت داد. ممکن است فلسفه باشد اما اصلاً تفکر نباشد. خود تفکر، خود غور و تفحص در فرهنگ معنوی و ذهنی انسان مهم است. آن تجسس و پژوهش مهم است. فلسفه شیء نیست که بگوییم این خوب درست شده و آن خوب درست نشده است. فلسفه وسیله‌ای است برای ایجاد عمق. حتی اگر نفی فلسفه هم ایجاد عمق کند اِشکالی ندارد. آنچه برای جامعه خطرناک است، سطحی بودن است.

اگر کشورهای دیگر از این جنبهٔ فلسفه استفاده‌شان را کرده‌اند و تمام شده است، به نظر من در اینجا این امر باید شروع بشود، چون شروع هم نشده است.

تجددی که در ایران هست از منورالفکری قرن هجدهم اروپا و امثال ولتر آمده و به تعبیر هگل در پدیدارشناسی نوعی اصالت صورت است، نوعی مصرف‌گرایی و فایده‌گرایی است. برای استفاده صورت را اصل قرار می‌دهیم و به محتوا کاری نداریم. در نتیجه، این استفاده و مصرف، ملاک اصلی شناخت و آموزش می‌شود. این اندیشه در قرن هجدهم در اروپا زیربنای نسبتاً عمیقی دارد که آخر قرن به انقلاب صنعتی انگلستان منجر شده است و چون تبدیل به قدرت شده، جنبهٔ مثبت هم پیدا کرده. اما تجدد در کشورهایی مثل ایران و غیره، چون ریشه ندارد و سنت فکری خودمان هم نیست، ملاک ما شده است مصرف نتیجهٔ تفکر غربی. اگر فلسفه بتواند آگاهی بدهد، جلوی این مصرف‌گرایی را می‌گیرد، جلوی اینکه شما فریب بخورید و امور

در اصل بی‌مصرف را مصرف کنید. فلسفه چون حالت تأملی دارد می‌تواند دربرابر این جریان جنبهٔ آموزشی خیلی اصیلی داشته باشد. با این مصرف‌زدگی، خود علوم و حتی فن و تکنولوژی ضربه می‌خورد. فن اگر دائماً جستجو نشود که فن نیست. اگر علم بدون عمل فایده ندارد، عمل بدون علم هم نه فقط فایده ندارد بلکه اصلاً خطرناک است. در ایران گاهی اسم مصرف را علم گذاشته‌اند. شما هرجای دنیا بگویید علم، همه می‌گویند «علم خوب است». اما در ایران وقتی می‌گویند «علم خوب است» معلوم نیست دربارهٔ چه علمی صحبت می‌کنند. صرفاً تکرار است و در حقیقت همان مصرف را علم تلقی می‌کنند. «علم خوب است»، یعنی مصرف خوب است.

مسائل واحد را در ایران و غرب نباید به یک صورت طرح کرد. قدری فی‌نفسه را کنار بگذاریم و مسائل را لنفسه ببینیم. توجه داشته باشیم که فاعل شناسا ما ایرانی‌ها هستیم. مسائل آنها ممکن است خودبه‌خود حل شده باشد. ولی در جامعهٔ ما و در شرایط ما مسائل باید جور دیگری طرح شود. در اینجا طرح آنها به‌صورت طوطی‌وار به کلی بی‌فایده است. چون به این صورت جنبهٔ انضمامی پیدا نمی‌کند. یک چیز انتزاعی است که شما شنیده‌اید و تکرار می‌کنید. درحقیقت یک شعار است. همین شعاری است که اسباب تفتیش و مرعوب‌کردن دیگران است.

حتی خود علم تا حالت بومی پیدا نکند، علم نمی‌شود. علم باید به صورت بومی تحقق پیدا کند.

بحث هگل دربارهٔ روشنگری فرانسه به نظر من شاهکار است. می‌گوید منورالفکران فرانسوی خیال می‌کنند همه چیز شوخی است، با شوخی و طنز و متلک می‌خواهند از عقاید مردم انتقاد کنند. اگر عقل از طنز و شوخی استفاده می‌کند که ایمان را از صحنه خارج کند برای این است که آن ایمان هم جدی نیست. اگر آن ایمان جدی باشد، این شوخی نمی‌تواند بر آن اثری بگذارد. درنتیجه اصلاً تقابلی وجود ندارد. چیزی که هست فساد جوهر فرهنگ است. به‌همین ترتیب اگر علمی آنقدر پایین است که تفکر را می‌خواهد طرد کند، خودش ارزشی ندارد. برای همین هگل می‌گوید آنچه در روشنگری صدمه خورده ایمان نیست، بلکه خود عقل است. چون آنقدر با شوخی و طنز و اینها ظاهر شده که گویی اصلاً نیست.

دو تا از فیلسوفانی که دربارهٔ آنها کار کرده‌اید با علم نسبتی ندارند و حتی شاید مخالف آن‌اند، یعنی هگل و هیدگر، که در ایران هم فلسفه‌شان با سوء تفاهم‌های زیاد همراه بوده، ممکن است دربارهٔ این دو توضیح بدهید؟

هگل به نحو خاص مخالف علم نیست. مخالف آن مفهوم از علم است که در عصر روشنگری رایج شده است که به نظر هگل روشنایی جزئی و کاذبی است (این را هم به یاد داشته باشید که روشنفکری در آلمان کالای اجنبی است و با تجدد از بالا و استبداد منور فردریک کبیر وارد آلمان می‌شود). برای هگل علم برای کامل بودن باید صورت کلی پیدا کند. به‌همین جهت به‌نظر او فلسفه می‌تواند علم باشد. برای همین هم نام کتابش را دائرةالمعارف علوم فلسفی گذاشته است. او می‌خواهد دید وسیع‌تری نسبت به علوم به ما بدهد و تصور می‌کند کانت الگوی محدودی برای ارزیابی شناخت به دست داده است و آن الگوی محدود علم نیوتنی است. به نظر هگل او نفس علم نیوتونی را خارج از شناخت قرارداده است.

هیدگر را به اندازهٔ هگل کار نکرده‌ام ولی به‌نظر من او هم علوم را نفی نمی‌کند. بلکه نسبت به فراموشی ساحت وجود تذکر می‌دهد. بحث او دربارهٔ علم جنبهٔ فرعی دارد و البته او به جنبه‌های دیگری هم اهمیت می‌دهد. در تحلیلش دربارهٔ کانت ـ که شاید تحریف کانت هم باشد اما به‌هرحال جالب است ـ شأن تخیل را درحد علم بالا می‌آورد.

وضع آموزش فلسفه را در ایران چه‌طور می‌بینید؟ آیا مطلوب است؟

البته که مطلوب نیست. ولی این خاص فلسفه نیست کل آموزش‌های ما مشکل دارد. ولی به هیچ‌وجه هم تصور نمی‌کنم با یک برنامه‌ریزی ساده و با عوض‌کردن اسم دو تا درس و افزودن یک درس اضافی وضع درست بشود. یک همت واقعی می‌خواهد. درست است که جو کلی، خیلی مساعد نیست، ولی خود ما معلم‌ها هم مقصر هستیم. باید با اعتقاد بیشتری کار بکنیم تا نتیجهٔ بهتری حاصل شود. معلم فلسفه باید آرمان داشته باشد و بخواهد که فرهنگ‌ساز شود. البته این را هم بگویم که وضع نسبت به اولین کلاس‌های من خیلی بهتر شده است. اما الان هم باید بیشتر همت کنیم. به‌ویژه باید ارزیابی‌هایمان را درست کنیم. اگر دانشجویی که واقعاً کارکرده و با استعداد است، درست تشخیص داده شود، خیلی وضع بهتر می‌شود. همین عدم اعتقاد به ارزیابی درست، بچه‌ها را دلسرد کرده است. با این همه الان گاهی بچه‌هایی که در کلاس‌های فلسفه می‌آیند باهوش‌اند و فلسفه آنها را می‌گیرد. اما باید سعی کنیم تا فلسفه را انتقال دهیم. می‌گویند در ژاپن هفت هشت ترجمهٔ مختلف از آثار کانت هست اما اینجا چنین نیست.

ترجمه‌های آثار فلسفی به فارسی را چه‌طور می‌بینید؟

بعضی‌هایش خوب است مثل تمهیدات کانت با ترجمه دکتر حداد عادل یا ترجمهٔ اخلاق اسپینوزا از دکتر جهانگیری. اما ترجمه‌های بد و نامفهوم هم زیاد است.

نظرتان دربارهٔ نسبت فلسفه غرب و فلسفهٔ اسلامی چیست؟

این تصور که اگر فلسفهٔ غرب کار کنیم از فلسفهٔ اسلامی فارغ می‌شویم یا اگر فلسفهٔ اسلامی کار کنیم از فلسفهٔ غرب فارغ می‌شویم درست نیست. هرکدام از این فلسفه‌ها را که بخواهیم عمیق کار کنیم ناگزیر به آن یکی هم توجه خواهیم کرد. تقابل در سطح است. کانت سطحی یا ابن‌سینای سطحی هر دو بی‌فایده‌اند. البتهٔ جنبهٔ بومی مطالعاتمان را هرگز نباید فراموش کنیم. به‌هرحال ما در اینجا مطالعه می‌کنیم. کانت را به‌عنوان یک ایرانی می‌خوانیم. بحث و درکی که اینشتین که در جوانی عضو یک انجمن کانت‌شناسی بوده است دربارهٔ کانت دارد، مسلماً خیلی عمیق است ولی الزاماً آنچه ما در کلاس‌هایمان و در اینجا لازم داریم نیست و نمی‌تواند باشد.

راستی، دربارهٔ حساسیت خود نسبت به استفاده از تعابیر زبان‌های خارجی هم توضیح بدهید.

استفاده از این تعابیر غربی خیلی وقت‌ها نوعی سفسطه است. ما سفسطهٔ ذهنی خودمان را در قالب کلمات غربی می‌پوشانیم و نقاب روی سفسطه می‌گذاریم. فرضاً من اگر بگویم اصالت عقل این‌طور و آن‌طور است می‌شود بحث کرد و فهمید، اما وقتی بگویم راسیونالیسم غربی خطرناک است. لفظ راسیونالیسم اینجا برای ترساندن است. اگر به جای آن بگوییم تعقل دیگر این حالت را ندارد و می‌شود درباره‌اش فکر کرد. با آلوده‌کردن زبان فارسی پیشرفت و تجدد

حاصل نمی‌شود. البته روشن است که منظورم سره‌نویسی نیست. عربی برای ما مثل لاتینی برای زبان‌های اروپایی است. منظورم سره‌نویسی نیست و آن را کار غلطی می‌دانم. اما در زبان نباید تظاهر کرد. استفاده از تعابیر غربی خیلی وقت‌ها تظاهر هم هست. همه باید زبان خارجی یاد بگیرید، خوب هم یاد بگیرید، اما زبان مادری را آلوده نکنید. این انحطاط ماست. برای همین به‌نظر من هیچ بد نیست که در این مورد کمی هم تعصب نشان دهیم.

شما دربارهٔ سید جمال هم کار کرده‌اید که فیلسوف نیست، بد نیست به او هم اشاره‌ای بکنید.

بله به او علاقه‌مند شدم چون تصور می‌کرد با واردکردن فلسفه‌های جدید و علمی به کشورهای اسلامی این کشورها اعتلا پیدا می‌کنند. به‌نظر او اسلام ضعیف شده چون از علوم دور افتاده است. این موضع کلی اوست که به ورود فلسفه‌های جدید به ایران مربوط است. نکتهٔ دیگر اینکه حرف‌های او گاهی متناقض است. در بعضی از حرف‌هایش دفاع از فلسفه هست و در بعضی دیگر ـ مثل نیچریه ـ از فلسفه بد می‌گوید. در مقابل او سید احمدخان است که در مورد او هم تحقیق کرده‌ام و درست است که از انگلیسی‌ها لقب «سر» گرفته است اما شخصاً آدم خائنی به‌نظر نمی‌آید. او تصور می‌کرد راهی نمانده است. اما سیدجمال فیلسوف به معنای درست کلمه نیست. در مواقع مختلف سخنان مختلف می‌گوید که اقتضای مرد سیاسی‌بودن اوست. بیشتر مصلح اجتماعی و مدافع تجدد اسلام و اتحاد مسلمانان است. او شخصیت دوپهلویی دارد.

اگر تجدد و فلسفهٔ ما تکرار سخنان کانت یا ملاصدرا نباید باشد (هرچند آنها را باید بیاموزیم)، فلسفهٔ بومی و تجدد بومی ما چیست و چه می‌تواند باشد؟

به عقیدهٔ من یک سنت واقعی داریم و یک سنت کاذب. به همین‌ترتیب یک تجدد واقعی هست و یک تجدد کاذب. تجدد کاذب و سنت کاذب را باید نفی کرد. صلابت سنت واقعی‌مان، که شخصیت ماست، و تجدد واقعی و وقوف به علوم و معارف جدید و مشارکت در آنها باهم تقابلی ندارند و باید آنها را به‌دست آورد و حفظ کرد. تجدد وقتی واقعی است که براساس ریشه‌های اصلی باشد. آن وقت است که با حیات مستمری مواجهیم که هم سنت است و هم تجدد. مسائل فرهنگی را با شعار نمی‌شود حل کرد. تجدد وقتی اصیل است که ریشه در سنت اصیل دارد. سنت وقتی اصیل است که استمرار حیات خودش را ممکن می‌سازد. سنت دفینه نیست، ریشهٔ درخت تجدد است. ریشه، رشد نیست، اما شرط رشد است. برای تشخیص سنت واقعی و تجدد واقعی است که فلسفه لازم است.

البته همه چیز هم به ارادهٔ ما نیست، ما در دل تاریخ هستیم. اما حداکثر کارمان را باید بکنیم، نتیجه‌اش البته دست ما نیست. اما شاید همین کارهای کوچک این نسل که فراموش می‌شود، در سال‌های آتی نتیجه دهد. با این امید است که شاید گره‌هایی باز شود.

به‌عنوان آخرین سؤال، خیلی از شاگردان سال‌های قبل شما استادان فعلی فلسفه‌اند، توصیهٔ شما به این اشخاص چیست؟

همیشه دانشجو بمانند.

کتابشناسی دکتر مجتهدی

سید ابراهیم اشک شیرین

الف. کتاب‌ها

۱. آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب (مجموعه مقاله، مشتمل بر: ۱. آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب؛ ۲. مسیحیت مشخصهٔ فرهنگ غرب؛ ۳. مبلغان مسیحی و متکلمان شیعی در عصر جدید؛ ۴. فلسفه در ایران دورهٔ صفوی به روایت شاردن، جهانگرد فرانسوی؛ ۵. گنجینهٔ لغت از قرن ۱۱ هجری؛ ۶. عباس‌میرزا و مسالهٔ تجدّد؛ ۷. خاطرات اوژن بوره؛ ۸. نخستین ترجمه فارسی گفتار در روش دکارت؛ ۹. حسینقلی‌آقا: چهرهٔ متجدّد عصر قاجاریّه به روایت کنت دوگوبینو؛ ۱۰. میرزا ملکم‌خان و اصول نظری نظام پیشنهادی او؛ ۱۱. میرزا فتحعلی آخوندزاده و فلسفهٔ غرب؛ ۱۲. افضل‌الملک کرمانی مترجم رسالهٔ گفتار دکارت؛ ۱۳. قطعاتی چند از یک متن فارسی به قلم افضل‌الملک کرمانی در تفسیر فلسفهٔ دکارت؛ ۱۴. ذکر فلاسفهٔ بزرگ غرب در کتاب بدایع‌الحکم؛ ۱۵. بدیع‌الملک میرزا عمادالدّوله و اِوِلن[1] فیلسوف فرانسوی؛ ۱۶. آقاعلی حکیم مدرّس زنوزی [(طهرانی)] و بدیع‌الملک میرزا؛ ۱۷. بدیع‌الملک میرزا و علی‌اکبر مدرّس حکمی؛ ۱۸. خانوادهٔ امامقلی میرزا عمادالدّوله و پسرش بدیع‌الملک میرزا؛ ۱۹. محمدعلی فروغی و سیر حکمت در اروپا)، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشهٔ اسلامی و...، ۱۳۷۹، وزیری، ۳۵۶ + [۱۸] ص؛ (← بخش د: آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب)

۲. پدیدارشناسی روح برحسب نظر هگل (براساس کتاب تکوین و ساختار پدیدارشناسی روح هگل اثر ژان هیپولیت)، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۱، وزیری، ۲۵۴ ص؛ چ ۳. ۱۳۸۳.

۳. چند بحث کوتاه فلسفی (مشتمل بر: ۱. مقدمه‌ای بر فلسفهٔ علوم؛ ۲. وجوه اختلاف منطق و روانشناسی؛ ۳. روانشناسی از نظر ژان پل سارتر؛ ۴. مقدمه‌ای بر فلسفهٔ اخلاق؛ ۵. هانری برگسن)، تهران، ابوریحان، ۱۳۴۸، رقعی، ۶۰ ص.

---

1. Evellin.

۴. دربارهٔ هگل و فلسفهٔ او (مجموعهٔ مقالات مشتمل بر: ۱. زندگی‌نامهٔ هگل؛ ۲. تتبعات هگل جوان در کلام مسیحی؛ ۳. هگل در ینا؛ ۴. نظر هگل دربارهٔ مسألهٔ شکّ؛ ۵. دیالکتیک در فلسفهٔ هگل؛ ۶. مقام انسان در فلسفهٔ هگل؛ ۷. فلسفهٔ تاریخ از نظرگاه هگل؛ ۸. تاریخ فلسفه از نظرگاه هگل؛ ۹. هنر از نظرگاه هگل. ضمائم: ۱. رابطهٔ پدیدارشناسی و منطق در بینش هگل؛ ۲. بحثی در منطق هگل)، تهران امیرکبیر، ۱۳۷۰، وزیری، ۱۶۲ص؛ چ ۲. ۱۳۷۶.

۵. دکارت و فلسفهٔ او، تهران امیرکبیر، ۱۳۸۲، وزیری، ۲۳۸ ص.

۶. دونس اسکوتوس و کانت به روایت هیدگر، تهران، سروش، ۱۳۷۶، وزیری، ۱۷۴ ص؛ (← بخش ج: دونس اسکوتوس و فلسفهٔ او)

۷. سیدجمال‌الدّین اسدآبادی و تفکّر جدید (مشتمل بر: ۱. سید جمال‌الدین اسدآبادی و تفکّر جدید؛ ۲. سید جمال‌الدین اسدآبادی و ردّ فلسفه نیچری؛ ۳. سید جمال‌الدّین و ارنست رنان)، تهران، نشر تاریخ ایران، ۱۳۶۳، وزیری، ۱۰۳ ص.

۸. فلسفهٔ تاریخ (مشتمل بر: ۱. فلسفهٔ تاریخ در سنّت فرهنگی چین؛ ۲. اعتقادات دینی در هندوستان و مسألهٔ تاریخ؛ ۳. اسطوره و مفهوم سرنوشت در فرهنگ یونان باستان؛ ۴. تاریخ و فلسفهٔ آن از نظرگاه مورخان یونانی و رومی دورهٔ باستان؛ ۵. فلسفهٔ تاریخ برحسب سنّت انبیا؛ ۶. یک نمونه از فلسفهٔ تاریخ در معارف اسلامی (ابن‌خلدون)؛ ۷. ژان باتیست ویکو؛ ۸. منتسکیو؛ ۹. هِردِر و نظرگاه خاصّ او در فلسفهٔ تاریخ؛ ۱۰. ملاحظاتی در فلسفهٔ تاریخ هگل؛ ۱۱. نظر چند متفکّر دیگر در فلسفهٔ تاریخ [از آدم اسمیت تا توین بی])، تهران، سروش، ۱۳۸۱، وزیری، ۱۸۸ص؛ (← فلسفهٔ تاریخ از نظرگاه هگل؛ در: دربارهٔ هگل و فلسفهٔ او)

۹. فلسفه در قرون وسطی (مجموعه مقالات مشتمل بر: ۱. فلسفه و مسیحیّت؛ ۲. اگوستینوس؛ ۳. دیونوسیوس اریوباغی معروف به دیونوسیوس مجعول؛ ۴. ژان اسکات اریژن و فلسفهٔ عرفانی او؛ ۵. نزاع در مسألهٔ کلیّات در قرون وسطی؛ ۶. آشنایی غربیان با فلسفه‌های اسلامی در قرون وسطی؛ ۷. طماس اکوینی و براهین اثبات وجود خداوند)، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۹، وزیری، ط + ۲۹۲ ص.

۱۰. فلسفهٔ نقادی کانت، تهران، نشر هما، ۱۳۶۳، وزیری، ۱۲۲ + [۱۲] ص؛ چ ۲. امیرکبیر، ۱۳۷۸، چ ۳، ۱۳۸۰.

۱۱. فلسفه و غرب (مجموعه مقالات شامل: ۱. فلسفه و غرب؛ ۲. بحثی در مبانی فلسفهٔ غرب در عصر جدید؛ ۳. فلسفه و پژوهش؛ ۴. بحثی در حاشیهٔ مسألهٔ رسالت دانشگاه‌ها؛ ۵. آبلار و مسألهٔ فلسفه؛ ۶. دونس اسکوتوس و فلسفهٔ او؛ ۷. دکارت و مابعدالطّبیعه؛ ۸. تحلیل سه نامهٔ متوالی دکارت به شاهزاده خانم الیزابت پالاتین؛ ۹. نامه‌های دکارت به شانوت؛ ۱۰. شلینگ و فلسفهٔ او؛ ۱۱. تلخیص و اقتباس از متون اصلی شلینگ؛ ۱۲. منطق هگل و تاریخ فلسفه؛ ۱۳. هگل و اسپینوزا)، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۰، وزیری، ۳۸۶ ص.

۱۲. مدارس و دانشگاه‌های اسلامی و غربی در قرون وسطی (با همکاری حسین کلباسی، عبدالرزّاق حسامی‌فر، حمید طالب‌زاده، محمدایلخانی و سارا ایلخانی)، تهران، پژوهشگاه علوم

انسانی، ۱۳۷۹، وزیری، ۳۵۶ ص.
۱۳. منطق از نظرگاه هگل (به ضمیمهٔ توضیح برخی اصطلاحات فنی فلسفهٔ هگل)، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی، ۱۳۷۷، وزیری، ۳۳۰ ص؛ چ ۲. علمی و فرهنگی؛ (← بخش ج: رابطهٔ پدیدارشناسی و منطق در بینش هگل)

ب. ترجمه‌ها

۱. ژان وال، علیّت؛ در: کتاب بحث در مابعدالطّبیعه، ترجمهٔ دکتر یحیی مهدوی و دیگران، تهران، خوارزمی، رقعی، ۱۳۷۰، ص ۳۵۳-۳۱۳؛ چ ۲، ۱۳۸۰.
۲. مقدّمه بر المشاعر صدرالمتألّهین شیرازی (ملاصدرا) نوشتهٔ هانری کربن (به ضمیمهٔ متن فارسی المشاعر بدیع‌الملک میرزا عمادالدّوله)، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱، وزیری، ۲۴۴ ص (۱۱۲-۱ مقدّمه)

ج. مقالات

۱. آبلار و مسألهٔ فلسفه، فلسفه (دوره جدید)، س ۱، ش ۱، پاییز ۱۳۷۹، ص ۵۰-۳۵.
۲. آشنایی غربیان با فلسفه‌های اسلامی در قرون وسطی)؛ در: فلسفه در قرون وسطی، ص ۲۲۶-۱۸۳، خلاصه‌ای از آن؛ در: کیهان فرهنگی (به‌نام: فلسفه، اسلام و غرب «آشنایی غربیان...»)، س ۹، ش ۷۱ (دی‌ماه ۱۳۷۱)، ص ۲۴-۲۰.
۳. اسطوره و مفهوم سرنوشت در فرهنگ یونان باستان (بحثی در زمینهٔ فلسفهٔ تاریخ)، فلسفه (دورهٔ جدید)، ش ۲ و ۳ (پاییز و زمستان ۱۳۸۰)، ص ۲۴-۱۱؛ در: فلسفهٔ تاریخ، ص ۴۸-۳۹.
۴. اصفهان دورهٔ صفوی؛ بحثی در وضع فنّ و صنعت و آموزش آن، نامهٔ فرهنگ (ویژهٔ آموزش و پرورش و فرهنگ)، دورهٔ ۳، س ۱۱، ش ۴۵ (پاییز ۱۳۸۱)، ص ۱۲۳-۱۱۶.
۵. افضل‌الملک کرمانی مترجم رساله گفتار دکارت، راهنمای کتاب، س ۱۸، ش ۶-۴ (تیر - شهریور ۱۳۵۴)، ص ۳۲۳-۳۱۳؛ در: آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب، ص ۲۱۲-۲۰۱.
۶. اگوستینوس؛ در: فلسفه در قرون وسطی، ص ۹۶-۳۹.
۷. اوّلین منتقدان و مفسّران نقادی کانت در کشور آلمان، مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، س ۲۹، ش ۳ و ۴ (پاییز و زمستان ۱۳۷۰)، ص ۳۳-۱۴.
۸. بحثی در منطق هگل؛ در: دربارهٔ هگل و فلسفهٔ او. ص ۱۵۰-۱۴۵.
۹. بدایع‌الحکم میرزا عمادالدوله و اِولِن فیلسوف فرانسوی، راهنمای کتاب، س ۱۹، ش ۱۳-۱۱ (بهمن - اسفند ۱۳۵۵)، ص ۸۱۵-۸۰۷؛ در: آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب، ص ۲۵۲-۲۴۵.
۱۰. بدیع‌الملک میرزا و میرزا علی‌اکبر مدرس حکمی یزدی؛ در: آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب، ص ۲۸۸-۲۶۵.
۱۱. به چه معنی فلسفهٔ دکارت مبتنی بر اصالت عقل است؟ فلسفه (دوره جدید)، ش ۴ و ۵ (بهار و تابستان ۱۳۸۱)، ص ۲۲-۵؛ در: دکارت و فلسفهٔ او، ص ۱۴۰-۱۲۵.

۱۲. تاریخ فلسفه از نظرگاه هگل، فلسفه (نشریهٔ اختصاصی گروه آموزشی فلسفه دانشکده ادبیات دانشگاه تهران)، ش ۵ (پاییز ۱۳۶۰)، ص ۱۵۳ـ۱۴۰.

۱۳. تتبعات هگل جوان در کلام مسیحی؛ در: دربارهٔ هگل و فلسفهٔ او، ص ۳۷ـ۲۳.

۱۴. حسینقلی آقا: چهرهٔ متجدّد عصر قاجار به روایت کنت دوگوبینو؛ در: آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب، ص ۱۵۴ـ۱۴۳.

۱۵. خاطرات اوژن بوره (رقابت مبلغان کاتولیک و پروتستان در ایران عهد محمدشاه قاجار)؛ در: آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب، ص ۱۳۰ـ۱۱۵.

۱۶. خانوادهٔ امامقلی میرزا عمادالدّوله و پسرش بدیع‌الملک میرزا (حکومت قبیله‌ای و فرهنگ تجدّد)؛ در: آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب، ص ۳۰۸ـ۲۸۹.

۱۷. در باب لایب نیتس و فلسفهٔ او، کیهان فرهنگی، س ۸، ش ۷ (دی ماه ۱۳۷۰)، ص ۱۷ـ۱۳.

۱۸. دونس اسکوتوس و فلسفهٔ او؛ در: مهدوی نامه. تهران، هرمس، ۱۳۷۸، وزیری، ص ۶۹۰ـ۶۳۷؛ در: فلسفه و غرب، ص ۱۶۸ـ۱۱۵ (← بخش الف: دونس اسکوتوس و کانت به روایت هیدگر).

۱۹. دیالکتیک در فلسفهٔ هگل، فلسفه (نشریهٔ اختصاصی گروه آموزشی فلسفهٔ دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه تهران)، ش ۲ (پاییز ۱۳۵۵)، ص ۱۰۸ـ۹۶؛ در: دربارهٔ هگل و فلسفهٔ او، ص ۸۲ـ۷۰.

۲۰. دیونوسیوس اریوباغی معروف به دیونوسیوس مجعول[1]؛ در: فلسفه در قرون وسطی، ص ۱۱۹ـ۹۷.

۲۱. ذکر فلاسفهٔ بزرگ غرب در کتاب بدایع‌الحکم، راهنمای کتاب، س ۱۸، ش ۱۲ـ۱۰ (دی و اسفند ۱۳۵۴)، ص ۸۳۴ـ۸۲۷؛ در: آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب، ص ۲۴۴ـ۲۳۷.

۲۲. رابطهٔ پدیدارشناسی و منطق در بینش هگل، کیهان فرهنگی، س ۴، ش ۸ (آبان ۱۳۶۶)، ص ۱۶ـ۱۴؛ در: دربارهٔ هگل و فلسفهٔ او، ص ۱۴۴ـ۱۳۵.

۲۳. رابطهٔ مابعدالطّبیعه و روش در نظام فکری دکارت، فلسفه (دورهٔ جدید)، ش ۶ و ۷ (پاییز و زمستان ۱۳۸۱)، ص ۳۹ـ۳۱.

۲۴. رابطهٔ مقولات فاهمه واستدلال جدلی‌الطّرفین در فلسفهٔ نظری کانت، فرهنگ، کتاب ۴ و ۵ (بهار و پاییز ۱۳۶۸)، ص ۲۱۹ـ۱۸۹.

۲۵. روانشناسی از نظر ژان پل سارتر؛ در: چند بحث کوتاه فلسفی، ص ۳۰ـ۲۵.

۲۶. زندگی‌نامهٔ هگل، مجلهٔ دانشکده، س ۲، ش ۶، ۱۳۵۵، ص ۹۷ـ۸۹؛ در: دربارهٔ هگل و فلسفهٔ او، ص ۲۲ـ۱۳.

۲۷. ژان اسکات اریژن[2] و فلسفهٔ عرفانی او، مجلهٔ دانشکده ادبیات دانشگاه تهران، س ۲۸، ش ۱ و ۲ (ش پیاپی ۱۱۳ و ۱۱۴)، (بهار و تابستان ۱۳۶۹)، ص ۱۶۳ـ۱۲۵؛ در: فلسفه در قرون

---

1. Pseudo Denys, L'Aréopagite.

2. Jean Scot Erigene.

وسطی، ص ۱۵۳-۱۲۱.

۲۸. سید جمال‌الدّین اسدآبادی و تفکر جدید، فلسفه (نشریهٔ اختصاصی گروه فلسفه دانشکده ادبیات دانشگاه تهران)، ش ۳ (بهار ۱۳۵۶)، ص ۱۱۱-۹۴؛ در: سید جمال‌الدین اسدآبادی و تفکر جدید، ص ۳۱-۱۳.

۲۹. سید جمال‌الدّین اسدآبادی و ردّ فلسفهٔ نیچری، سخن، دورهٔ ۲۶، ش ۳ (دی و بهمن ۱۳۵۶)، ص ۳۱۷-۳۰۵؛ در: سید جمال‌الدّین اسدآبادی و تفکّر جدید، ص ۴۸-۳۳.

۳۰. شناخت روش علوم براساس فلسفهٔ نظری کانت، فلسفه (نشریهٔ اختصاصی گروه آموزشی فلسفه)، ش ۶ (پاییز ۱۳۶۱)، ص ۳۱-۱۹.

۳۱. شهرت تاریخی ولتر در ایران، تاریخ معاصر، س ۸، ش ۲۹ (بهار ۱۳۸۳)، ص ۲۹-۷.

۳۲. طماس آکوینی و براهین اثبات وجود خداوند؛ در: فلسفه در قرون وسطی، ص ۲۷۵-۲۲۷.

۳۳. عبّاس میرزا و مسألهٔ تجدّد؛ در: آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب، ص ۱۱۳-۹۳.

۳۴. علم جدید و مبانی نظری مابعدالطّبیعه در فیزیک اسحق نیوتن، معارف، دورهٔ ۳، ش ۲ (مرداد - آبان ۱۳۶۵)، ص ۸۲-۷۱؛ ترجمهٔ عربی آن العلم‌الجدید والأُسس‌النّظریة لمابعدالطّبیعة فی فیزیاء إسحق نیوتون، العلوم‌الإنسانیّة، ش ۳، ۱۳۶۹، ص ۸۴-۷۸.

۳۵. فلسفهٔ تاریخ از نظرگاه هگل، فلسفه (نشریه اختصاصی گروه آموزشی فلسفهٔ دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه تهران)، ش ۴ (پاییز ۱۳۵۶)، ص ۸۹-۷۷؛ در: دربارهٔ هگل و فلسفهٔ او، ص ۱۰۴-۹۳ (←بخش الف: فلسفهٔ تاریخ، ۱۵۴-۱۴۵)

۳۶. فلسفه در ایران دورهٔ صفوی به روایت شاردن جهانگرد فرانسوی قرن هفدهم میلادی؛ در: آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب، ص ۷۶-۶۱.

۳۷. فلسفه و غرب، فرهنگ (ویژهٔ غرب‌شناسی)، س ۱۰، ش ۴ (پیاپی ۲۴)، (زمستان ۱۳۷۶)، ص ۳۶-۱۹؛ در: فلسفه و غرب، ص ۳۲-۱۷.

۳۸. فلسفه و مسیحیت؛ در: فلسفه در قرون وسطی، ص ۳۸-۱.

۳۹. فلسفه‌های ایرانی - اسلامی به روایت کنت دوگوبینو، تاریخ معاصر ایران، س ۶، ش ۲۳ (پاییز ۱۳۸۱)، ص ۲۲۸-۲۰۵.

۴۰. قطعاتی چند از یک متن فارسی به قلم افضل‌الملک کرمانی در تفسیر دکارت، مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی، س ۲۵، ش ۵-۱ (پاییز ۱۳۶۲)، ص ۱۷۳-۱۵۳؛ در: آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب، ص ۲۳۵-۲۱۳.

۴۱. کریستیان ولف[1] و فلسفهٔ او، معارف، دورهٔ ۲، ش ۲ (مرداد - آبان ۱۳۶۴)، ص ۷۷-۵۵.

۴۲. گنجینهٔ لغت از قرن یازدهم، آینده، س ۱۱، ش ۴ و ۵ (تیر و مرداد ۱۳۶۴)، ص ۲۷۹-۲۶۶؛ در: آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب، ص ۹۲-۷۷.

۴۳. مبلغان مسیحی و متکلمان شیعی در عصر جدید؛ در: آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب، ص ۵۹-۴۷.

---

1. Christian Wolff (1679-1754).

۴۴. محمدعلی فروغی و سیر حکمت در اروپا؛ در: آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب، ص ۳۴۱-۳۰۹.

۴۵. مسیحیت مشخصهٔ فرهنگ غرب؛ در: آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب، ص ۴۶-۲۱.

۴۶. مفهوم فلسفه در دایرةالمعارف بزرگ فرانسه (قرن هجدهم میلادی)، فلسفه (دورهٔ جدید)، ش ۸ (بهار و زمستان ۱۳۸۳)، ص ۲۰-۵.

۴۷. مقام انسان در فلسفهٔ هگل، فلسفه (نشریهٔ اختصاصی گروه آموزشی فلسفه دانشکده ادبیات دانشگاه تهران)، ش ۱ (بهار ۱۳۵۵)، ص ۳۳-۲۲؛ در: دربارهٔ هگل و فلسفهٔ او، ص ۱۰۴-۹۳.

۴۸. مقدمه‌ای بر فلسفهٔ اخلاق؛ در: چند بحث کوتاه فلسفی، ص ۴۳-۳۱.

۴۹. مقدمه‌ای بر فلسفهٔ علوم؛ در: چند بحث کوتاه فلسفی، ص ۱۷-۷.

۵۰. مقدمهٔ کتاب صیرورت در فلسفهٔ ملاصدرا و هگل، محمدمنصور هاشمی، تهران، کویر، ۱۳۸۳، رقعی، ص ۱۵-۹.

۵۱. ملاّصدرا به روایت هانری کربن، خردنامهٔ ملاّصدرا، ش ۹-۸ (پاییز ۱۳۷۶)، ص ۴۰-۳۵ (← بخش ب: مقدّمه بر المشاعر صدرالمتألّهین شیرازی (ملاصدرا))

۵۲. میرزا فتحعلی آخوندزاده و فلسفهٔ غرب. مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی، س ۲۴، ش ۱ و ۲ (بهار و تابستان ۱۳۵۶)، ص ۱۱۸-۹۵؛ در: آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب، ص ۲۰۰-۱۸۱.

۵۳. میرزا ملکم‌خان و اصول نظری پیشنهادی او، راهنمای کتاب، س ۲۱، ش ۱-۲ (فروردین و اردیبهشت ۱۳۵۷)، ص ۲۴-۱۴، س ۲۱، ش ۳-۴ (خرداد و تیر ۱۳۵۷)، ص ۲۹۵-۲۸۲؛ در: آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب، ص ۱۸۰-۱۵۵.

۵۴. نخستین ترجمهٔ فارسی گفتار در روش دکارت، راهنمای کتاب، س ۱۸، ش ۱-۳ (فروردین و خرداد ۱۳۵۴)، ص ۴۹-۳۹؛ در: آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب، ص ۱۴۱-۱۳۱.

۵۵. نزاع در مسألهٔ کلّیات در قرون وسطی؛ در: فلسفه در قرون وسطی، ص ۱۸۱-۱۵۵.

۵۶. نظر هگل دربارهٔ مسألهٔ شکّ، در: دربارهٔ هگل و فلسفهٔ او، ص ۶۹-۵۹.

۵۷. نگاهی به فلسفهٔ غرب و کلام سنّتی ایران (درآمدی بر مباحثهٔ ملاّعلی مدرّس زنوزی [(آقاعلی مدّرس طهرانی)] و بدیع‌الملک میرزا، کیهان فرهنگی، س ۸، ش ۴ (مهر ۱۳۷۰)، ص ۱۴-۱۲؛ به نام آقا علی مدرس زنوزی [طهرانی] و بدیع‌الملک میرزا؛ در: آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب، ص ۲۶۴-۲۵۳.

۵۸. وجوه اختلاف منطق و روانشناسی؛ در: چند بحث کوتاه فلسفی، ص ۲۴-۱۹.

۵۹. هانری برگسن؛ در: چند بحث کوتاه فلسفی، ص ۵۷-۴۵.

۶۰. هگل در ینا؛ در: دربارهٔ هگل و فلسفهٔ او، ص ۵۸-۳۸.

۶۱. هنر از نظرگاه هگل، فرهنگ و زندگی، ش ۱۸ (تابستان ۱۳۵۴)، ص ۱۶۵-۱۵۹؛ در:

دربارهٔ هگل و فلسفهٔ او، ص ۱۳۱-۱۲۱.

۶۲. یادی از هیدگر، فلسفه (نشریهٔ اختصاصی گروه آموزشی فلسفه دانشکده ادبیات دانشگاه تهران)، ش ۲ (پاییز ۱۳۵۵)، ص ۷-۱.

د. گفتگوها

۱. آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب (گفتگو: کریم مجتهدی، علی‌اصغر محمدخانی و رضا سلیمان حشمت)، کتاب ماه ادبیات و فلسفه، س ۶، ش ۱۲ (مهر ۱۳۸۲)، ص ۲۱-۱۲.

۲. بحران هویّت باطن بحران‌های معاصر (میزگرد: سیدمرتضی آوینی، مسعود ترقی جاه، محمدعلی شعاعی، جواد طباطبایی، علی‌محمد کاردان، کریم مجتهدی، رضا داوری اردکانی)، نامهٔ فرهنگ (ویژه بحران هویت باطن بحران‌های معاصر)، س ۳، ش ۱ (ش. م ۹۰)، (بهار ۱۳۷۲)، ص ۲۷-۸.

۳. پیوستگی و گسستگی فرهنگی (میزگرد: غلامحسین ابراهیمی دینانی، سید مصطفی محقق داماد، کریم مجتهدی، محمد ایلخانی، رضا داوری اردکانی)، نامهٔ فرهنگ (ویژهٔ پیوستگی و گسستگی فرهنگی)، دورهٔ ۳، س ۱۴، ش ۵۲ (تابستان ۱۳۸۳)، ص ۵۹-۴۴.

۴. تأثیر فلسفه و حکمت متعالیهٔ اسلامی در فلسفهٔ غرب (میزگرد: غلامحسین ابراهیمی دینانی، رضا داوری اردکانی، غلامرضا اعوانی و کریم مجتهدی)، خردنامهٔ صدرا، ش ۶-۵ (زمستان ۱۳۷۵)، ص ۲۲-۵؛ ش ۷ (بهار ۱۳۷۶)، ص ۲۲-۵؛ ش ۹-۸ (پاییز ۱۳۷۶)، ص ۱۸-۵؛ ش ۱۰ (زمستان ۱۳۷۶)، ص ۲۴-۵.

۵. تجدد و سکولاریسم (میزگرد: فرزین بانکی، احمدعلی حیدری، علی‌اصغر مصلح، حسین کلباسی، کریم مجتهدی، عباس منوچهری و رضا داوری اردکانی)، نامهٔ فرهنگ (ویژهٔ تجدّد و سکولاریسم)، دورهٔ ۳، س ۱۴، ش ۵۴ (زمستان ۱۳۸۳)، ص ۴۳-۲۶.

۶. شرق‌شناسی (میزگرد: کریم مجتهدی، محمدعلی شعاعی، رضا شعبانی، شهرام پازوکی، محسن خلیجی، غلامرضا اعوانی و رضا داوری اردکانی)، نامهٔ فرهنگ (ویژهٔ شرق‌شناسی)، دورهٔ ۳، س ۱۱، ش ۴۱ (پاییز ۱۳۸۰)، ص ۴۵-۲۴.

۷. فلسفهٔ معاصر (میزگرد: کریم مجتهدی، محمد ضیمران، محمدرضا ریخته‌گران، نصرالله پورجوادی، رضا داوری اردکانی)، نامهٔ فرهنگ (ویژهٔ فلسفهٔ معاصر)، دورهٔ ۳، س ۱۱، ش ۴۲ (زمستان ۱۳۸۰)، ص ۳۳-۱۶.

۸. فلسفهٔ هگل در بوتهٔ نقد (میزگرد: آیة‌الله سیدمحمد خامنه‌ای، کریم مجتهدی، غلامرضا اعوانی و غلامحسین ابراهیمی دینانی)، خردنامهٔ صدرا، ش ۲۶ (زمستان ۱۳۸۰)، ص ۱۴-۵.

کتاب‌های آتی

۱. فلسفه و تجدّد، انتشارات امیرکبیر (در دست چاپ).

۲. افکار کانت (در دست تهیه).

بعضی آثار فرانسه

1. Karim Modjtahedy, *La chute d'Alam out* (Drame en trois acte), Teheran 1966.

2. ------------ , "Afzaladdin Kashani, Philosophe Iranian", *Orient*, No[s] 45 et 46, 1969, 1[er], 2[er] Trime, PP 55-66.

3. ------------ , "Ferdowsi et Sohrawardi", *Journal of Faculty of Letters and Human Sciences,* University of Tehran, Year XXXI, 1993-1994, Consecutive Issues 125-128.

4. ------------ , "Henri Corbin, mesafer de la Philosophie islamo-iranienne en Occident", *Dâneshnâmeh,* vol. 1, No. 2, Spring and Summer 2003.

5. ------------ , "Quelques Reflexions Libres sur Le Doute", *Journal of the Faculty of Letters and Human Sciences,* University of Tehran, Year XXXII, 1994-1995, Consecutive Issues 129-132.

خاطراتی شیرین از دوستی دیرین

محمد خوانساری

از سال ۱۳۴۲ که دوست گرانمایه آقای دکتر کریم مجتهدی در زمرهٔ کادر آموزشی رشتهٔ فلسفهٔ دانشگاه تهران درآمدند به حکم «الأرواحُ جُنودٌ مُجَنَّدَةٌ ما تَعارَفَ مِنها ائتلَف...» در دل خود محبّتی و کششی نسبت به ایشان احساس کردم و این بنای محبت که آن را از موهبت‌های الهی می‌دانم روز به روز استوارتر و پایدارتر شد.

آنچه به‌خصوص مرا شیفتهٔ ایشان کرد، صفای باطن و روح بی‌آلایش، صراحت لهجه و وجدان اخلاقی بیدار ایشان بود.

در آن سال‌های همکاری در رشتهٔ فلسفه که هر دو فراغت بیشتری داشتیم در خارج از دانشگاه نیز با ایشان مصاحبت و معاشرت داشتم و اوقات زیادی با ایشان می‌گذراندم. از حسن قضا در اطاق‌های کوچک که با دیوارهای چوبی از هم جدا می‌شد و در اختیار استادان قرار می‌گرفت، من و ایشان مدت‌ها هم‌اطاق و همدم بودیم.

دو سفر با ایشان به شمال رفتیم. صفای طبیعتِ آن سامان، همراه با صفای طینت ایشان روح‌نواز بود. در یک سفر برادر بنده و خانواده و دختربچه‌های ایشان هم همراه بودند و آنان نیز مجذوب رفتار صمیمی ایشان شده بودند و هنوز از خاطرات شیرین آن سفر یاد می‌کنند.

یک مرتبه هم پیش از انقلاب با ایشان به قم مشرّف شدیم و سه چهار روز در آن شهر مقدّس ـ موطنِ کریمهٔ اهل بیت(ع)ـ ماندیم. هنگام زیارت حال بسیار خوشی در ایشان می‌دیدم حاکی از کمال اخلاص ایشان. دیدم کسی که از هجده سالگی به پاریس رفته و حدود یازده سال در آن شهر وسوسه‌انگیز مانده هیچ خللی در مبانی عقیدتی‌اش وارد نیامده.

چون ایشان علاقه داشتند نحوهٔ تدریس در حوزه را هم از نزدیک ببینند، دو جلسه در درس مرحوم آیت‌الله آقا میرزا هاشم آملی شرکت کردیم. احاطهٔ استاد و حسن تقریر ایشان و حشمت و حرمتی که طلاب برای ایشان قائل بودند، دکتر مجتهدی را سخت تحت تأثیر قرار داد. دو جلسه

هم به درس مرحوم آیت‌الله شهید مطهری حاضر شدیم.

در آن هنگام، مرحوم شهید مطهّری در تهران اقامت داشتند و سرگرم تدریس و تحقیق و تألیف بودند. اما از سال ۱۳۵۴ تا ۱۳۵۷ هفته‌ای دو روز (چهارشنبه و پنج‌شنبه) مرتباً به قم می‌آمدند و تشنگان معرفت را از چشمهٔ فیّاض خود سیراب می‌ساختند. موضوع بحث، مبحث حرکت از کتاب اسفار بود که خوشبختانه به اهتمام انتشارات حکمت از نوار پیاده شده و به چاپ رسیده است. در آن دو جلسه‌ای که ما شرکت کردیم، مطالب بسیار دقیق در سطح عالی در مورد حرکت مطرح بود. طلّابی هم که شرکت می‌کردند، در فلسفه مبتدی نبودند و مقدّمات آن را قبلاً دیده بودند و چه بسا که خود از جملهٔ مدرّسان بودند.

***

آقای دکتر مجتهدی در دوران اقامت یازده سالهٔ خود در فرانسه از بطالت و تن‌آسایی برحذر بوده است. به سائقهٔ ذوق و گرایش شخصی رشتهٔ فلسفه را برگزیده و از محضر استادان بنام فلسفه بهره گرفته و با سرمایه‌ای وافر از فلسفهٔ غرب به ایران بازگشته است. مرحوم دکتر یحیی مهدوی با وجود سخت‌گیری بسیار که در انتخاب کادر آموزشی داشتند ایشان را به سهولت به تدریس فلسفه گماشتند. دکتر مجتهدی هم با اجتهاد و کوشش همچنان به مطالعه و تحقیق ادامه داد تا به‌صورت استادی کارآمد درآمد و در نزد همکاران و دانشجویان از حرمت و محبوبیّتی خاص برخوردار شد.

مرحوم دکتر یحیی مهدوی در حق ایشان عنایتی خاص داشت و به پیشنهادهای ایشان ارج می‌نهاد و شاید اگر ابرام و اصرار ایشان نبود، دکتر مهدوی کتاب مونادولوژی را به دست چاپ نمی‌سپرد.

این کتاب را دکتر مهدوی هنگام دانشجویی در شهر مون پلیه سال تحصیلیِ ۱۹۳۲-۱۹۳۳م. (= ۱۳۱۱-۱۳۱۲ ش) به فارسی برگردانده بود و بسیاری از حواشی شارحان (مانند امیل بوترو و الکس برتراند، هانری لاشلیه) و نیز ترجمهٔ احوال لایب نیتس را هم ترجمه کرده بود اما چون برخی از مترجمان، مونادولوژی را به فارسی ترجمه کردند استاد ما در چاپ ترجمه و شرح خود مردّد بودند و سالیان دراز ترجمهٔ شرح احوال لایب نیتس و متن مونادولوژی و توضیحات و حواشی آن به صورت دستنویس باقی مانده بود.

مرحوم استاد خود می‌نویسند: «دیرینه دوست ارجمند آقای دکتر کریم مجتهدی دوستار فلسفه و تتبّع و صدیق فلسفه در دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه تهران که از وجود این ترجمه از مونادولوژی از دیرباز مستحضر بودند، به دفعات مرا به طبع و انتشار آن تشویق و ترغیب می‌کردند و معاذیرش را با بزرگواری در لفّافه ناموجّه می‌خواندند، و یادآور می‌شدند که برخلاف چهل و اندی سال پیش، اکنون عدهٔ فارغان تحصیل از دوره‌های لیسانس و فوق لیسانس و از آن دو کمتر دورهٔ دکتری در فلسفه و علاقه‌مند به مباحث نظری کم نیست و بیم از تعدّد ترجمهٔ یک اثر به فارسی به‌جا نخواهد بود...» و بدین‌سان، استاد به انتشار این اثر ارزشمند تن دادند.

***

به یمن وجود دکتر مهدوی اشخاصی که برای تدریس درگروه فلسفه انتخاب شده بودند همه استادانی مبرّز و شاخص بودند و رشتهٔ فلسفه در بین همهٔ رشته‌ها امتیازی خاص داشت. وقتی در دفترگروه و در محضر دکتر مهدوی گرد یک میز می‌نشستیم، در جوّی از صفا و صمیمیّت با یکدیگر سخن می‌گفتیم. غیبت و بدگویی و سخریّه را در آن محفل راه نبود (یاد باد آن روزگاران یاد باد). سخن همه دربارهٔ فلسفه بود و حکمت و ادب و نیز دربارهٔ این‌که چه باید کرد که دانشجویان به فلسفه و تفکر فلسفی راغب شوند و جویا و پویا و دوستدار تحقیق و مطالعه باشند. چه باید کرد که حیثیت و حرمت دانشگاه و دانشگاهیان محفوظ بماند و روزافزون باشد.

اکنون چند تن از آن همراهان روی در نقاب خاک کشیده‌اند. خداوند درجاتشان متعالی فرماید و بر توفیق و کرامت بازماندگان بیفزاید، و دوست گرامی من دکتر مجتهدی را در خدمت به ساحت فلسفه موفق و کامروا بدارد.

دکتر مجتهدی، تجلی پیوند سنّت و تجدّد

یوسف نوظهور

۱. مقدمه

نگارش این سطور، صرفاً ادای احترام نسبت به استاد فرزانه‌ای که بیش از چهل سال در راه تعلیم و ترویج تفکر اصیل فلسفی سعی بلیغ کرده، نیست، بلکه بازنمایی گشایش جدیدی در افق اندیشهٔ جدید ایرانی است که اگر به خوبی تبیین گردد، می‌تواند بسیاری از دردهای مزمن فرهنگی ما را درمان کند.

حقیقت این است که در سده‌های اخیر، فرهنگ و تمدن ایرانی ـ اسلامی، برخلاف گذشتهٔ بسیار درخشان خود، دچار نوعی خمودی و رکود گردیده است. در بررسی علل و دلایل این وضع، مباحث فراوانی مطرح شده که این مختصر محل پرداختن بدان‌ها نیست. اما از زمانی که نخبگان و اندیشمندان این مرز و بوم به این رکود و خمودگی فکری و فرهنگی اذعان نموده و «خودآگاهی» پیدا کرده‌اند، همواره در راه غلبه بر آن کوشیده و در مسیر توسعه و تعالی، گام نهاده‌اند.

گرچه تعیین تاریخ دقیقی برای پیدایش این «خودآگاهی» دشوار است ولی با اندکی تسامح می‌توان ایران عهد ناصری و به‌طور کلی دوران قاجار را زمانه‌ای به‌شمار آورد که در آن ـ به‌طور جسته و گریخته ـ مظاهر تجدد و زندگانی جدید، مورد توجه ایرانیان قرار گرفته است. البته تبلور تاریخی آن را قطعاً می‌باید در انقلاب مشروطه جستجو کرد. گروهی آن را در تأسیس نهادهای مدنی جدید همچون مجلس تقنین یا عدالت‌خانه جستجو می‌کردند. برخی به اولویت آموزش و مدارس نوین قائل بودند. عده‌ای به‌دنبال ایجاد ارتش مدرن می‌گشتند و گروهی دیگر گسترش صنعت چاپ و مطبوعات آزاد و مستقل را رکن پیشرفت و توسعه قلمداد می‌نمودند. برخی نیز اصلاح نظام دیوانی یا اقتصادی را وجههٔ همت خود قرار داده و بعضی دیگر به برانداختن فئودالیسم سنتی و نظام ارباب رعیتی دلبسته بودند. با صرف نظر از اینکه اهداف و اغراض سیاسی هرکدام از این طیف‌ها چه بود، می‌توان گفت اغلب آنها یک یا چند مورد از لوازم یا

الزامات تجدد راگمشدهٔ اصلی خود و جامعهٔ ایرانی، تلقی کرده و به‌دنبال یافتن و سازماندهی آن بودند. غافل از اینکه تجدّد، ابتدا می‌باید از دلِ سنّت برآمده و در مقام فکر و اندیشه شکل‌یافته سپس در قالب نظریه‌های مختلف به‌صورت بین‌الاذهانی تعریف و براساس اولویت‌بندی‌های کم‌هزینه و پربازده ـ با تکیه بر عقل جمعی و مشارکت همگانی ـ به منصهٔ ظهور برسد. فرایند تجدد، تدریجی‌الحصول است و هرگونه شتابزدگی در آن نتیجهٔ عکس می‌دهد. براساس آنچه در اینجا آوردیم می‌توان گفت اندیشهٔ تجدد ـ به معنای حقیقی کلمه ـ هنوز در ذهن جامعهٔ ما شکل نگرفته است و آنچه که بعضاً از ذهن و ضمیر روشنفکران این مرز و بوم تراویده، گذشته از اینکه در بسیاری موارد با یکدیگر متناقض و ناسازگار بوده، هیچ‌گاه به عمق وجدان جمعی راه‌نیافته و تبدیل به خودآگاهی عمومی نگردیده است. به گفتهٔ یکی از صاحب‌نظران «تجدد، به‌معنای تفکر دربارهٔ طبیعت و ماهیت دوران جدید و درک مفهومی آن، از اندیشهٔ ما غایب است.»[۱] در جای دیگر، همان نویسنده می‌گوید: «ما علی‌رغم حضور در دوران جدید تاریخ جهانی، از نظر اندیشه از آن غایب بوده‌ایم. معنای این سخن آن است که اگرچه به‌طور کلّی با انقلاب مشروطیت، دوران جدید تاریخ ایران آغاز شده است، اما تجدّد یعنی اندیشهٔ دوران جدید و تفکر در لوازم و الزامات این دوران که می‌توانست حتی پیشتر تا جنبش مشروطه‌خواهی تأسیس شود، امکان‌پذیر نشد.»[۲]

تجدّد، حقیقتاً به‌معنی تجدید حیات، بیداری و خیزش فرهنگی است و در این راه می‌باید هم به سرمایه‌های سنت واقف بود و هم از مزیت‌های نسبی زمان حال آگاهی داشت و در انداختن طرحی نو برای آینده، از هر دوی آنها بهره جست.

سعی نگارنده در این مقاله این است که عمدتاً برپایهٔ آثار قلمی استاد دکتر مجتهدی،[۳] مسألهٔ سنّت و تجدد و لزوم پیوند میان آن دو را از زوایای مختلف مورد امعان نظر قراردهد. اگر تلاش راقم این سطور، توانسته باشد خطوط کلی موضوع مورد بحث را از نظر استاد ترسیم نماید، به هدف اصلی خود راه یافته است. امیدوارم که چنین باشد.

عشق می‌ورزم و امید که این فن شریف　　　چون هنرهای دگر موجب حرمان نشود[۴]

۲. سنّت چیست و تجدد کدام است؟

تعریف سنت و تجدد، سهل و ممتنع است. چه، به‌سادگی می‌توان آنچه را که در عالم انسانی میراث قدما و گذشتگان است «سنّت» و دستاوردهای امروزی بشر را «تجدد» خواند.[5] اما گذشته از اینکه «قدیم» و «جدید» مفاهیمی نسبی هستند، تعریف سنت و تجدد نیز به نحوی به یکدیگر وابسته است و شاید بدون تن‌دادن به نوعی «دور منطقی» نتوان آن دو را تعریف کرد. در اینجا، بی‌آنکه به مباحثی فنی و غیرلازم وارد شویم می‌توانیم به نکته‌ای اشاره کنیم که در روشن‌ساختن مفاهیم مورد بحث مؤثر است. می‌دانیم مردمانی که در مغرب عالم می‌زیستند، از چندین قرن پیش ـ به‌ویژه از عهد رنسانس به این سو ـ حیات تازه‌ای پیدا کردند. این تجدید حیات، شئون مختلف زندگی بشر را درنوردید. عرصهٔ هنر، دین، علم، فلسفه، اخلاق، مدنیت و سیاست و

فرهنگ و... دچار تحولاتی شگرف گردیدند و دنیایی متفاوت از گذشته را برای وی به ارمغان آوردند. البته این تحولات، اصلاً با نوعی برنامه‌ریزی پیشین و سازوکار تعریف شده‌ای صورت نپذیرفت ولی درعین حال، تصادفی هم نبود. بلکه براساس منطقی درونی و نسبتاً هماهنگ با یکدیگر به وقوع پیوست و با مقاومت‌هایی نیز روبرو شد. انسان، هم در عرصهٔ کیهان‌شناسی و هم بر روی این کرهٔ خاکی، فضاها و مناطق بکر و تازه‌ای یافت. با پیشرفت در عرصهٔ علم و فنّاوری، تسلط او بر عالم طبیعت بیشتر شد و با کشف ذخایر زیرزمینی و بسط دانش فنی، انقلابی در صنعت به‌وجود آمد که مسیر تولید کالا و سرمایه را هموار ساخت. زندگی شهرنشینی رونق گرفت و به‌دنبال خود، نهادهای متعدد آموزشی و مدنی و بهداشتی و رفاهی را تأسیس کرد. آموزش و تعلیم و تربیت به تدریج عمومیت بیشتری یافت و انسان‌ها حقوق بیشتری از دولت‌های مدرن خود طلب کردند. در یک کلام، بینش و نگرش آدمیان ـ هم به خود و هم به جهان پیرامون ـ تغییر یافت. آری، انسان وارد «عصر تجدد» شده بود.

ممالک متجدد، با تکیه بر قدرت فنی و نظامی خود، میل بـه گسترش و تـوسعهٔ قـلمرو خویش و دست‌یافتن به ثروت‌های نهفته در مناطق دیگر جهان پیدا کردند و «فرایند استعمار» شکل گرفت.

استاد ضمن اشاره به خوی استعماری غرب؛ جنبه‌ای دیگر از تقابل میان غرب و ایران را نیز گوشزد کرده و می‌نویسد؛ «تقابل میان مسیحیان و مسلمانان هیچ‌گاه صرفاً نظامی و میدانی نبوده است، بلکه علاوه براینکه غربیان سعی می‌کرده‌اند به فنون و علوم موجود در نـزد مسـلمانان دسترسی پیدا کنند،... گاهی به نوعی مبارزهٔ تبلیغاتی بسیار حساب شده دست زده‌اند، که یکی از نادرترین نمونه‌های آن در ترجمهٔ لاتینی کتاب مقدس مسلمانان دیده می‌شود.»[۶] به نظر ایشان در این دوران، غربیان از مسیحیت در جهت نفوذ سیاسی و اقتصادی سود جسته‌اند،[۷] اما ایرانیان چندان به جنبهٔ سیاسی و استعماری مسیحیت توجه نـداشـته و صـرفاً آن را بـه‌عنوان رقـیب اعتقادی دربرابر دین اسلام تلقی کرده و در صدد برملاساختن اشکالات موجود در آن[۸] برآمده‌اند.

جوامعی که به دلایل مختلف از قافلهٔ تجدد عقب مانده بودند، دربرابر قـدرت و درخشش «دنیای جدید» احساس ضعف و حیرت می‌کردند. کار برای این‌گونه جوامع، حقیقتاً بسیار سخت گشته بود.

کشور ما ایران، یکی از این جوامع بود. با ساختاری کاملاً سنتی و ناآشنا با این دنیای پیچیده و مرموز و بسیار نقش! «ایران که در آغاز سدهٔ نوزدهم، فسرده در انجماد قرون با نظامی استبدادی و خسته از جنگ‌های خانگی، به نهایت سستی رسیده بود، با تلاش آمیخته با حیله و قساوت آقامحمدخان قاجار، بار دیگر به وحدت رسید و زیر لوایی یگانه سازمان یافت. اما دیری نپایید که به سرنوشت محتوم خویش که رویارویی با قدرت‌های بالندهٔ اروپایی بود، گرفتار آمـد.»[۹] مسأله‌ای که امروزه تحت عنوان «سنت و تجدد» مطرح می‌شود، در این مواجهه شکل گرفت. ساده‌ترین کاری که ایرانی می‌توانست انجام دهد، این بود که یکی از این دو را به نفع دیگری کنار بگذارد. مثلاً با یادآوری میراث پرافتخار گذشتهٔ خویش، فخر بفروشد و دل خوش کند. اما به

گفتهٔ استاد، «آنچه مهم است آگاهی است والاّ بالیدن به اجداد و نیاکان ناشناخته که گیرم فاضل بوده‌اند، نه فقط منجر به آگاهی نمی‌شود، بلکه آنگاه که باستان‌پرستی به‌صورت شعارهای توخالی رسمی درمی‌آید، خود وسیله‌ای برای تحریف شخصیت و اضمحلال هویت و ذات «ایرانیت» می‌شود. یکی از علائم انحطاط یک قوم، همین افتخارات به مجعولاتی است که دائماً او را نسبت به مسائل واقعی‌اش بیگانه نگه می‌دارد.» [۱۰]

راه دیگری که ایرانی در پیش داشت این بود که با انکار سنت و یا غفلت از آن، عجولانه درصدد پوشیدن لباس تجدد به تن رنجور خویش برآید. اما این نیز چاره‌ساز نبود، «هر نسلی برای شناخت خود به‌ناچار باید دوباره به تاریخ برگردد و برای یافتن خود درواقع آن را بازشناسد... خطوط اصلی چهرهٔ ما تاحدود زیادی در آیینهٔ تاریخ انعکاس می‌یابد و آگاهی واقعی از گذشته به‌معنایی به خودآگاهی، مبدل می‌شود.» [۱۱] بنابراین، شخص غافل از گذشته و سنت، فاقد «خودآگاهی» و سردرگم است و چنین فردی قطعاً نمی‌تواند متجدد گردد. اساساً می‌توان گفت «قطع ارتباط ما با تفکر دوران قدیم، به ضرورت عدم امکان تأسیس تفکر دوران جدید را به دنبال داشت و نتیجهٔ قهری آن بود و... درحقیقت بازگشت به اندیشهٔ دوران قدیم و امکان تأسیس تفکر دوران جدید، دو روی یک سکّه‌اند و این بی‌آن ممکن نیست.» [۱۲]

بنابراین، هیچ‌کدام از دو طریق مذکور، یعنی قربانی‌کردن یکی از این دو سنت و تجدد به پای دیگری، معقول و میسور به نظر نمی‌رسد.

اگر فرآیند ورود به دنیای جدید را تحت عنوان «توسعه» تعریف کنیم، در این صورت با مسائلی همچون انتخاب الگوی توسعه، تعریف شاخص‌ها و اولویت‌ها و از همه مهم‌تر، تعیین محورهای اصلی آن مواجه می‌شویم. توسعه در دنیای غرب، تاحدود زیادی به‌طور ناخودآگاه رخ داد و محور اصلی آن قطعاً اندیشمندان آن دیار بودند. به عبارت دیگر اروپاییان در پی‌ریزی دنیای جدید، الگویی پیش روی خود نداشتند، البته مراد این نیست که از دستاوردهای اقوام دیگر بهره نبردند. ولی در جوامع درحال توسعه، انتخاب الگو و مدخل و محور توسعه، بسیار اساسی بود و کوچک‌ترین خطایی در آن نتایج جبران‌ناپذیری درپی داشت.

۳. فلسفه و مسألهٔ سنت و تجدد

در مطالب پیشین اشاره کردیم که تجدد حقیقی، تحولی است که ابتدا در حوزهٔ تفکر و اندیشه رخ می‌دهد. از دیگرسو، تفکر حقیقی هم قطعاً مبتنی بر ریشه‌های عمیقی در سنت گذشته است. به عبارت دیگر، اندیشه‌ای که نتواند نسبت خود را با سنّت فکری و فرهنگی «بازتعریف» کند، قطعاً توان نوشوندگی و تجدد را نیز از دست خواهد داد. اکنون به این مسأله می‌پردازیم که نسبت اندیشهٔ فلسفی با تجدد چگونه است؟ و در تاریخ معاصر ایران، این نسبت چگونه شکل گرفته است؟

اندیشهٔ فلسفی، به‌طور کلی، آیینهٔ تمام‌نمایی از تعامل سنت و تجدد است. هرچند فکر فلسفی، در بستر زمان و مکان و در شرایط تاریخی نشو و نما می‌یابد، ولی در گذر زمان ـ به

شرط حفظ عنصر نقادی ـ دچار کهنه‌گی و فرسودگی نمی‌گردد. لذا برای اندیشه‌های اصیل فلسفی، نمی‌توان تاریخ مصرف قائل شد! فیلسوفان قدیم و جدید، همواره با یکدیگر درحال گفتگو و تعاطی فکری به سر می‌برند و تاریخ فلسفه نشانگر نحوه و حاصل این گفتگوهاست. بنابراین، همانطور که استاد نیز اشاره کرده هرچند «شناخت فلسفی نسبت به هر شناخت نوع دیگری، به نحوی جنبهٔ ما تأخر دارد و... «انسان فکور» بعد از «انسان سازنده» پدید آمده است»[۱۳] ولی ریشهٔ تجدد را می‌باید در اندیشهٔ فلسفی جستجو کرد. شاید به همین دلیل است که ایشان مسألهٔ آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب را به معنای عمیق کلمه همان مسألهٔ تجدد در ایران دانسته‌اند.[۱۴] البته منظور استاد از آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید این نیست که از لحاظ تاریخی چه موقعی ایرانیان با نام یا آثار فلسفهٔ جدید آشنا شدند بلکه «مسأله این است که از چه موقع یا بهتر است بگوییم از چه دوره‌ای نسبت به خود و نسبت به جهان غیرخود، یعنی غرب، نه فقط نظرگاه جدیدی پیدا کرده‌اند، بلکه براثر برخورد و شناخت آن نسبت به خویشتن نیز وقوف بیشتری کسب کرده‌اند.»[۱۵] از نظر استاد میزان آشنایی ایرانیان در یک و نیم قرن اخیر با فلسفه‌های عصر جدید، بسیار اندک بوده و به اصطلاح تراز چندان مثبتی را نشان نمی‌دهد و حتی می‌توان گفت «یک صدم از آنچه می‌بایستی انجام گیرد، انجام نگرفته است.»[۱۶] درواقع استاد نشان داده‌اند که آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب، هیچ‌گاه اصیل و فائق نبوده بلکه همواره جنبهٔ فرعی و تبعی داشته است. مراد این است که ایرانیان، به‌ویژه در دو سدهٔ اخیر، تجدد را در برخورداری از عوامل فنی و صنعتی و اقتصادی و سیاسی و حتی نظامی، جستجو می‌کرده‌اند نه در اندیشهٔ فلسفی. بدین‌ترتیب از نظر ایشان، نوعی خطا در اولویت‌گذاری برای ورود به تمدن جدید در نزد ایرانیان رخ داده است. ریشهٔ این خطای تاریخی در نوع نگاه به غرب ـ به‌منزلهٔ جوامعی که از لحاظ فنی و صنعتی پیشرفته هستند ـ و طبقه‌بندی جامعهٔ خود ـ تحت عنوان عقب‌مانده از نظر فنی و صنعتی و احیاناً علمی ـ نهفته است. به‌عبارت دیگر، ریشه‌های عمیق‌تر و فرهنگی و نظری دوران جدید از دید ایرانیان طالب تجدد، تا حدود زیادی مغفول مانده است. البته غرض ایشان، تجلیل از فلسفه به‌معنای عام کلمه، به مثابهٔ اصلی‌ترین رکن دنیای جدید نیست و نه حتی تأکید و اصرار بر تقدم فلسفه بر دیگر شئون فرهنگ و تمدن، بلکه تبیین شأن فلسفه در نقد و ارزیابی اولویت‌ها و پرهیز از «تسلیم و تقلید کورکورانه» است.[۱۸] بنابراین از نظر استاد هرچند فلسفه به‌طور مستقیم و آنی نمی‌تواند درجهت توسعه امکانات فنی و اقتصادی کاری انجام دهد ولی «از رهگذر فلسفه و با شناخت نظریه‌های معتبر می‌توان دربارهٔ شرایط واقعی و امکانات اخذ فنون و صنایع و همچنین پیشرفت اقتصادی به تأمل پرداخت و... حداقل در مورد راه‌های انحرافی و وسایل کاذب و دروغین و هدف‌های فریبنده هشیار شد و هشداری داد.»[۱۹] خلاصه اینکه به نظر استاد، اندیشهٔ فلسفی به مقابله با هرگونه سطحی‌اندیشی و قشری‌نگری برخاسته و با ارتقابخشیدن به میزان تعمق و باریک‌اندیشی «در سطوح بالاتر می‌تواند نوعی تعامل میان سنت و تجدد برقرار سازد و نه فقط وسایل سلامت‌سازی تجدد بیمارگونه را فراهم آورد، بلکه حافظ صلابت و صحّت آن هم باشد.»[۲۰]

ممکن است از مطالعهٔ آثار استاد ـ که اغلب به فلسفهٔ دوران جدید تعلق دارد ـ این فکر به ذهن متبادر شود که ایشان به نوعی فلاسفهٔ دوران جدید غرب را با اهمیت‌تر از فلاسفهٔ متقدم مسلمان قلمداد کرده‌اند و این امر با آنچه «تعامل میان سنت و تجدد» نامیدیم تاحدودی مغایر است. اما درواقع نظر استاد این است که شناخت متفکران جدید مغرب‌زمین ـ درست به‌اندازهٔ شناخت فلاسفه اسلامی ـ امری ضروری است، زیرا نه‌تنها سبب می‌شود که سنّت‌های فلسفی و فکری و زیربناهای فرهنگی غرب را بهتر بشناسیم، بلکه شناسایی بهتری از فلاسفهٔ خودمان را نیز به ارمغان می‌آورد. «مسأله اصلاً ترجیح‌دادن فلاسفه غربی به ابن‌سینا و فارابی نیست، بلکه درست برعکس، کوشش برای رسیدن به فهم تازه‌تر و زنده‌تری از گفته‌های آنهاست.»[۲۱]

از نظر استاد می‌توان شاخص تفکر جدید غرب را افکار و اندیشه‌های دکارت دانست، بدون اینکه سهم متفکران بزرگی همچون بیکن انگلیسی یا برونو ایتالیایی، توماس مور انگلیسی و... یا دانشمندان بزرگ دیگری مانند کپرنیک، کپلر و گالیله را ـ که به نظر برخی رودخانهٔ بزرگ علم از مقابل در آنها عبور می‌کرد ـ نادیده گرفت.[۲۲] البته ایشان توجه می‌دهد که عصر جدید ویژگی‌های بسیار پیچیده‌ای دارد و با تکیه بر هرکدام از آنها می‌توان مظهر خاصی برای تجدد در آن عرصه معرفی کرد و نیز «گفتن اینکه دکارت مظهر عصر تجدد است، مستلزم قبول این مطلب نیست که تجدد با دکارت آغاز شده باشد. مسأله تجدد حتی در قرون وسطی (بیشتر از قرن دوازدهم میلادی به بعد) در غرب وجود داشته است.»[۲۴]

دلیل انتخاب دکارت به‌عنوان مظهر عصر تجدد از نظر استاد، نه تلاش وی برای بی‌اعتبار ساختن اندیشهٔ قرون وسطی و نه حتی توجه به علوم جدید است، بلکه «کوشش برای اثبات اعتبار و حقانیت عقلی است که اصالت آن از طریق روشی محرز می‌گردد که خود ملاک تشخیص قدرت عقل است. منظور اینکه در نزد دکارت ضوابط صحّت روش و صلابت عقل باهم حاصل می‌آید.»[۲۵] گویی دکارت، پیشرو استقلال بخشیدن به عقل و ملزم‌ساختن آن به تبعیت از روش درست است و این نکته را می‌توان روح عقل‌گرایی جدید دانست. وحدت‌بخشیدن به روش علوم و تلاش برای آوردن همهٔ آنها تحت لوای ریاضیات و پوشاندن کسوت کمیّت ریاضی بر تن دیگر دانش‌ها، هدف اصلی دکارت بود که به نحوی در اندیشهٔ دوران جدید ریشه دوانده است. همچنین «محقق پیرو دکارت... به جای اینکه عالم را خوار شمارد و یا ما را دعوت به اعراض از آن بکند، به اندازه‌گیری و مهندسی آن می‌پردازد تا بدین‌وسیله آن را مورد بهره‌گیری اصولی قرار دهد.»[۲۶]

نکته مهم دیگری که استاد بر آن تأکید دارند این است که آشنایی با فلسفه‌های جدید، بدون آگاهی از علوم جدید میسر نیست. فلسفه و علم جدید، دست به دست هم داده و دوران جدید غرب را رقم زده‌اند.[۲۷] اگر مسألهٔ اصلی متکلم قرون وسطی، رابطهٔ عقل و وحی بود، اندیشمند دوران جدید در صدد است با تحلیل و ارزیابی ذهن، مرزهای علم جدید راگسترش داده و در این راه تجربه و ریاضیات را به یاری طلبیده و نهایتاً نتایج کاربردی علم را آشکار سازد. «عقربهٔ ذهنی متفکر عصر جدید، برخلاف دیدگاه متکلم قرون وسطی در میان وحی و عقل در نوسان نیست،

بلکه در درجهٔ اول، نظر او معطوف به رابطهٔ علم جدید با امکانات ذهنی فاعل‌شناساست.»[۲۸]

۴. برخی از نخستین چهره‌های متجدد ایرانی

هرگاه بحث از مسألهٔ تجدد در ایران مطرح می‌شود، به ناچار مبحث نخستین پیشگامان و پیش‌آهنگان تجدد را نیز درپی دارد. ذهن با پرسش‌هایی از این قبیل مواجه می‌گردد: نخستین افرادی که اندیشهٔ تجدد را در این مرز وبوم مطرح ساختند چه کسانی بودند؟ تصور آنها از تجدد چه بود؟ و کدام محور یا الگو را برای آن پیشنهاد می‌کردند؟

اگر بخواهیم فهرستی از پیشگامان اندیشهٔ تجدد در ایران ـ از سرآغاز این گفتمان تا به امروز ـ تهیه کنیم، قطعاً نیاز به پژوهش گسترده‌ای در پهنهٔ تاریخ دو سدهٔ اخیر کشورمان خواهیم داشت. چنین پژوهشی گرچه بسیار ارزشمند و راهگشاست ولی هم از حوصلهٔ این مقاله و هم از بضاعت نگارنده بیرون است.[۲۹] غرض نگارنده صرفاً اشاره به برخی آغازگران این فرایند است و لذا بحث مقاله حاضر محدود به برخی از چهره‌های نسل اول فرایند تجدد و ترقی در ایران می‌شود. به‌طور کلی نخستین تلاش‌ها برای پی‌ریزی فرایند تجدد در ایران را می‌توان در سه محور کلی طبقه‌بندی کرد: محور نخست را می‌توان «دورهٔ حیرت» نام نهاده و در این دوره از کسانی همچون میرزا ابوالحسن خان ایلچی و میرزا مصطفی افشار بحث کرد.

محور دوم تحت عنوان «دورهٔ اقتباس و اخذ عملی» شناخته می‌شود که پیشروان آن عباس‌میرزا و میرزا تقی‌خان امیرکبیر هستند. محور سوم، «دورهٔ نظریه‌پردازی سیاسی در باب تجدد» است که چهره‌های معروف آن عبارتند از میرزا ملکم‌خان، آخوندزاده، طالبوف و میرزا یوسف‌خان مستشارالدوله.

۱ـ۴. دورهٔ حیرت

به‌گواهی تاریخ، نخستین کسانی که در دورهٔ جدید پایشان به دیار فرنگ باز شد، از نزدیکان دربار و یا افرادی بودند که به‌عنوان سفارت یا نمایندگی دولتی به ممالک اروپایی اعزام می‌شدند. حالت آنها به کسی می‌مانست که بدون آمادگی قبلی و برخلاف انتظار با منظرهٔ محیرالعقولی روبرو گردد. درخشش و زرق و برق شهرهای اروپایی، دیدگان ایشان را خیره می‌کرد و حاصل آن «حیرتی» بود که سراپای وجودشان را فرامی‌گرفت. بی‌اختیار با نوعی دلباختگی به آنچه در تمدن غرب وجود داشت، می‌نگریستند و آرزو می‌کردند ای کاش کشور آنها نیز به این درجه از پیشرفت و ترقی نایل می‌گشت. کمتر می‌بینیم که اینگونه افراد به مبانی فرهنگی یا نظری تمدن جدید غرب تفطّن پیدا کنند. میرزا ابوالحسن خان ایلچی یکی از همین افراد است. وی از جمله پیشگامانی است که به دیار فرنگ رفته و حاصل مشاهدات خود را در رساله‌ای تحت عنوان «حیرت‌نامه»[۳۰] گرد آورده است. زمان مسافرت او پس از جنگ اول ایران و روس بود. آنچه موجب حیرت و شگفتی میرزا ابوالحسن خان شده، کارخانجات، صنایع نظامی و نحوهٔ زندگی و معیشت مردم انگلستان یا به تعبیر او «انگریز» بوده است. در کلام وی، حقیقتاً نوعی حیرت

موج می‌زند و آرزوی او این است که مردمان کشور ایران نیز به نحوی عقل معاش خود را به‌کار انداخته و به تقلید از فرنگیان زندگی کنند. میرزا مصطفی افشار نیز که به همراه هیأتی به سال ۱۲۴۴ (هـ ق) به روسیه سفر کرده است پس از بازگشت از این سفرِ حدود یازده ماهه، دو عامل را در پیشرفت روسیه مؤثر می‌داند: یکی مسیحیت و دیگری استخدام معلمان خارجی. به عقیدهٔ وی ترقی مردمان روسیه نیز در اثر آموزش اروپاییان حاصل آمده است.[۳۱] سطحی‌نگری و عدم اشراف به مبانی تمدن جدید در گزارش‌هایی از این دست کاملاً مشهود است. «از دیگر سفرنامه‌هایی که در این دوره نوشته شدند و حکایت از حیرت نویسندگان‌شان در برخورد با دنیای جدید داشتند و درنهایت حکم به اقتباس از آن صادر می‌کردند، می‌توان از سفرنامهٔ رضاقلی میرزا نوهٔ فتحعلی‌شاه، روزنامهٔ سفر آجودانباشی (میرزا حسین‌خان آجودانباشی) به قلم میرزا فتاح گرمرودی و نیز سفرنامهٔ میرزا صالح شیرازی نام برد.»[۳۲]

۲ـ۴. دورهٔ اقتباس و اخذ عملی

این دوره با اصلاحات عباس میرزا آغاز گشت. تلاش‌های وی در جهت ایجاد برخی صنایع جدید و نیز اقتباس برخی شیوه‌های نظامی‌گری به‌اندازه‌ای مهم است که برخی او را بنیانگذار نوگرایی در ایران دانسته و گفته‌اند: «دستگاه حکومت نایب‌السلطنه در تبریز، به همت میرزا عیسی قائم مقام، نخستین کانون اصلاح‌طلبانه و تجددخواهانه بود که در ایران شکل گرفت.»[۳۳] به نظر می‌رسد شکست نظامی ایران از روس و نیز دمخوربودن عباس میرزا با کارشناسان نظامی فرانسوی و انگلیسی، سبب گشته است که وی به مقایسه میان ایران و کشورهای پیشرفتهٔ غرب بپردازد و در این قیاس پی به عقب‌ماندگی کشور خود ببرد و سپس برای جبران این عقب‌ماندگی دست به اقداماتی عملی بزند «تغییر نظام سنتی و آیین قشون، ایجاد صنایع نظامی و توپ‌ریزی و تفنگ‌سازی و باروت‌سازی، استخراج معادن، برپاکردن صنعت پنبه‌ریسی، پشم‌ریسی و پارچه‌بافی، ترجمهٔ کتاب‌هایی در زمینهٔ دانش نجوم و ریاضیات و فرستادن شاگردانی به اروپا برای تحصیل علوم جدید، از جملهٔ این اقدامات بود.»[۳۴] عشق و علاقه زایدالوصف عباس میرزا برای ترقی ایران انکارناپذیر است. وی آنگاه که در به ثمررساندن اصلاحات مورد نظرش، ناکام می‌ماند، از سر استیصال و انفعال می‌گفت «اجنبی حرف بزن! بگو چه باید بکنم که ایرانیان را هشیار نمایم.»[۳۵]

قطعاً مهم‌ترین کسی که پس از مرگ عباس‌میرزا، در اندیشهٔ سوق‌دادن ایران به سوی تمدن جدید افتاد، میرزاتقی‌خان امیرکبیر بود. وی با تکیه بر تجاربی که در سفرهای خود به کشورهای مختلف اندوخته بود و نیز براساس وسعت نظری که داشت، درصدد رفع عقب‌ماندگی‌ها و اصلاحات بنیادین برآمد. به اعتقاد وی، اساساً ترقی کشورهای اروپایی به دلیل برخورداری از مؤسسات تعلیم و تربیتی جدید و بهره‌گیری از علوم جدید است. برهمین اساس بود که امیرکبیر به تأسیس «دارالفنون» همت گماشت و به موازات آن گروه‌هایی را برای تحصیل علم جدید روانه اروپا ساخت. از جمله اصلاحات دیگر امیر را، علاوه بر تأسیس دارالفنون، «ایجاد روزنامه،

ترجمهٔ کتاب‌های سودمند، تلقیح آبله، سیاست روشن داخلی و خارجی و ایستادگی دربرابر مطامع و زورگویی بیگانگان و...» دانسته‌اند.[۳۶] متأسفانه ساختار سیاسی بسته و استبدادی کشور، مانع بزرگی بر سر راه اصلاحات امیرکبیر بود و همین امر نهایتاً به عزل و قتل امیرکبیر انجامید.

۳ـ۴. دورهٔ نظریه‌پردازی سیاسی در باب تجدد

پس از امیرکبیر، نسل جدیدی از تجدّدخواهان قدم به عرصهٔ فعالیت نهادند. اینان براساس تجارب گذشته، به انجام برخی اصلاحات دلبسته بودند. از حکومت «قانون» و «آزادی بیان» سخن می‌گفتند و به تدریج مباحثی نظری درخصوص مبانی تجدد و زمینه‌های تحقق آن را مطرح می‌کردند. میرزا ملکم‌خان، پیشرو این گرایش محسوب می‌شود. دربارهٔ احوال و انگیزه‌های شخصی ملکم‌خان نظریه‌های مختلف و بعضاً متعارضی ارائه شده است اما به گفتهٔ استاد «او هرکس بوده باشد، عالم یا جاهل، مؤمن یا ملحد، مسلمان یا عیسوی، وطن‌پرست یا وطن‌فروش، خوش‌نام یا بدنام، تأثیری که از لحاظ تحول افکار در ایران داشته است، انکارناپذیر می‌نماید.»[۳۷]

بی‌تردید این تأثیرگذاری نتیجهٔ وسعت اطلاعات ملکم‌خان از دنیای جدید است. «در میان رجال دورهٔ ناصری، بدون شک هیچ کس به اندازهٔ میرزاملکم خان با اوضاع جهان غرب در نیمهٔ دوم قرن نوزدهم آشنا نبوده است.»[۳۸] برخی انگیزهٔ کسب قدرت و ثروت را در جهت‌گیری‌های فکری ملکم خان مؤثر دانسته‌اند ولی استاد معتقد است: «هرقدر هم نظر شخصی او انتفاعی و توأم با جاه‌طلبی و مال دوستی باشد، باز مجاهده و مبارزهٔ او در برانداختن اختناق و به وجود آوردن تفکری سیاسی که منجر به ریشه‌گرفتن مشروطیت ایران می‌شود، نباید به دست فراموشی سپرد.»[۳۹] به نظر ملکم‌خان علت اصلی عقب‌ماندگی ایران عبارت از این است که در این کشور همواره «عقل بی‌علم به‌کار رفته و همین راه ترقی و پیشرفت را به روی قوم ایرانی بسته است.»[۴۰] درواقع به عقیدهٔ ملکم خان، عقل طبیعی بدون امداد علم کسبی، راه به جایی نمی‌برد. براساس تفسیر استاد، مراد ملکم خان از تقابل میان «عقل و علم» درواقع تقابل میان علوم استدلالی قدیم و علوم تحصّلی جدید است.[۴۱]

از دیدگاه میرزا ملکم‌خان، علت تفوق غرب و اساس ترقی آن دیار، در نظام اجتماعی و سیاسی و به‌عبارت دیگر در آیین تمدن غرب یعنی در «کارخانجات انسانی» آن است.[۴۲] راهکار پیشنهادی او برای غلبه بر عقب‌ماندگی نیز این است که «در درجهٔ اول باید این کارخانه‌های انسان‌سازی را به ایران آورد.»[۴۳] مراد وی از «کارخانه‌های انسان‌سازی» بیشتر علومی همچون حقوق و اقتصاد و... بوده است که روش حکومت مدرن و سازمان بخشیدن به دستگاه‌های حکومتی را ممکن می‌سازند.

چنانکه اشاره کردیم از نظر وی تمدن غرب، یک‌پارچه و به منزله یک کل واحد است، لذا نمی‌توان جزئی از آن را اخذ کرد و جزئی دیگر را فروگذاشت.[۴۴] رمز و راز توسعه و ترقی به نظر

میرزا ملکم‌خان در این چند کلمه نهفته است: «امنیت جانی و مالی، احداث مجلس قوانین، ترتیب دستگاه اجرا، اختیار کلام، اختیار قلم».[۴۵] استاد با اشاره به این بُعد از نظریات میرزا ملکم‌خان، نشانی از اندیشهٔ دموکراسی را در آرای وی مشاهده می‌کند. یکی از مهم‌ترین چالش‌های تجدد در ایران معاصر، مسأله نسبت اسلام و دموکراسی یا به‌طور کلی اسلام و اندیشهٔ ترقی بوده است. به‌نظر استاد، میرزا ملکم‌خان، تحت تأثیر سید جمال‌الدین اسدآبادی به نوعی همگامی میان اسلام و اندیشهٔ ترقی ـ حداقل برای حفظ ظاهر هم که شده ـ اعتقاد داشته است.[۴۶]

به‌طور کلّی فضای ذهنی میرزا ملکم‌خان از نظر استاد چنین توصیف می‌شود: او یکی از پیشروان تحصل‌گرایی و اصالت علم در ایران محسوب می‌شود[۴۷] و از نظر سیاسی و اقتصاد سیاسی نیز او را می‌توان «لیبرال» و معتقد به «آزادی رقابت اقتصادی» دانست[۴۸] و البته نمی‌توان به هیچ‌وجه او را «فیلسوف» و حتی «فلسفه‌دان» به‌شمار آورد.[۴۹]

میرزا فتحعلی آخوندزاده نیز از جمله کسانی است که در باب نحوهٔ ورود به تمدن جدید، نظریه‌پردازی کرده است. به نظر وی تمدن یا «سویلیزاسیون» عبارت است از «به درجهٔ کمال رسیدن در علوم و صنایع... و مهارت پیداکردن در آداب تمدن».[۵۰] راهکار پیشنهادی وی نیز تقلید واقتباس است تا پس از آن نوبت به اجتهاد و استقلال رأی برسد. وی می‌نویسد: «آدم باید مقلد و مقتبس شود و بعد از تکمیل‌یافتن در علوم و فنون به دیگران مجتهد و راهنما گردد.»[۵۱]

البته به نظر وی می‌باید قبل از هر نوع اقتباسی، نوعی «ترقی معنوی» صورت پذیرد که مراد وی از آن تحول فکری و آمادگی ذهنی برای قبول صور تمدن جدید است. در این راه، به نظر آخوندزاده، موانع عمده‌ای وجود دارد که می‌باید برای رفع آنها فکری کرد. از جمله بی‌سوادی و جهل مردم، حکومت خودکامه و باورهای دینی (فناتیزم علما).[۵۲]

گفته شده است که آخوندزاده باورهای دینی را مانع تجدد می‌دانست.[۵۳] اما می‌توان نظر او را به آن دسته از خرافات و زواید در ادیان محدودکرد که امکان هرگونه تعقل و آزاداندیشی را سلب کرده بود. استاد، مؤلفه‌های فکری آخوندزاده را چنین خلاصه کرده‌اند: «ماتریالیسم، اُمانیسم، ساینتیسم، ناسیونالیسم، آزادیخواهی (لیبرالیسم)، تفکیک دین از سیاست، لزوم تغییر خط و الفبای فارسی، لزوم اقتباس و تقلید از غرب در فکر و عمل، وجود تعارض میان اسلام و علم، اسلام و زندگی و...»[۵۴] همچنین استاد، آخوندزاده را نیز همچون میرزا ملکم دارای تفکری تحصّلی و نوعی علم‌گرایی مبتذل معرفی می‌کنند.[۵۵] انتقاد استاد از آخوندزاده به مراتب تندتر از دیگر پیشتازان تجدد است. مثلاً آگاهی وی را از اروپا ودنیای غرب محدود به شهر «تفلیس» و از فیلسوفان جدید اروپا منحصر به «رینان» و جان استوارت میل و هیوم دانسته و معتقدند که وضع چنین شخصی هرچند بی‌شباهت به فیلسوف افلاطونی که بعد از آشنایی با جهان روشنایی به غار بازگشته، نیست ولی اندکی هم شبیه جعفرخان از فرنگ برگشته است.[۵۶]

یکی دیگر از پیشروان تجدد در ایران، عبدالرحیم طالبوف تبریزی است. وی با اظهار تأسف از عقب‌ماندگی ایران، علت‌العلل آن را «فقدان حکومت قانون» معرفی می‌کند و هرگونه پیشرفت

و ترقی در حوزهٔ صنعت و علم و اختراع را منوط به داشتن قانون می‌داند.

آنچه در اندیشه‌های طالبوف تازگی دارد این است که هرچند وی نیز راهکار اخذ و اقتباس امور اساسی تمدن جدید ـ یعنی قانون، علم و صنعت ـ را پیشنهاد می‌کند ولی معتقد است که ایرانیان از غرب «جز علم و صنعت و معلومات مفیده» و «نظم مُلک» چیزی را قبول نکنند.[۵۷] یعنی طالبوف حفظ هویت ایرانی را نیز در کنار اخذ تمدن جدید، توصیه می‌کند.

میرزا یوسف‌خان مستشارالدوله نیز از جمله پیشگامان تجدد ایرانی است. به‌نظر وی برای ورود به عرصهٔ تمدن جدید، ابتدا باید غفلت و بی‌اعتنایی مسلمانان را نسبت به مدنیت جدید درمان کرد. سپس با کنار زدن ظواهر و فرعیات به اساس و پایهٔ مدنیّت دست یافت. به نظر مستشارالدوله، بنیان ترقی غرب در کلمه «قانون» خلاصه شده است و البته این قانون نباید با اصول و مبانی اعتقادی و دینی ناسازگار باشد. او حتی با ذکر برخی از اصول قانون اساسی (سال ۱۷۹۱م) فرانسه، تصریح می‌کند که این مواد کاملاً با احکام اسلامی همخوانی دارد.[۵۸]

۵. نتیجه‌گیری

اگر در پایان این مقاله یک بار دیگر به‌عنوان اصلی آن بازگردیم، می‌توانیم نکاتی را از باب نتیجه‌گیری گوشزد کنیم. آنچه استاد در خصوص مسائل مختلف ـ ازجمله موضوع مورد بحث ـ درطی سالیان متمادی به‌ویژه از دههٔ پنجاه به این سو، نگاشته‌اند، خواه‌ناخواه نشانگر نوعی تحول فکری و ادبی است. این مسأله گرچه امری کاملاً عادی و طبیعی است و خود ایشان نیز بدان اذعان دارند،[۵۹] ولی روح کلی حاکم بر آنها تقریباً یکسان و مشابه است. خطوط اصلی اندیشهٔ استاد را ـ در باب مسأله مورد بحث این مقاله ـ می‌توان در محورهای زیر خلاصه کرد:

۱ـ۵. لزوم آشنایی با افکار جدید

ازنظر استاد، آشنایی با اندیشه‌های جدید برای رشد و تعالی علمی و فرهنگی جامعه ضرورت دارد «به‌شرط آنکه توأم با تأمل و آگاهی و حفظ شخصیت باشد و به قول هگل به صورت «وضع مقابل» درنظر گرفته شود تا «وضع مجامع» حاصل آید، والاّ کار رکود تام خواهد بود و فرهنگ رشد نخواهد کرد و علم هم به دست نخواهد آمد.»[۶۰]

۲ـ۵. از غرب می‌توان درس آموخت، از ایران باستان نیز

«بدون شک ما از غرب و همچنین ایران باستان می‌توانیم مطالب بسیار زیادی بیاموزیم، به‌شرط اینکه صرفاً صلاح آنی بدون بصیرت را پیشهٔ خود نکنیم و قبلاً با واقع‌بینی و تأمل که غیر از سطحی‌اندیشی و ظاهربینی است، نحوهٔ درست این آموزش را به‌دست آورده باشیم.»[۶۱]

۳ـ۵. پشت نکردن به سنت، البته نه دلبستگی عاطفی به آن

از نظر استاد، چنانکه پس از این نیز بازگو خواهیم کرد، حفظ سنت به معنی تغذیه صحیح فکری

از آن است نه دلبستگی عاطفی و غیرعقلانی زیرا دلبستگی عاطفی به سنن گاهی باعث می‌شود آراء و اندیشه‌های جدید به‌عنوان الحاد و بی‌دینی طرد شوند و درنتیجه این امر منجر به گریز از بحث و تقابل افکار شده و آن نیز مآلاً «نه فقط غفلت و رکود ذهن را موجب می‌شود، بلکه قدرت و نیروی غیرموجهی به فکر مخالف میدهد.»[۶۲]

۴ـ۵. نباید اجازه داد سنت به سنگواره تبدیل شود

از نظر استاد، تفکر پویا و نوشونده، همواره سنت را مورد نقد و ارزیابی قرار می‌دهد و اجازه نمی‌دهد که انجماد و سنگواره‌گی آن را فراگیرد. آنچه در موزه‌ها و آثار و ابنیهٔ تاریخی و مهم‌تر از همه در سنت مکتوب برجای مانده باید برای نسل معاصر الهام‌بخش و برانگیزنده باشد تا سرمایه‌های فکری و فرهنگی خود را ارتقا بخشد و در مسیر تولید و نوآوری قرار گیرد. ایشان می‌نویسند: «البته مسلم است که کلاً فکر در سنّت ریشه دارد و از آن تغذیه می‌کند و بدان نیازمند است، ولی این تغذیه و نیازمندی تا موقعی معنای درستی دارد که منجر به رشد فکر شود والّا گویی ما به دست خود و به بهانهٔ حفظ آن چیزی که برای ما عزیز است، هرنوع حیات و نموّی را از آن سلب و آن را عملاً به سنگواره مبدل می‌کنیم.»[۶۳]

۵ـ۵. تفکیک سنت و تجدد کاذب از سنت و تجدد حقیقی

از نظر استاد، اگر سنت را با کهنه‌پرستی و تجدد را در تقلید کورکورانه از مظاهر تمدن جدید خلاصه کنیم به بیراهه رفته‌ایم، زیرا در این‌صورت پیوند میان گذشته و آینده را ناممکن خواهیم ساخت. «سنت کاذب نفی ارزش‌های گذشته و نفی امکانات آتی آنهاست، تجدد کاذب نیز محدودساختن آینده و تحمیل و تعمیم کوته‌بینی به هر نوع آینده واقعی است. به دیگر سخن، تجدد کاذب چیزی جز نفی آینده نیست.»[۶۴]

۶ـ۵. لزوم هماهنگ‌ساختن آرمان تجدد با واقع‌بینی

قطعاً آرمان‌خواهی برای رشد و بالندگی یک ملت ضرورت دارد ولی اگر آرمان‌ها برپایه استعدادهای واقعی جامعه شکل نگرفته باشند، به دلیل عدم امکان تحقق، موجب سرخوردگی و یأس اجتماعی خواهند شد. از نظر استاد «آرمانی که از دل واقع‌بینی نشأت نگیرد، آرمان نیست. به نظر می‌رسد نه فقط ایرانیان، بلکه کشورهای مشابه نیز بدون وقوف به آنچه واقعاً هستند و بدون تأمل در ریشه‌های فرهنگی و تاریخی و امکانات محلی و بومی خود، نمی‌توانند عملاً راه مناسبی برای تحقق آرمان‌های ذهنی خود پیدا کنند و حتی برعکس، هربار با این خطر روبرو خواهند بود که به اسم تجددخواهی و خیراندیشی، راه جدیدی برای بیگانه‌سازی و بهره‌گیری از آنها تعبیه شود و بیش از پیش اسباب عقب‌افتادگی آنها فراهم آید، همان‌طور که از زمان عباس میرزا تا امروز، بارها شاهد آن بوده‌ایم.»[۶۵]

۷ـ۵. ارزیابی کلی استاد از فرایند تجدد در ایران منفی است

به نظر استاد ـ هرچند به این مطلب تصریح نکرده‌اند ـ ذهن ایرانی در اخذ و جذب علم و سیاست و اقتصاد و صنعت و... دوران جدید، دچار نوعی سردرگمی گردیده و همین امر سبب شده است که درمقابل آنها دچار نوعی انفعال شود و درنتیجه، نه‌تنها نتواند به درستی از آنها سود ببرد بلکه هر عنصری از جهان جدید که وارد دنیای وی شده، جنبهٔ تحمیلی پیداکرده است. به نظر ایشان، برای خروج از این حالت انفعال، نیازمند تأمل فلسفی و تلاش برای شناخت علل تاریخی وقایع و مهم‌تر از آن تشخیص جهت حرکت آنها هستیم تا با طراحی امکانات لازم، فکر و اراده را برای گشودن افق‌های آینده، به‌کار اندازیم.[۶۶]

استاد با اینکه در آثار مکتوب خویش، چیزی در این زمینه نگفته‌اند ولی باطناً تـاحدودی لایب نیتسی هستند.[۶۷] منظور این است که روحیهٔ تألیفی و مسالمت‌جویانه دارند، به صلح و وحدت میان ملل و نحل گرایش دارند تا به تخاصم و تقابل میان آنها.

در بحث از سنت و تجدد نیز ایشان به تعامل و پیوند میان سنت و تجدد معتقدند نه به تقابل میان آن دو. از دیدگاه ایشان یکی از رسالت‌های مهم دانشگاه نیز تبیین معنای حقیقی سنت و تجدد و ایجاد بستر مناسب برای تعامل میان آن دو است. تجدد حقیقی برپایه «سنتی اصـیل» شکل می‌گیرد. غفلت تجدد از سنت، آن را بی‌ریشه و ظاهری می‌کند و اِعراض سنت از تجدد، سبب انجماد و رکود آن می‌گردد.

ممکن است با توجه به کلیهٔ مباحث مطرح‌شده در این مقاله با این پرسش مواجه شویم که واقعاً برای تجدد و ترقی ایران عزیز چه باید کرد؟ کدام کار اولویت دارد؟ به‌نظر نگارنده امروز نه باید آتش قهر و خشونت را نسبت به دنیای غرب، شعله‌ور ساخت و نه تسـلیم و حـقارت را دربرابر آن ترویج کرد. این هر دو بیراهه است. بلکه باید ملکهٔ نقد و شجاعت پرسش و تحقیق را در دل و جان جوانان این مرز و بوم آبیاری کرد و پرورد. البته این نقد، قطعاً باید دوسویه باشد. هم سنت و هم تجدد را باید شجاعانه مورد نقد و ارزیابی مستمر قرار داد و مراقب بود که در این راه از مسیر عدل و انصاف خارج نگشت.

همچنین از نظر اجتماعی، تعصبات کور و افراطی راکه به دوران جنینی و خامی اقـوام و فرهنگ‌ها تعلق دارد، باید کنار نهاد و به جای آن خوان تساهل و تسامح را ـ که یکی از مبانی ارتقای فرهنگی در دورهٔ درخشان تمدن اسلامی نیز بوده است ـ گسترد. دانشمندان و اندیشه‌وران را ـ حتی اگر زبان به نقد تلخ بگشایند ـ باید تکریم و تعظیم کرد تا «توسعه برپایهٔ دانایی» شکل گیرد و ریشه دواند. علمای توسعه به حق گفته‌اند که فرایند توسعه و ترقی، امری «درونزا» است و باید همچون چشمه‌ای که بر ذخایر سرشارمتکی است، از درون بجوشد و سرازیر گردد.

ارجاعات

۱. درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشهٔ سیاسی در ایران، سیدجواد طباطبایی، ص ۶.

۲. همان، ص ۲۶.

۳. از این پس، در مقالهٔ حاضر برای رعایت اختصار، صرفاً از واژهٔ «استاد» استفاده خواهم کرد.

۴. دیوان خواجه حافظ شیرازی.
۵. ممکن است منظور از تجدد، نحوهٔ اخذ فنون و صنایع جدید نیز باشد که بدون شک در ذهن ایرانیان دو قرن اخیر ـ خاصه از زمان صفویه به بعد ـ اولویت خاصی داشته است. رجوع شود به: آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب، دکتر کریم مجتهدی، ص ۴.
۶. همان، ص ۲۳.
۷. همان، صص ۴۴ و ۴۹.
۸. همان، ص ۴۵.
۹. زندگی و اندیشه‌های میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله، حجت‌الله اصیل، ص ۶۲.
۱۰. آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب، ص ۱۵۳.
۱۱. همان، ص ۱۴۳.
۱۲. درآمدی فلسفی به تاریخ اندیشهٔ سیاسی در ایران، صص ۲۷ـ۲۶.
۱۳. آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب، ص ۴.
۱۴. همان.
۱۵. همان، ص ۵.
۱۶. همان، ص ۱.
۱۷. همان، ص ۶.
۱۸. همان، ص ۸.
۱۹. همان، صص ۲ـ۱.
۲۰. همان، ص ۱۸.
۲۱. همان، ص ۳.
۲۲. همان، ص ۱۰.
۲۳. همان، ص ۱۱.
۲۴. همان.
۲۵. همان.
۲۶. همان، ص ۱۴.
۲۷. همان، ص ۸.
۲۸. همان، ص ۹ و نیز: فلسفه و غرب، دکتر کریم مجتهدی، ص ۱۷۳.
۲۹. اخیراً برخی از پژوهشگران نسل جدید، به اهمیت این موضوع پی برده و آثار ارزشمندی در این زمینه پدید آورده‌اند. از آن میان می‌توان به دو اثر زیر اشاره کرد:
ـ سرآغاز نواندیشی معاصر، مقصود فراستخواه، شرکت سهامی انتشار، تهران، بی‌تا.
ـ تاریخ علت‌شناسی انحطاط و عقب‌ماندگی ایرانیان و مسلمین، داریوش رحمانیان، موسسهٔ سه علامهٔ دانشگاه تبریز، تبریز، ۱۳۸۲.
۳۰. حیرت‌نامه (سفر ایلچی به لندن)، میرزا ابوالحسن خان ایلچی شیرازی، به کوشش حسن مرسل، مؤسسهٔ فرهنگی رسا، تهران، ۱۳۶۸.
۳۱. مجموعه مقالات همایش بزرگداشت مشروطه، انتشارات ستوده، تبریز، ۱۳۸۳، ص ۳۷۶.
۳۲. همان، ص ۳۷۷.
۳۳. همان، ص ۳۷۹.
۳۴. زندگی و اندیشه‌های میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله، ص ٦٧.
۳۵. همان، ص ٦٨.
۳۶. مجموعه مقالات همایش بزرگداشت مشروطه، ص ۳۷۹. زندگی و اندیشه‌های میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله، ص ۶۸.
۳۷. آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب، ص ۱۵۶.

۳۸. همان، ص ۱۵۷.
۳۹. همان، ص ۱۵۸.
۴۰. همان، ص ۱۶۱.
۴۱. همان، ص ۱۶۳.
۴۲. مجموعه مقالات همایش بزرگداشت مشروطه، ص ۳۸۴.
۴۳. آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب، ص ۱۶۵.
۴۴. مجموعه مقالات همایش بزرگداشت مشروطه، ص ۳۸۴.
۴۵. همان، ص ۳۸۶.
۴۶. آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب، ص ۱۷۳.
۴۷. همان، ص ۱۷۴.
۴۸. همان، ص ۱۷۵.
۴۹. همان، ص ۱۷۹.
۵۰. مجموعه مقالات همایش بزرگداشت مشروطه، ص ۳۸۶.
۵۱. همان، ص ۳۸۷.
۵۲. همان.
۵۳. سرآغاز نواندیشی معاصر، ص ۷۶.
۵۴. آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب، ص ۱۸۴.
۵۵. همان، ص ۱۸۲.
۵۶. همان، ص ۱۹۵.
۵۷. مجموعه مقالات همایش بزرگداشت مشروطه، ص ۳۹۱.
۵۸. همان، ص ۳۹۲.
۵۹. آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب، ص ۱۶.
۶۰. همان، صص ۱۹۷-۱۹۶.
۶۱. همان، ص ۱۵۳.
۶۲. همان، ص ۱۸۳.
۶۳. همان، ص ۲.
۶۴. فلسفه و غرب، ص ۷۰.
۶۵. آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب، ص ۱۱۲.
۶۶. رجوع شود به همان، ص ۱۵.
۶۷. نقل به مضمون از کلاس کارشناسی ارشد ایشان به سال ۱۳۶۸.

منابع و مآخذ

۱. مجتهدی، کریم، آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشهٔ اسلامی، تهران، ۱۳۷۹.
۲. مجتهدی، کریم، فلسفه و غرب، امیرکبیر، تهران، ۱۳۸۰.
۳. طباطبایی، سیدجواد، درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشهٔ سیاسی در ایران، انتشارات کویر، تهران، ۱۳۷۲.
۴. اصیل، حجت‌الله، زندگی و اندیشه‌های میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله، نشر نی، تهران، ۱۳۷۶.
۵. خلفیانی، محرم، «اندیشهٔ تجددخواهی از آغاز جنگ‌های ایران و روس تا انقلاب مشروطه» (در مجموعه مقالات همایش بزرگداشت مشروطه)، انتشارات ستوده، تبریز، ۱۳۸۳.
۶. فراستخواه، مقصود، سرآغاز نواندیشی معاصر، شرکت سهامی انتشار، تهران، بی‌تا.
۷. رحمانیان، داریوش، تاریخ علت‌شناسی انحطاط و عقب‌ماندگی ایرانیان و مسلمین، مؤسسه سه علامه، تبریز، ۱۳۸۲.

دغدغه‌های یک آموزگار فلسفه

محمدمنصور هاشمی

دکتر کریم مجتهدی معلم فلسفه است و مؤلف در آن حوزه.[1] در هر دو کار، تعلیم و تألیف، بسیار جدی. آنها که از نزدیک او را می‌شناسند و خصوصاً کسانی که مثل نویسندهٔ این سطور شاگردش بوده‌اند (و ظاهراً تعدادشان بسیار زیاد هم هست) می‌دانند که شخصیتاً آدمی است جدی و وظیفه‌شناس و وظیفه‌گرا که امور به قول خودش «رخیص» را خوش نمی‌دارد (اگر به تعبیر زیبای احمد شاملو «انسان دشواری وظیفه است»، مجتهدی انسان به تمام معنا است). اما این همهٔ ماجرا نیست. آنچه او را در کار تعلیم و تألیف به‌ویژه جدی می‌کند اهمیتی است که برای موضوع کارش قائل است: فلسفه. ولی صرف گفتن اینکه او فلسفه را ارج می‌گذارد و آن را خیلی مهم می‌داند و جملات شعارگونهٔ دیگری از این قبیل دغدغه‌های فکری و ذهنی او و نسبت‌اش را با فلسفه نشان نمی‌دهد. سهل است، احتمالاً او را به واکنش هم وامی‌دارد که تعصبی نسبت به فلسفه (لفظ فلسفه) نباید داشت و شعار نباید داد و بی‌جهت و مبنا از چیزی تعریف و تجلیل نباید کرد. پس برای راه‌یافتن به دنیای دکتر کریم مجتهدی ـ معلم و مؤلف سخت‌گیر و پی‌گیر فلسفه ـ چه باید کرد؟ به گمان من می‌شود به آثارش رجوع کرد. آثار او البته تخصصی است و آکادمیک. در وهلهٔ اول به نظر نمی‌رسد که در آثار فنی و درسی دربارهٔ کسانی از قبیل دکارت و کانت و هگل، بتوان چیزی از دغدغه‌های شخصی مؤلف یافت. اما اگر کسی این آثار را خوانده باشد می‌داند که چنین نیست.

این کتاب‌ها معمولاً پیشگفتارها و مقدمه‌هایی دارد که سخنان خود مجتهدی است یعنی **همان معلم و مؤلف جدی. سیری در این نوشته‌ها بهترین مدخل برای شناخت / بازشناسی نویسندهٔ آنهاست. نویسنده‌ای که خود را معلم فلسفه می‌داند و این امر را کسر شأن خود نمی‌شمارد.**[2]

نخستین اثر مجتهدی[3] چند بحث کوتاه فلسفی[4] است که فاصله‌ای نسبتاً طولانی با کارهای بعدی او دارد. این کتاب دربرگیرندهٔ مقالاتی است مانند «مقدمه‌ای بر فلسفهٔ علوم»، «وجوه

اختلاف منطق و روانشناسی»، «روانشناسی از نظر ژان پل سارتر»، «مقدمه‌ای بر فلسفهٔ اخلاق» و «هانری برگسن». از عنوان مقالات دغدغه‌های فلسفی مؤلف در آن ایام معلوم می‌شود، مؤلفی که آثار سارتر را تحلیل می‌کند و به روانکاوی توجه دارد و از فروید و هوسرل و پوانکاره و پل والری نام می‌برد. مؤلف این مقالات هنوز در مسیر تحقیقات و تألیفات آتی‌اش قرار نگرفته است، اما یک وجه مشترک اساسی با معلم و مؤلف نامدار آینده دارد: فلسفه را کوچک نمی‌شمارد. کار خود را جدی می‌داند و می‌کوشد از آن دفاع کند:

«فلسفه مشوق واقعی پژوهش علمی و عشق به زندگی است. آنچه فیلسوف می‌داند جنبهٔ جزمی به خود نمی‌گیرد و آنچه او ادعای ندانستن آن می‌کند از شک خودبینانه ناشی نمی‌شود. تواضع برای او جنبهٔ خلق و خوی ندارد، بلکه هنر و فضیلت اوست. فضیلتی که او را جوینده و سالک می‌سازد و منحصراً بدین معناست که او می‌داند که هیچ نمی‌داند.» [5]

«در عصر ما شاید بیش از هر زمان دیگر فیلسوف و به طریق اولی معلم فلسفه باید به خاطر داشته باشد که معلومات او دانش مستقلی را تشکیل نمی‌دهد و او را در واقع جز امانت در تفکر کالایی نیست که به بازار بیاورد. وظیفهٔ او دعوت به تأمل است. تأملی که فرهنگ بشری را به‌وجود آورده است و خود امروز باید از انجماد آن جلوگیری کند ـ وظیفهٔ فیلسوف نشان‌دادن راه نیست بلکه تشویق به ادامهٔ آگاهانهٔ آن است.» [6]

«همین امتیاز فلسفه را کافی است که ما را از اول وادار به این می‌کند که عجولانه قضاوت نکنیم و اندیشهٔ خویش را در افقی وسیع‌تر به کار اندازیم و ذهن خود را از عکس‌برگردان‌های بازاری مصون بداریم.» [7]

از همین اولین مقدمه، علاقه به فلسفه که تواضع و در راه بودن لازمهٔ آن است مشهود است و نیز دغدغهٔ معلمی فلسفه. معلمی که به صراحت از موضوع تعلیمش دفاع می‌کند:

«اگر روزی مناظره یا بحثی راجع به لزوم یا عدم لزوم فلسفه در میان ما پیش آید نگارنده جزو کسانی خواهد بود که به طرفداری از آن برخواهد خاست.» [8]

در آثار بعدی مجتهدی دربارهٔ اینکه فلسفه چیست و چرا اهمیت دارد، توضیحات بیشتری آمده است. در فلسفهٔ نقادی کانت توضیح داده شده است که فلسفه تفکر است و تفکر وجه متعالی وجود آدمی است. تفکر فراتررفتن از عادات فکری است:

«فلسفه نفس و ماهیت سرنوشت آدمی و متعالی‌ترین جنبهٔ فعالیت ارادهٔ اوست. تاریخ فلسفه را همچون صحنهٔ زنده‌ای باید پنداشت که هیچ چیز در آن به معنای متداول کلمه تعلق به گذشته ندارد.»

«هیچ‌یک از «ایسم»ها به تنهایی قادر نیست ما را از تفکر بی‌نیاز سازد. زیرا تفکر ماهیت و هویت ماست و وابستگی مطلق به یکی از «ایسم»ها درواقع عین بداندیشی و سلب هویت ماست. هیچ‌یک از «ایسم»ها بدون توجه به سایرین نه آن چنانکه باید مفهوم می‌شود و نه عمقی ایجاد می‌کند... اگر خواننده‌ای در پی کتابی با عنوان فلسفه باشد که درجهت تأیید مطالبی است که خود او بدون بررسی و تحقیق، جسته و گریخته از منابع مختلف کسب کرده، این نوع مطالعه نیز در واقع مغایر با فرهنگ و خود نوعی تضییق فکر و محدود نگه‌داشتن اندیشه خواهد بود. حتی می‌توان گفت که اقبال خوانندگان

بسیار برای یک اثر فلسفی الزاماً دال بر موفقیت آن نتواند بود. اگر یک اثر خواننده را به تفکر و تعمق سوق ندهد هر اندازه هم بازار آن با رونق باشد باز به خودی خود ناموفق است. این‌گونه کتب همچون کالایی است که در جامعه‌ای مصرفی خواه به علت تبلیغ و خواه به دلیل چشم و هم‌چشمی به فروش می‌رسد، بدون اینکه به راستی نیازی را برطرف سازد و یا بر دانش خواننده چیزی بیفزاید: خصوصیت اصلی یک جامعهٔ مصرفی همین مصرف اشیای بدون مصرف است.» [9]

غرض از فلسفه ورزیدن رد و اثبات‌های سطحی نیست. با اندیشه‌ای سطحی به راحتی می‌توان به نفی و اثبات پرداخت، اما با تعمق از این‌گونه نفی و اثبات‌ها رها خواهیم شد. این تعمق ممکن است علم محصلی را برای موضع‌گیری‌های عجولانه دراختیار ما نگذارد، اما درعوض جهل مرکب ما را به جهل بسیط بدل می‌کند و این خود سرآغاز دانش است. در مقدمهٔ دربارهٔ هگل و فلسفهٔ او برهمین امر تأکید شده است:

«فلسفه یکی از ارکان اصلی فرهنگ بشری است و فهم فلسفی از نفی و یا اثبات افکار حاصل نمی‌شود، «ردیه» و «تقریظ» هیچ‌یک الزاماً به فهم منجر نمی‌شود. فهم فقط درجهت تعمق واقعی و پی‌بردن به درجات و مراتب آگاهی و دانستن درجه و مرتبهٔ آگاهی خود است که احتمالاً به‌دست می‌آید... ساده‌کردن و سهل‌الحصول ساختن افکار یک فیلسوف نه فقط در شناساندن آن فیلسوف کمک نمی‌کند، بلکه احتمال دارد حتی با پیدایش نوعی جهل مرکب نقض غرض شود و عملاً مانعی در فهم درست آن افکار به‌وجود آید. آنچه اصالت یک فلسفه را در مظان خطر قرار می‌دهد، همین جهل مرکب است. اگر از این لحاظ به موضع سقراط توجه کنیم، خواهیم دید او با اینکه جهل را شر می‌داند ولی درواقع بیشتر با جهل مرکب است که به مخالفت می‌پردازد، نه با جهل بسیط. جهل بسیط شر نیست، شاید خیر هم باشد، چون به هر طریق از اعماق آن و از فطرت اولیهٔ بشر است که امید می‌رود به مرور به حقیقت دست یابد.» [10]

جهل بسیط ناکامی در شناخت نیست، بلکه کامیابی است، خودآگاهی نسبت به نادانی است که در سیر تاریخ بشر مسیر حرکت به جانب آگاهی را هموار می‌کند:

«انسان تنها حیوانی است که می‌تواند بداند که نمی‌داند و چون چنین است، زندگانی او به‌جای اینکه، مثل سایر جانداران، سیری بر روی دایرهٔ مسدود و بر خود بسته‌ای باشد، به‌طوری که تحول در آن عین تکرار یکنواخت و حرکت عین سکون باشد، به‌سوی ناشناخته و نامتناهی است؛ انسان تاریخ پیدا می‌کند و اگر بخواهد به ذات ناآرام خود تحقق بخشد، باید این تاریخ را مبدل به مدارج کمال خود سازد.» [11]

فلسفه مجموعه‌ای از الفاظ و عبارات نیست که با حفظ‌کردن آنها بتوان بهره‌ای از آن برد. دانشی نیست که به‌صورت فضل انباشته شود و عنداللزوم نمایش داده شود. فلسفه همان تأمل و تفکر است:

«فقط تعمق بیشتر در نزد خودمان است که ما را تدریجاً مستعد فهم عمق تفکر در نزد انسان می‌تواند بکند والا فلسفه مبدل به مجموعه‌ای از الفاظ خواهد شد که اشخاص یا به‌علت فضل‌فروشی و یا به‌منظور تفنن و وقت‌گذرانی با یکدیگر به مبادلهٔ آنها خواهند پرداخت و از رشد و نمو واقعی

فرهنگی محروم خواهند ماند.»[۱۲]

فلسفه به‌معنای اندیشیدن است که:

«به‌معنای اخص کلمه، آغاز و انجام ندارد.»[۱۳]

در منطق از نظرگاه هگل می‌خوانیم که فلسفه مطالعه و شناخت امکانات ذهن است. این مطالعهٔ مستمر الزاماً به «یابندگی» سطحی‌اندیشان نمی‌انجامد، اما «نفس حقیقت» را در عمل «تابعی از جویندگی می‌کند». بدین‌ترتیب است که می‌توان گفت اهل فلسفه به چیزی دست می‌یابد که به‌واسطهٔ آن

«امکانات بیشتری برای ذهن او فراهم می‌آید و او با پرسش‌ها و نکات جدیدی آشنا می‌شود، به‌نحوی که گویی از ابتدا اصلاً هدف چیزی جز این نبوده و آنچه جستجو می‌شده، نفس همین تعمق بوده است. در فلسفه هیچ‌گاه نزدیکترین راه اصیل‌ترین راه نیست.»[۱۴]

فلسفه بازشناسی عقل است که به شکوفایی آن می‌انجامد یا به عبارت دیگر عین شکوفایی آن است:

«عقل تا خود را با نظر، یعنی با نگاه ارادی مضاعف، محقق و برقرار نسازد و یا در هر صورت سعی در سنجش شناخت خود نکند و نسبت بدان از مرحلهٔ انفعال به مرحلهٔ فعل درنیاید، درحدی نیست که بتواند کاربرد اصلی و شکوفایی ذاتی خود را بروز دهد. فقط بدین ترتیب است که شناخت مبدل به آگاهی می‌شود، یعنی از این رهگذر، هم نسبت به حدود شناخت خود وقوف می‌یابیم و هم نسبت به درجهٔ آگاهی خود هوشیار و بیدار می‌شویم.»[۱۵]

این بازشناسی عین آزادی و آزاداندیشی است:

«فلسفه نه فقط آزادی ذهن بلکه به معنایی عین آزادسازی ذهن است و هر فرهنگی که فاقد این معنی است نه فقط از جنبه‌های منفی خود ناآگاه است، بلکه نسبت به جنبه‌های اصیل و مثبت خود نیز دچار غفلت شده است.»[۱۶]

فلسفه جسارت رویارویی صادقانه با مسائل است، جرأت اندیشیدن است و همت فراتر رفتن از مقبولات و مشهورات:

«فلسفه نفس استمرار تحقیق است، آن هم نه درجهت انباشتن محفوظات بلکه در نفوذ هرچه بیشتر در معقولات. آن نه فقط شهامت رویارویی با مسائل است، بلکه همت مقابله با امور سطحی است، حتی اگر این امور مقبول عامه باشد، زیرا واقع‌بینی نه فقط مستلزم استحلال در امور جزئی و رخدادهای ناپایدار خارجی نیست، بلکه برعکس اشراف و تسلط عقلی بر آنهاست. آنچه ذهن را از فعالیت باز می‌دارد عدم شناخت نیست، بلکه توهم شناخت است.»[۱۷]

نفس فلسفه نشان‌دهندهٔ استقلال ذهن است و فراتررفتن از محدودیت‌های مادی:

«تصور نکنیم... می‌توانیم تفکر را... به‌نحو کامل تابعی از شرایط مادی و فنی زمان بدانیم؛ چه، در آن‌صورت عملاً به نفی تفکر یا در هرصورت به نفی تفکر فلسفی پرداخته‌ایم. تفکر فلسفی هست یا نیست، اگر هست پس مستقل است، یعنی حداقل کوششی است برای نشان‌دادن عدم تابعیت ذهن انسان، حتی اگر انسان در این کوشش موفق هم نباشد، باز صرف این فعالیت در درجات عالی‌تر آن

دلالت بر نوعی استقلال ذهن می‌کند. از طرف دیگر، اگر اصلاً تفکر فلسفی نیست و وجود ندارد، پس در این صورت از چه نوع تابعیتی سخن به میان می‌توان آورد؟
شکی نیست در اینکه هر متفکر و فیلسوفی دربارهٔ وضع فنی و صنعتی عصر خود، که البته نوعی خاص از روابط اجتماعی و سیاسی را نیز همراه دارد، به تفکر می‌پردازد، ولی نفس تفکر را نمی‌توان به‌طور محض انفعالی پنداشت؛ همیشه میان تفکر و موضوع مورد تفکر جدایی وجود دارد و به هر طریق تفکر مستلزم فاصله‌گیری و در نتیجه موضع‌گیری است. از این حیث، افکار یک فیلسوف اگر هم بعینه قابل قبول نباشد، باز در هر صورت درخور تأمل و تعمق بوده و به همین جهت بسیار آموزنده است.»[۱۸]

با این همه اینکه فلسفه عین استقلال و آزادی ذهن است نباید ما را به این تصور ساده‌لوحانه بکشاند که با صرف درون‌نگری و بدون آگاهی از تاریخ اندیشهٔ بشری می‌توانیم بیندیشیم. تفکر در خلاء شکل نمی‌گیرد. فلسفه یکی از تجلی‌های تابناک تاریخ تفکر بشر است و هرکس سودای اندیشیدن در سر دارد ناگزیر باید به این تاریخ رجوع کند و در گفتگوی مدام و محاورهٔ مستمر با آن به اندیشیدن و بازاندیشیدن بپردازد و در این سیر مشارکت و مساهمت یابد. چراکه
«تاریخ فکر از خود فکر جدا نیست.»[۱۹]

پس برای اهل فلسفه صرف تفکر وجود ندارد و تفکر باید با تخصص و تبحر همراه باشد. اندیشهٔ امروز در امتداد اندیشهٔ دیروز معنی می‌یابد و فقط در این‌صورت است که می‌تواند راهی به فردا داشته باشد، پس
«از این لحاظ فیلسوف به سنت فکری گذشته وابسته است و تبحر را برای تعمق خود لازم می‌یابد. او شاید بیش از هر دانشمند دیگر باید از گذشتهٔ کار خود آگاه شود و با هوشیاری پروندهٔ فکری بشر را ورق بزند.»[۲۰]

در این جهت باید همهٔ فلسفه‌ها و فیلسوف‌های بزرگ را شناخت و فارغ از تعصب و پیش‌داوری به همهٔ آنها رجوع کرد. پاسخ قطعی پرسش‌های عمیق بشری را در فلسفه‌ای خاص جستن کم‌همتی و کوتاه‌نظری است:
«شناخت فلسفه‌ای خاص نه فقط ما را بی‌نیاز از فلسفه‌های دیگر نمی‌کند، بلکه برای اینکه در همین فلسفهٔ خاص نیز بتوان تعمق واقعی به‌عمل آورد، باید ملزم به شناخت فلسفه‌های دیگر نیز بود. از این لحاظ، هر فلسفه‌ای نیازمند فلسفهٔ دیگر است و رابطهٔ میان فلسفه‌ها صرفاً رابطهٔ عطف است نه عدم رابطهٔ منفصلهٔ حقیقیه. فیلسوف‌ها متقابلاً به تفکر یکدیگر ارجاع می‌دهند و فقط در این مبادلات و رفت و برگشت‌هاست که ذهن تحرک درونی خود را تأمین می‌کند و عملاً هیچ فلسفه‌ای غایت به حساب نمی‌آید و هر فلسفه‌ای وسیله‌ای برای ایجاد انگیزه در شناخت است، به‌همین سبب در تحقیقات واقعی علمی نیز، عالم واقعی نه فقط نیازمند فلسفه است، بلکه او خود به‌نحوی فیلسوف است.»[۲۱]

همین نگاه تاریخی است که سبب شده است مجتهدی به نسبت فلسفه و تاریخ توجه کند:
«اگر با ادعای واقع‌بینی و یا فقط نظر نسبی به فلسفه نگاه شود، احتمالاً به نوعی تاریخ فلسفه مبدل

خواهد شد و تاریخ نیز اگر فراتر از حوادث جزئی و تصادفی نرود، به‌سهولت معنای دقیقی از خود به‌دست نخواهد داد. منظور این نیست که این دو رشته نواقص یکدیگر را رفع می‌کنند، بلکه منظور بیشتر این است که این دو رشته در هم انعکاس می‌یابند. تأمل فلسفی فقط به نحو قراردادی و به قصد و نیت خاص، خارج از صیرورت قرار می‌گیرد و تاریخ نیز با این‌که در نحوهٔ گذر زمان غور و تفحص می‌کند، در نظرگاه نهایی خود، موضع‌گیری فلسفی‌اش را به‌زحمت می‌تواند پنهان دارد، مگر این‌که به‌منظور اثبات عینیّت تحقیق خود، از ابتدا صریحاً بدان معترف شده باشد.» [۲۲]

و باز توجه به نسبت این دو است که موجب شده او علاوه بر اینکه به تاریخ فلسفه می‌پردازد، به فلسفهٔ تاریخ هم توجه کند و به تدریس و تألیف در این حوزه بپردازد. فلسفهٔ تاریخ برای او پیش‌گویی تاریخ و گمانه‌زنی براساس پیش‌فرض‌ها نیست. مجموعه‌ای از اطلاعات احتمالی نیست، بلکه امری است که

«از طریق آن با وسعت نظر بیشتری مسائل را لحاظ خواهیم کرد و به نام شناخت اجمالی گذشته، اصالت و امکانات ناشناخته آینده را نفی نخواهیم کرد و متوجه خواهیم شد که اگر تاریخ چراغ راه آینده است و به همین دلیل همواره باید بازخوانی شود، درعین حال برای این است که آرمان ما در مورد آینده و اراده‌ای که کوشش دارد آن آرمان را تحقق بخشد، سهمی در فهم دوبارهٔ گذشته دارد. معنای آینده نه فقط براساس گذشته بلکه تاحدودی، معنای گذشته نیز باید باتوجه به آینده فهم شود. فلسفه تاریخ، اگر توجه به گذشته دارد، با این حال درجهت توسع آفاق آینده فعال و درکار است، آینده‌ای که اگر نتیجه گذشته است، با این حال الزاماً به آن محدود نمی‌شود. آینده اگر واقعاً آینده است مبتنی بر عقل و آزادی‌ای است که خداوند به بشر ارزانی داشته است.» [۲۳]

باز همین نگاه تاریخی است که باعث می‌شود او فارغ از تعصب و خودمحوری، دربارهٔ اصطلاحات فلسفی و معادل‌هایی که در فارسی برای آنها برگزیده است، این بصیرت را با خوانندگان در میان گذارد:

«مسألهٔ اصطلاحات درواقع در درجهٔ دوم اهمیت قرار دارد. بالاخره هر لفظ و کلمه‌ای ضرورتاً رابطهٔ ذاتی با معنایی که می‌رساند، ندارد و رابطهٔ آن دو همیشه قراردادی است، با این حال وقتی که این قرارداد سابقهٔ تاریخی طولانی پیدا می‌کند دیگر این خود قرارداد نیست که معنی را می‌رساند، بلکه آن سنت فکری و تاریخی است که دلالت بر معنی می‌کند. از این لحاظ کافی نیست که ما معنای متداول کلمات را بدانیم و تصور کنیم که از افکار یک فیلسوف بزرگ چون هگل سردرآورده‌ایم. آنچه در این موارد شناخت ما را از خطا مصون می‌دارد الزاماً الفاظ و اصطلاحات نیست بلکه تجربه و اطلاعات است.»

«نگارنده از لحاظ اصطلاحاتی که در این نوشته به کار برده است هیچ نوع تعصبی ندارد و امیدوار است با جاافتادن فلسفه‌های عصر جدید، در جامعهٔ فرهنگی ایران، به مرور [بتوان] به اصطلاحات فنی بهتری دست یافت و بیان مطالب دقیق‌تر و رساتر گردد. زیرا درواقع سلیقه هیچ‌یک از ما به‌تنهایی کافی نیست تا بتوان چنان معادلی برای یک اصطلاح فنی فلسفی غرب به کار برد که برای همیشه قابل قبول باشد، بلکه به مرور است که با فهم بهتر فلسفه‌ها، معادل‌ها نیز خودبه‌خود

صحیح‌تر و دقیق‌تر به کار خواهد رفت و زبان فلسفی نوعی استحکام فنی پیدا خواهد کرد.» [۲۴]

اگر تفکر و فلسفه با تاریخ تفکر و فلسفه نسبت جدی دارد، پس هرکس تفکر و فلسفه را به جد می‌گیرد ناگزیر باید به آثار متفکران و فیلسوفان گذشته رجوع کند زیرا:

«تفکر به‌معنای واقعی کلمه فقط موقعی نو است که بی‌ریشه، ابتدا به ساکن و سطحی نباشد. چه بدون شناخت سنت‌های فکری قبلی و افکار استادان بزرگ گذشته ـ بدون اینکه نظر به قبول و یا رد آنها باشد ـ نمی‌توان به هیچ تفکر نویی تحقق داد و عمق و اصالت واقعی آن را تضمین کرد. به‌یقین می‌توان گفت که بدون این نوع تعلیمات، احتمال دارد شخصی ندانسته‌ها را به جای دانسته‌های خویش گرفته باشد و آنچه را که بکر و نو پنداشته، درواقع بسیار متداول و اصلاً فاقد روح و حیات بوده باشد. حتی از این لحاظ می‌توان تصور کرد که در فلسفه و شاید در هر رشتهٔ دیگر نیز، نوآوری یعنی فعلیت بخشیدن به آن چیزی است که تا بدان روز، در سنت به‌صورت بالقوه موجود بوده است، و از این لحاظ فیلسوف واقعی را می‌توان آن کسی به حساب آورد که این گنجینه را در اعماق یافته و به قدرت عقلانی و باتوجه به ابعاد مسائل هم‌عصر خود، آن را از کمون به منصهٔ ظهور رسانده است. فیلسوف واقعی دنباله‌رو سنت است بدون اینکه در اسارت آن باشد؛ او مُمدّ حیات سنت است نه تابع صوری آن.» [۲۵]

اگر حریت و انسانیت را ارج می‌گذاریم، باید با افکار فیلسوفان بزرگ آشنا شویم، آنها هرچند به معنایی درگذشته‌اند اما به معنایی دیگر با ما معاصرند. عصر و دورهٔ ما بازتاب اندیشه‌های آنهاست و آیندهٔ ما درگرو درک آنها:

«افکار فیلسوف بزرگ مظهری از گشایش تفکر انسان و ممدّ استمرار آن و ضامن مقتضیاتی می‌شود که انسانیّت و حریّت را برای انسان مقدور و میسر می‌سازد و این بدان معنی نیست که فیلسوف بزرگ الزاماً راهنما و راهگشاست، جز اینکه این راهنمایی را درجهت برحذر داشتن از خام‌اندیشی بدانیم و آن را دعوت به فرار وی بخوانیم. بنابراین تعریف فلسفه نفس و ماهیت سرنوشت آدمی و متعالی‌ترین جنبهٔ فعالیت ارادهٔ اوست. تاریخ فلسفه را همچون صحنه‌ای زنده باید پنداشت که هیچ چیز در آن به‌معنای متداول کلمه تعلق به گذشته ندارد. افکار فلاسفهٔ بزرگ نه فقط بقایایی از اعتقادات دوره‌های سپری شده نیست، بلکه نشانگر عین فعلیت دائمی افکار و افادهٔ تعارض نحله‌هاست. به همین دلیل فلاسفهٔ بزرگ نه فقط درواقع با ما معاصرند بلکه از جهتی آنها هستند که آیندهٔ ما را می‌سازند و این ماییم که نسبت بدانها در گذشته قرار می‌گیریم.» [۲۶]

احتمالاً همهٔ کسانی که با فلسفه سروکار دارند با افرادی مواجه شده‌اند که از آنها می‌خواسته‌اند مثلاً در پنج دقیقه لُبّ سخنان کانت یا هگل را برایشان توضیح دهند. این افراد بی‌حوصله باید بدانند که:

«شناخت یک فیلسوف محدودکردن افکار او و مؤول‌سازی آنها به چند گفتهٔ متداول تکراری و اکتفاکردن به دانسته‌های قبلی خود در مورد او نیست. نظر فیلسوفان بزرگ گسترده‌تر از آن است که به یکباره و در یک نگاه با چند عبارت خلاصه شود و حکم قطعی در مورد آنها صادر گردد. این نوع متفکران به نحو دائمی ذهن متعالی را گسترش می‌دهند و گویی هربار باید از نو شناخته شوند،

بدون اینکه هیچ‌گاه من حیث‌المجموع مورد قبول و یا رد واقع گردند. آنها همواره دعوت به تأمل و تفکر می‌کنند و به سهولت به «فرمول‌بندی» سطحی ـ اگر بتوان گفت «کپسولی»ـ که در اذهان ضعیف‌البنیه توهم آگاهی ایجاد می‌کند تن درنمی‌دهند.»[۲۷]

فلسفه کوشش برای به‌دست آوردن همین حوصله است، حوصله‌ای که با نظم و استمرار می‌تواند به نتیجهٔ مطلوب بیانجامد. شاگردان دکتر مجتهدی می‌دانند که برای مجتهدیِ معلم فلسفه، کلاس فلسفه یعنی حضور و نظم و استمرار. در حقیقت علاقهٔ مجتهدی به فلسفه و آموزش آن جدا از علاقهٔ او به نفس آموزش نیست. برای او ـ احتمالاً ـ مهمترین وجه اهمیت فلسفه همین جنبهٔ آموزشی آن است:

«فلسفه... در مسائل آموزشی بیشتر از هر رشتهٔ دیگر کاربرد عملی دارد.»[۲۸]

تدریس فلسفه، آموزش عمیق بودن و عمیق‌دیدن است:

«در فلسفه، عمده رهرو بودن است که همیشه در جهت حفظ پیوستگی خود، آهستگی را حفظ می‌نماید. از این لحاظ تدریس فلسفه به نوعی دعوت به سفر مبدل می‌شود و خود مدرس فلسفه، همسفری است که عمیقاً دل به راه بسته و ادامهٔ آن را نه فقط مفید بلکه عقلاً لازم تشخیص داده است.»[۲۹]

دکتر مجتهدی، چنانکه در ادامه خواهد آمد، به فیلسوفان بزرگ کاملاً از جنبهٔ آموزشی علاقه‌مند است و از این لحاظ کوشیده است آنها را مطرح نماید. اما پیش از آنکه به این فیلسوفان بزرگ و نظر مجتهدی دربارهٔ آنها بپردازیم بهتر است در مسألهٔ آموزش کمی بیشتر درنگ کنیم. مجتهدی استاد بسیار منضبط و جدی دانشگاه است، چنانکه حضور یا عدم حضور او در فضای گروه فلسفه تغییر ایجاد می‌کند. حضور او برای دانشجویانش حتی یادآور نوعی نظم نظامی است. او در دانشگاه سلسله مراتب را دقیقاً رعایت می‌کند. جواب سلام دانشجوی سال‌های اول و دوم را می‌دهد. به دانشجوی سال بالاتر کمی گرم‌تر جواب می‌دهد و شاید توصیه‌ای هم بکند از این دست که چرا اینجا ایستاده‌ای، برو کتابخانه کتاب بخوان. از دانشجویان کارشناسی ارشد احوالی هم می‌پرسد و به دانشجویان دکتری مجال اظهار نظر می‌دهد و با آنها گفتگو می‌کند. با فارغ‌التحصیلان هم اگر دانشجوهای خوبی بوده باشند (و دانشجوی خوب هم البته فقط یعنی دانشجوی کوشا و منضبط) کاملاً گرم و دوستانه رفتار می‌کند. اما درهر حال آنقدر جدی است که مهربانی‌اش ـ که بی‌دریغ هم هست ـ نخست به چشم نمی‌آید. در ابتدا چنین به‌نظر می‌رسد که اینها ناشی از خلقیات مجتهدی است، اما در نگاه عمیق‌تر این خلقیات خود مبتنی بر نگرش او نسبت به دانشگاه است. دانشگاه مرکز آموزش است و برای مجتهدی مهمتر از تعلیم و تعلم در دنیا کاری نیست، چراکه «آموزش... یکی از صفات ممیزهٔ حیات است» و «انسان حیات خود را با آموزش آغاز می‌کند.»[۳۰] بی‌جهت نیست که او بخشی از وقت خود را صرف تحقیق دربارهٔ تاریخ دانشگاه‌ها کرده است و حاصل آن مدارس و دانشگاه‌های اسلامی و غربی در قرون وسطی است که با همکاری گروهی از محققان و زیر نظر او فراهم آمده است. در مقدمهٔ این کتاب می‌توان دانشگاه را از نگاه مجتهدی دید:

«اگر دانشگاه افق آرمانی جامعه است، پس مثل هر افقی درعین حالی که میزان وسعت نظر را نشان می‌دهد، حکایت از ناشناخته‌ها دارد یا بهتر است بگوییم نگاه را به مرز میان شناخته‌ها و ناشناخته‌ها می‌کشاند و به همین دلیل دانشگاه به جای اینکه فقط محلی برای جمع‌آوری دانش‌های موجود باشد، میدانی برای بسط وگسترش تحقیق و پژوهش است و این جنبه به‌مراتب بیش از جنبهٔ اول مشخصهٔ آن شمرده می‌شود، به‌نحوی که بدون آن حیاتِ واقعی و پویای دانشگاه زیر سؤال می‌رود و به استقلال آن خدشه وارد می‌آید و از آن فقط نامی باقی می‌ماند که بسیار نزدیک به بدنامی است.

ایراث و ابداع کلاً دو مشخصه‌ای است که یکی بدون دیگری معنای واقعی ندارد و از این رهگذر هر نوع برنامه‌ریزی علمی و فرهنگی در سطح دانشگاه باید باتوجه به امکانات ریشه‌های موجود نسبت به امکانات نوآوری‌های ناموجود باشد، به‌نحوی که بتوان یکی را حافظه و دیگری را اراده تلقی کرد و دانست که بدون این دو نمی‌توان از سلامت روان و از خلاقیت ذهن سخن به میان آورد.

منظور از روحیهٔ علمی حاکم بر دانشگاه چه می‌تواند باشد؟ آیا جز این است که استادان و دانشجویان علاوه بر استقلال ذهنی و اعتماد به نفس و خاصه اراده به انجام وظیفه و قبول تعامل سالم که از شروط لازم به حساب می‌آیند، باید در مورد نتیجهٔ کاری که به عهدهٔ آنها بوده است در خارج از دانشگاه نیز به امکان ارزشیابی دقیق و بی‌غرض، کاملاً ایمان داشته باشند و بدانند که الزاماً سره از ناسره و درست از نادرست، دیر یا زود، تشخیص داده خواهد شد؟ چه در محیط دانشگاه و چه در جای دیگر، روحیهٔ علمی در فرد براساس اعتقاد به وجود عدالت و انصاف علمی در جامعه پدید می‌آید و حتی اگر چنین اعتقادی نباشد، شخصی که روحیهٔ علمی دارد خود سعی می‌کند جامعه را به نحوی از این کمبود آگاه کند و عواملی را در محدودهٔ امکانات خود برملا و آشکار نماید که سلامت فرهنگی جامعه را متزلزل می‌کند و استمرار حیات آن را به خطر می‌اندازد؛ همچنین عنداللزوم با آنها به مقابله پردازد و محیط را برای رشد سالم فرهنگ، مساعد سازد.

دانشگاه واقعی، از این نظرگاه، بدون اینکه به سنت‌های ریشه‌ای خود صدمه‌ای وارد بیاورد، دائماً دایرهٔ شمول امکانات خود را بسط وگسترش می‌دهد تا جایی که گویی بیش‌تر فقط در آیندهٔ احتمالی خود است که می‌تواند خود را بازشناسد و درغیر این صورت، اصلاً آینده‌ای برای آن متصور نمی‌شود. از این لحاظ محیط دانشگاه باید به نحو مستمر حیاتی با نشاط داشته باشد و به همان اندازه‌ای که مفهوم سنت را تداعی می‌کند، مفهوم رکود و انجماد را نیز باید طرد کند و اگر خود را دنباله‌رو می‌خواند، از این حیث است که اراده به فراروی و پیشرفت دارد و اگر در گذشتهٔ خود به تأمل و تفکر می‌پردازد، بدین جهت است که آینده‌سازی را سهل و آسان نمی‌داند و حداقل به این درجه از شعور و آگاهی رسیده است که می‌داند نباید عجولانه گام بردارد.» [۳۱]

و نیز:

«احتمالاً سخن گزافی نیست اگر بگوییم که در مجموعه‌های شهری، دانشگاه فقط بنا و ساختمان نیست و صرفاً با این امر که محل و مکانی را به آن اختصاص دهیم، نیازهای واقعی که جامعه به آن دارد، رفع و برطرف نمی‌شود. دانشگاه را نمی‌توان فقط مرکزی تعلیماتی دانست و طبیعتاً اصالت و

اعتبار آن، درعین حال که نشانگر درجه و مرتبه فرهنگی و علمی جامعه است، عمیقاً حکایت از آرمان و چشم‌اندازی دارد که جامعه برای آیندهٔ خود به تصور درمی‌آورد و حتی اگر آن را در کوتاه‌مدت سهل‌الحصول نداند، باز مادامی که به آن پایبند است و در تحقق آن می‌کوشد، از راه اصلی اعتلای علم و فرهنگ منحرف نشده است.» [۳۲]

او حتی در مسألهٔ آموزش هم از تاریخ فارغ نیست. اگر نسبت به گذشته ـ حتی در امر آموزش ـ جاهل باشیم به‌نوعی نسیان و بیماری جمعی روانی دچار می‌شویم که جلوی فهم درست مسائل و انتخاب راه معقول را می‌گیرد، درنتیجه:

«هر موضعی که نسبت به مسائل فرهنگی و آموزشی داشته باشیم، بی‌نیاز از تحلیل درست تاریخی و بررسیِ سیر تحولی امور برای فهم درست آنها نیستیم، چه از لحاظی فقط با دقت در مسیر حرکتی آنها است که می‌توان ماهیت آنها را دریافت و با نحوهٔ بروز مسائل در ابعاد مختلف آنها آشنا شد و عنداللزوم برای اصلاح و بهبود آموزش ـ خاصه آموزش عالی ـ در مقام چاره‌جویی برآمد.» [۳۳]

انتخاب موضوعات و فیلسوفانی که او دربارهٔ آنها کارکرده است، حاصل جمع نگرش آموزشی و تاریخی اوست، بی‌جهت نیست که می‌بینیم هم دربارهٔ قرون وسطی کتاب نوشته است و هم به تفصیل به دکارت و کانت و هگل و هیدگر پرداخته است.

او به قرون وسطی توجه دارد زیرا از سویی بر آن است که:

«بحث در کم و کیف افکار متفکران و متکلمان قرون وسطی خواه ناخواه بحثی از امکانات و دامنهٔ قلمرو افکار فلاسفهٔ مسلمان نیز می‌باشد، آن هم نه فقط از لحاظ گذشتهٔ تاریخی بلکه... از لحاظ امکانات آتی آنها.» [۳۴]

و برای برقرارساختن نوعی محاوره میان متفکران شرق و غرب توجه به متفکران غربی در دورهٔ قرون وسطی الزامی است.

از سوی دیگر فلسفهٔ عصر جدید بالقوه در بطن تفکر قرون وسطی وجود داشته است. پس به نظر او برای شناخت بهتر فلسفهٔ جدید هم باید فلسفهٔ قرون وسطی را شناخت.

این امر البته بدان معنی نیست که او شکاف عالم جدید و قدیم را نادیده می‌گیرد و به تفاوت بنیادی این دو عالم ـ که در حقیقت تجلی دو نوع نگرش است ـ توجه ندارد. او می‌داند که

«اگر به‌طور کلی عقربه ذهنی متفکر ـ شاید بهتر است بگوییم متکلم ـ قرون وسطی میان وحی و عقل در نوسان است و بعضی از آنها تمایل بیشتری به وحی دارند و بعضی دیگر به عقل توجه می‌کنند، متفکر عصر جدید چون فرانسیس بیکن و خاصه دکارت بیشتر به مقایسه علم جدید با کلام سنتی می‌پردازند و در هر صورت علم جدید به هر نحوی که تلقی شود، برای آنها در درجهٔ اول اهمیت قرار می‌گیرد.» [۳۵]

به عبارت دیگر:

«عقربهٔ ذهنی متفکر عصر جدید، برخلاف دیدگاه متکلم قرون وسطی، صرفاً در میان وحی و عقل در نوسان نیست، بلکه در درجهٔ اول، نظر او معطوف به رابطهٔ علم جدید با امکانات ذهن فاعل شناساست.» [۳۶]

او فرانسیس بیکن و کپرنیک و کپلر و گالیله و کامپانلا و برنو و تامس‌مور و مونتنی و حتی بوریدان را نادیده نمی‌گیرد، اما شاخص‌ترین چهرهٔ این تغییر را دکارت می‌داند که آشنایی با او برای ما ضروری است:

«دکارت اولین متفکر متجدد غرب نیست، ولی در فلسفهٔ او نکاتی است که شاید بتوان با تأمل در آنها و نیز تحلیل آن نکات ـ خاصّه از لحاظ آموزشی ـ با جنبه‌های مختلف تفکر در عصر جدید بهتر آشنا شد و از این لحاظ حتی اگر سهم دکارت در انتقال از قرون وسطی به عصر جدید بسیار کمتر از کسانی باشد که قبلاً نام بردیم ـ که همین‌طور هم هست ـ ولی در عوض متعاطی فلسفه، خاصّه با توجه به آنچه بعداً رخ داده است، در تفکر او میدان مناسب‌تری برای موشکافی و دقت به‌منظور علت‌یابی امور که احتمالاً ارزیابی بعدی آنها را نیز مقدور می‌سازد، می‌تواند به‌دست آورد.»[۳۷]

و

«شاید از لحاظی هیچ فیلسوف عصر جدید به اندازهٔ دکارت، ریشه‌ها و مسائل تفکر جهان غرب را یکجا انعکاس نمی‌دهد و شاید بدون تأمل در فراز و نشیب و زوایای پنهان تفکر او که نهایتاً در عین سادگی بسیار پیچیده و مبهم می‌نماید، نتوان جنبه‌های مختلف فرهنگ غربی را در عصر جدید به نحو اساسی احصا کرد و با آنچه از گذشته همراه دارد و یا آنچه را که به نحو جنینی از آینده خبر می‌دهد آشنا شد.»[۳۸]

علاوه بر دکارت، مجتهدی به کانت هم عنایت جدی داشته است و بهترین مدخل به اندیشهٔ او را در زبان فارسی تألیف کرده است. کانت فیلسوفی است که مجتهدی احتمالاً بیش از هر فیلسوف دیگر در عصر جدید او را مهم می‌شمارد، چراکه:

«فلسفهٔ کانت نشانگر کوشش عقل انسان است برای شناخت محدودیت‌ها و نامحدودیت‌های خود. وقتی در فلسفهٔ کانت سخن از حدود شناسایی انسان براساس عقل نظری مطرح می‌شود نه منظور این است که انسان قابل تحویل به ابعاد مادی خود باشد و نه اینکه بتوان راه او را با بیان نیازهای جسمانی‌اش مسدود کرد. در کل فلسفهٔ کانت به نحوی نشان داده می‌شود که مقیاس انسانی وسیع‌تر از ابعاد جهان طبیعی است و درواقع همین است که طبیعت اصیل انسان و فصل ممیّز او را مشخص می‌سازد. در این فلسفه آنچه از لحاظ نظری برای انسان حاصل نمی‌شود خود حاکی از امکان تعالی اخلاقی و معنوی اوست.»[۳۹]

درکنار فلسفهٔ دکارت و کانت و بیش از آن دو، مجتهدی به فلسفهٔ هگل پرداخته است. حاصل کار تا امروز سه کتاب است: دربارهٔ هگل و فلسفهٔ او، پدیدارشناسی روح برحسب نظر هگل، منطق از نظرگاه هگل. اولی مجموعهٔ مقالاتی است دربارهٔ هگل، دومی روایتی است از کتاب پدیدارشناسی روح هگل براساس کتاب تکوین و ساختار پدیدارشناسی روح هگل اثر ژان هیپولیت و سومی روایت فارسی کتاب‌های علم منطق و بخش منطق دائرةالمعارف علوم فلسفی هگل است. دو کتاب اخیر به‌ویژه کتاب سوم کاملاً تخصصی‌اند. براساس این آثار دکتر کریم مجتهدی را می‌توان هگل‌شناس ایران دانست (هیچ ایرانی دیگری این مقدار تحقیق و تألیف دربارهٔ هگل ندارد). فلسفهٔ هگل نشان‌دهندهٔ بعضی ملاحظات فلسفی مجتهدی است:

«نزد هگل تعینی که از حس و دادهٔ تجربی حاصل می‌شود بلافاصله مورد نفی قرار می‌گیرد و فکر در حرکت ضروری ارتقایی خود از تجربه فراتر می‌رود و بیش از پیش نسبت به تجربه مستقل می‌شود. از طرف دیگر به نظر هگل تعقل و فهم امور فقط با تحلیل انجام نمی‌گیرد و درواقع اصلاً حکم تحلیلی وجود ندارد و هر حکمی خواه‌ناخواه تألیفی است، آن هم به معنای تألیف ضدین. برخلاف نظر دکارت، هگل معتقد است که به جای کوشش برای رسیدن به یک امر بدیهی اولیه، باید رابطهٔ عقلی امور را با یکدیگر درنظر داشت و به جهت عقلی آنها پی‌برد. جزء بر اساس کل فهمیده می‌شود و کل در جزء است که تعین و تحقق عینی می‌یابد؛ در دل تضاد است که احتمالاً حقیقت انضمامی به‌دست می‌آید و در نفس عقل است که حرکت پدیدار می‌شود، پیش می‌رود و مثمرثمر واقع می‌شود.» [۴۰]

و

«گاهی در ضمن مطالعهٔ افکار هگل شخص این احساس را دارد که با افکار یک فیلسوف معین و مشخص روبرو نیست؛ البته با مجموعهٔ افکار فلاسفه مختلف هم روبرو نیست، بلکه ـ اگر بتوان گفت ـ با محض فلسفه و با حدیث نفس آن روبروست. چنین چیزی، حتی اگر توهمی هم بیش نباشد، باز به هر طریق نشانگر قدرت متفکر و احاطهٔ کامل او به مسائل فلسفی و امکان اتخاذ موضع‌گیری‌های متفاوت درقبال آنهاست.» [۴۱]

او حتی به هگل هم که تفکرات او ابعاد سیاسی و عملی مختلفی داشته است از حیث آموزشی می‌نگرد و فلسفهٔ پیچیدهٔ او را وسیلهٔ مناسبی برای آموزش تعمق می‌داند. پدیدارشناسی روح هگل نیز به نظر او از این حیث که مراحل آگاهی انسان و پیشرفت و تعالی فهم و شعور انسانی را نمایش می‌دهد اهمیت دارد:

«یک نظام فلسفی وقتی که به صورت اصیلی عنوان می‌شود، شخص درواقع فقط با یک دستگاه فکری واحد و با مجموعه‌ای از الفاظ و اصطلاحات که البته از اسباب و لوازم راه بوده است آشنا نمی‌شود، بلکه گویی به عالم جدیدی راه پیدا می‌کند و طالب بسط و گسترش فهم و شعور خود می‌گردد و نوعی شوق و عشق به تعمق در او به‌وجود می‌آید. همین عامل حیاتبخش ذهن را که از لحاظی ملاک اصالت حرکت آن نیز است، می‌توان هدیه‌ای دانست که ما در اثر مطالعه افکار فلاسفه بزرگ از آنها دریافت می‌داریم. از این نظرگاه کتاب «پدیدارشناسی روح» هگل نمونهٔ بسیار جالب توجهی است و مسلماً در درجهٔ اول یک بعد آموزشی بسیار اصیلی دارد، زیرا بیانگر مراحل آگاهی انسان و درجات ارتقایی شعور اوست. در ایران، درواقع به همین جنبه از فلسفه هگل توجه زیادی نشده است و کاربرد آموزشی آن به کلی نادیده گرفته شده است. شاید بیشتر با توجه‌دادن به همین جنبه تربیتی و تعلیماتی فلسفهٔ هگل ـ خاصه در حد پدیدارشناسی روح ـ است که می‌توان لزوم شناخت آن را بهتر توجیه کرد و نشان داد که ذهنی که ابعاد وسیع تفکر و پیچ و خم زوایای آن را بررسی می‌کند ـ اگر هم عطش حقیقت‌جویی در او سیراب نشده باشد ـ حداقل گول ابتدایی‌ترین سراب‌ها را نخورده و افق بینش خود را عملاً به مراتب فراتر از آنها برده است. دانستنی‌های انسان حتی اگر محدود تلقی شود، باز میزان و درجهٔ آنها با آگاهی از ندانستنی‌هاست که سنجیده می‌شود.» [۴۲]

با همین ملاحظات است که او تدریس فلسفهٔ هگل را لازم می‌شمارد و به نقد آراء کسانی می‌پردازد که از نفی فلسفهٔ هگل دم می‌زنند و از نقد آن سخن می‌گویند بی‌آنکه آن را به‌درستی خوانده باشند. در ایران گروه‌های مختلفی چنین کرده‌اند که در حقیقت با یکدیگر دعوای سیاسی و ایدئولوژیک داشته‌اند و اساساً به فلسفهٔ هگل به معنی درست کلمه توجهی نداشته‌اند.

به جز هگل، هیدگر نیز درایران به درستی معرفی نشده است و سرنوشت او نیز مانند هگل پیوندخوردن با سیاست وایدئولوژی بوده است. البته برخلاف هگل، هیدگر بیشتر طرفدارانی دارد که فلسفهٔ او را نخوانده‌اند و با آثار او چندان آشنا نیستند اما از تفکر هیدگر دم می‌زنند. چند مقاله و یک کتاب تحقیقی مجتهدی با عنوان دونس اسکوتس و کانت به روایت هیدگر تلاشی است برای طرح و بررسی بعضی آراء فیلسوفی جنجال‌برانگیز، فارغ از جنجال‌ها و به‌نحو آکادمیک. به نظر مجتهدی اهمیت هیدگر در این است که

«در سیر زندگانی خود و در نوشته‌هایی که به فلاسفهٔ مختلف ـ اعم از قدیم یا جدید ـ اختصاص داده است، درواقع به سبک خود با آنها به محاوره برخاسته است. به نظر او محاورهٔ واقعی موقعی برقرار می‌شود که هریک از محاوره‌کنندگان موضع خاصی داشته باشند، چه یک نظر مشترک معمولاً منجر به پرگویی می‌شود. وقتی که اختلاف عمیق و میل شدید برای رفع آن نباشد، انگیزهٔ واقعی برای محاوره ایجاد نمی‌شود.» [۴۳]

اگر کسی دکتر مجتهدی را نشناسد و با آراء و آثار او آشنا نباشد، شاید تصور کند چنین شخص آکادمیکی با تخصص در فلسفهٔ غرب قاعدتاً نباید چندان در بند تاریخ و فرهنگ مادری باشد. اما برای مجتهدی همهٔ آن کارهای آکادمیک و پژوهش‌ها در فلسفهٔ غرب جز برای بارورساختن و دوباره شکوفاکردن درخت فرهنگ در سرزمین مادری نیست. او با چند زبان غربی (فرانسه، آلمانی، انگلیسی و لاتین) آشناست. اما حتی‌المقدور و جز در مواقعی که اصطلاح خاصی را توضیح می‌دهد از کلمات غربی استفاده نمی‌کند. اگر هم کسی از دانشجویان به‌جای کلمات فارسی از واژه‌های غربی استفاده کند واکنش نشان می‌دهد. فلسفه و فرهنگ ایرانی ـ اسلامی را ارج می‌گذارد و نوجویی را فارغ از سنت‌ها و ریشه‌ها بی‌معنی می‌داند. با افزودن این ویژگی به ویژگی‌های قبلی است که می‌توان دریافت چرا او بخشی از عمر خود را به‌صورت جدی به بررسی مواجههٔ ایرانیان با تجدد و فلسفه‌های غرب اختصاص داده است که حاصل آن تا به امروز دو کتاب سید جمال‌الدین اسدآبادی و تفکر جدید و آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب است.

در دیباچهٔ سید جمال‌الدین اسدآبادی و تفکر جدید می‌خوانیم:

«اغلب به شخصیت و افکار سید صرفاً جنبهٔ تاریخی داده شده است، آن‌هم نه بدان معنی که تاریخیت یک شخص می‌تواند عین فعلیت او یا حداقل فعلیت افکار او باشد.» [۴۴]

«آگاهی مردم بدون اینکه با عبارات پیش‌ساخته تغذیه گردد باید با تأمل و تفکر عجین [گردد] و از این رهگذر افزایش یابد و مسائل به‌طور واقعی مطرح شود.» [۴۵]

«محتوای این مقالات [کتاب دربرگیرندهٔ سه مقاله است که دو تا قبل و یکی بعد از انقلاب نوشته شده

است] به‌خوبی گواه آن است که نگارنده نه قبل از انقلاب و نه پس از آن برآن نبوده است که تحقیقات خود را با نظرهای متداول مطابقت دهد.» [۴۶]

پس او سیدجمال و ماجرای مواجههٔ او را با تجدد مطرح می‌کند. به سیدجمال احترام می‌گذارد. مفصل‌ترین گزارش را از مباحثه مکتوب ارنست رنان و سیدجمال به‌دست می‌دهد و با اینهمه هرجا لازم می‌بیند افکار این شخص را ـ که صادق و دردمندش می‌داند ـ نقد می‌کند.

او از سویی دربارهٔ رسالهٔ معروف سیدجمال می‌نویسد:

«رسالهٔ «حقیقت مذهب نیچری و بیان حال نیچریان» اگر واقعاً از لحاظ فلسفی مسأله‌ای را روشن نمی‌کند حداقل روشنگر دوره‌ای از وضع فرهنگی ملل مسلمان در قرن نوزدهم است. این رساله با تمام نقائص آکادمیک و علمی، دلالت بر آگاهی مرد مسلمانی می‌کند که ایمان خود و هم‌کیشان خود را به‌علت دسیسه‌بازی‌های سیاسی ملل غالب غرب در خطر انهدام می‌بیند، خاصه که این‌بار دشمن فقط در مقابل نیست بلکه فساد و نابودی از درون آغاز شده است. بدین‌معنی این رساله لحظه‌ای از صیرورت آگاهی را در نزد مردم مسلمان قرن گذشته تصویر می‌کند و به همین دلیل بدون اینکه محتوای تاریخی آن درست باشد نفس رساله از لحاظ تاریخ عمق و اصالت می‌یابد.» [۴۷]

و از سویی دیگر می‌نویسد:

«نتایجی که سید جمال‌الدین از تاریخ سیاسی بشر و تاریخ فلسفه استنتاج می‌کند بر روی هم سطحی و قابل انتقاد است و اطلاعات تاریخی که در این رساله در اختیار خوانندگان می‌گذارد اغلب نادرست است.» [۴۸]

بنابراین او هم به سیدجمال توجه می‌کند و هم سید احمدخان را شخص صادق و آگاهی می‌داند که دربرابر مواجههٔ ژورنالیستی سیدجمال، مواجهه‌ای آکادمیک‌تر با مسائل دارد.

از سویی تلاش سیدجمال برای مواجههٔ با استعمار و آگاهی‌بخشیدن به مسلمانان را مهم می‌داند و از سوی دیگر نگرش او را نقد می‌کند:

«با سید جمال‌الدین می‌شود موافق بود و گفت که این وضع [یعنی وضع نامطلوب مسلمانان در آن دوره] از عدم روحیهٔ فلسفی ناشی شده است ولی نمی‌توان دیگر پذیرفت که این روحیه باید صرفاً تحصلی آن هم به معنای ابتدایی کلمه که مورد نظر اوست باشد. قبول این قسمت از گفته‌های او نه فقط قبول عجز تفکر و پایان آن است بلکه قبول پایان علوم و عدم توانایی آنهاست. او در زمان خود و شرایط خاص کشورهایی که در آنجا به فعالیت پرداخته بود شاید حق داشت که مطالب را بدین نحو بیان کند ولی پیروان این قسمت از گفته‌های او که شاید گاهی آثار او را هم نخوانده باشند دیگر نمی‌توانند به استناد یک قانون ابتدایی فیزیکی و شیمیایی دوره دبیرستان آثار متفکرینی چون ابن‌سینا و سهروردی را در ایران و یا مثلاً آثار لایبنیز و کی‌یرکگارد را در غرب از گردونهٔ صیرورت فرهنگ انسان دور ریخته تصور کنند. علم اگر بدین‌صورت درآید جهل است. آگاهی اگر بدین‌طریق عمل کند صرف تفتیش است. رسالت فلسفه همیشه دادن همین هشدار بوده و هنوز هم همین است.» [۴۹]

آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب هم دربرگیرندهٔ مقالاتی تاریخی ـ انتقادی است:

«مسیحیت مشخصهٔ فرهنگ غرب»، «مبلغان مسیحی و متکلمان شیعی در عصر جدید»، «فلسفه در ایران دورهٔ صفوی به روایت شاردن، جهانگرد فرانسوی قرن هفدهم میلادی»، «گنجینهٔ لغت از قرن یازدهم هجری: معرفی یکی از قدیمی‌ترین واژه‌نامه‌های زبان فارسی به زبان‌های ایتالیایی و لاتین و فرانسه»، «عباس‌میرزا و مسألهٔ تجدد»، «خاطرات اوژن بوره»، «نخستین ترجمهٔ فارسی گفتار در روش دکارت»، «حسینقلی آقا چهرهٔ متجدد عصر قاجاریه به روایت کنت دوگوبینو»، «میرزا ملکم‌خان و اصول نظری نظام پیشنهادی او»، «میرزا فتحعلی آخوندزاده و فلسفهٔ غرب»، «افضل‌الملک کرمانی مترجم رسالهٔ گفتار»، «قطعاتی چند از یک متن فارسی به قلم افضل‌الملک کرمانی در تفسیر فلسفهٔ دکارت»، «ذکر فلاسفهٔ بزرگ غرب در کتاب بدایع‌الحکم»، «بدیع‌الملک میرزا عمادالدوله و اِولَن فیلسوف فرانسوی»، «آقا علی حکیم مدرس زنوزی و بدیع‌الملک میرزا»، «بدیع‌الملک میرزا و علی‌اکبر مدرس حکمی»، «خانوادهٔ امامقلی میرزا عمادالدوله و پسرش بدیع‌الملک میرزا»، «محمدعلی فروغی و سیر حکمت در اروپا».

در این کتاب با چهرهٔ مضحک متجددمآب ایرانی «حسینقلی آقا» آشنا می‌شویم. در مورد عباس‌میرزا می‌خوانیم که «آرمان‌خواهی بدون واقع‌بینی نه فقط واهی است، بلکه اصلاً شاید آرمان هم نباشد.»[۵۰] دربارهٔ ملکم می‌خوانیم که بعضی گفته‌های او «از نیت واقعی او تجاوز کرده است و در تاریخ معاصر ایران در صدر مشروطیت همچون ندای عدالت و مقدمه‌ای برای برقراری آزادی جلوه‌گر شده است، ولی با گذشت زمان همین گفته‌ها نیز چون فاقد ابعاد اصیل تفکر است امروز تمهیدی برای ایدئولوژی استعمار نو به‌نظر می‌رسد.» چراکه «هر ایدئولوژی وارداتی، صرف نظر از ناحیهٔ آن، خواه‌ناخواه تا وقتی که امکان سنجش و تأمل و تعمق را از انسان سلب می‌کند، در خدمت استعمار نو است.»[۵۱] دربارهٔ آخوندزاده می‌خوانیم که «اگر از ظن خود یار جنبه‌ای از فلسفهٔ غرب شده، شاید کاملاً حق داشته است ناچار آن را برای مبارزه با جهل و نادانی و ظلم و ستم و بیماری و عدم آزادی به‌کار ببندد، ولی آنچه مربوط به نفس این تفکر می‌شود [این است که] او می‌بایستی هنوز خیلی فراگیرد؛ خیلی!»[۵۲] در این کتاب دربارهٔ آشنایی ایرانیان با فلسفهٔ دکارت و ترجمه‌های آثار او و نیز نخستین آشنایی‌های ایرانیان با فلسفه‌های غرب و مواجهه فیلسوفان مسلمان با آن مطالب و مقالاتی آمده است که بسیار درخور توجه است. این تحقیقات چنانکه اشاره شد حاصل جمع توجه مجتهدی به فلسفه، تاریخ و ایران است.

با همین دغدغه‌ها است که او می‌کوشد نشان دهد برای رهایی از غرب‌زدگی باید از غرب‌ستیزی دست کشید و به غرب‌شناسی روی آورد و برای این منظور فلسفه وسیله‌ای مناسب است:

«فیلسوف این حق را همیشه برای خود محفوظ می‌دارد که در حرف‌ها و عبارات رایجی که در افواه می‌افتد و اشخاص شاید بدون بررسی کافی آنها را می‌پذیرند، به غور و تفحص بپردازد و احتمالاً به نتایج و یا حداقل به مسائلی بر بخورد که دیگران بدون تفکر از آنها گذشته‌اند.

یکی از مشخصات مسلم «غرب‌زدگی»، سطحی‌اندیشی و اکتفا نه فقط به «می‌دانم... می‌دانم»های

شتاب‌زده متداول است بلکه علاوهٔ بر آن، ناروا و عقیم تصورکردن هر نوع پژوهش و تأمل اضافی است که این خود نیز عملاً انکار هر نوع آینده برای تفکر انسان به حساب می‌آید. از این لحاظ زدودن و برطرف‌ساختن سطحی‌اندیشی در هر درجه‌ای از درجات که باشد و به هر نحوی که امکان پذیرد نوعی درمان و پادزهری علیه غرب‌زدگی است؛ خاصه اگر آن به‌صورت غرب‌شناسی درآید و ما را با ریشه‌ها و کم و کیف افکار غربیان و مناط اعتبار گفته‌های آنها آشنا کند.»[۵۳]

پرهیز از آراء فیلسوفان و مستشرقان غرب موجب سلامت ما نیست، بلکه اسباب انحطاط ماست. آنها که به نیت حفاظت از فلسفهٔ اسلامی و فرهنگ بومی از مواجهه با افکار و آثار غربیان می‌گریزند باید بدانند که

«پیدایش چنین عقیده‌ای که ناشی از نوعی احتیاط اجتناب‌ناپذیر است، از لحاظ تاریخی قابل توجیه است و موضع چنین افرادی از لحاظ روانشناسی کاملاً قابل فهم می‌باشد. ولی نفی قضاوت دیگری بدون شناخت آن و ردّ نظر غیر، بدون تحلیل دقیق آن، نه فقط دردی را دوا نمی‌کند بلکه می‌تواند در ضمن، دلالت بر نوعی عناد و انانیت نیز داشته باشد که خود صورت دیگری از عدم اعتماد به نفس و ضعف روحی و ترس از ناشناخته را برملا می‌کند و بدون اینکه حیات سنت فکری را تضمین نماید، امکان رشد را از آن سلب می‌نماید و فرهنگ کلی را در انزوا و رکود نگه می‌دارد. کسی که از ترس طوفان وارد دریا نمی‌شود در همان ساحل، وضع مغروق را پیدا می‌کند و ره به جایی نمی‌برد. یک فکر و یا یک نحلهٔ فلسفی اصیل، شیء نیست که بعینه در حفظ و حراست آن کوشیده شود و یا در تنسوخ خانه‌ای قرار گیرد، تا از دسترس دیگران مصون بماند؛ اگر با فکر نتوان خطر کرد و با مسائل ـ از هر نوعی که باشد ـ روبرو شد و با افکار دیگر، به محاوره و مبادله پرداخت، چگونه می‌توان از حیات و معنای فکر، سخن به میان آورد.»[۵۴]

در پایان این سیر در آثار دکتر مجتهدی به نیت کشف دغدغه‌های او بد نیست به نقل بخشی از یکی از نوشته‌های او بپردازیم که در دفاع از فلسفه است. این نقل قول طولانی خواهد بود؛ اما مگر این نوشته به غرضی جز بازخوانی آثار مجتهدی نوشته شده است.

«دربارهٔ این... که فلسفه از لحاظ کمبود و نیاز فنی و اقتصادی در یک کشور، کاری نمی‌تواند انجام دهد. با این حال نخست باید فهمید منظور از «کار» چیست، چه از رهگذر فلسفه و با شناخت نظریه‌های معتبر می‌توان دربارهٔ شرایط واقعی و امکانات اخذ فنون و صنایع و همچنین پیشرفت اقتصادی به تأمل پرداخت و حتی اگر از این رهگذر نتیجهٔ انضمامی و مادی آنی نتوان به‌دست آورد، حداقل می‌توان در مورد راه‌های انحرافی و وسایل کاذب و دروغین و هدف‌های فریبنده هشیار شد و هشداری داد و این خود امری نیست که بتوان تصور کرد کاری بی‌فایده و یا حتی کوچک است.

دوم، مسألهٔ سنت‌هایِ فکریِ داخلی است که به نحوی از انحا مبتنی بر صلابت و عظمت «فضل پدران» ماست. در این مورد هم باید دانست که البته فضل «ایشان» مسلم است، ولی در این استدلال‌ها نیز نوعی ابهام و پیچیدگی وجود دارد که گاهی موجب پیدایش سوء تفاهم‌های ناخواسته و ناآگاهانه می‌شود و در مواردی نیز همچون پوشش برای اَغراض نادرست قرار می‌گیرد. اگر واقعاً منظور این باشد که فارابی و ابن سینا را باید بر فلاسفهٔ عصر جدید غرب ترجیح داد و بیشتر به

تحلیل و شناخت افکار آنها پرداخت و در تحول سنّت‌های فکری آنها تأمل کرد و اوج و حضیض گفته‌های آنها را در آثار متأخران مورد دقت قرار داد و امکان فعلیت و نوسازی تفکر آنها را بررسی کرد و روح و معلومات جوانان را به نحوی پرورش داد که آنها واقعاً طوری با این فلاسفهٔ بزرگ انس و الفت پیدا کنند که با آنها به محاوره درونی بپردازند و آنقدر از اندیشه‌های آنها تغذیه کنند تا اینکه خود به‌معنای اصیل کلمه متبحر و متفکر شوند، البته چنین سخن‌هایی را باید با جان و دل پذیرفت. همچنین باید به کسی که در این راه بر دشواری‌های انکارناپذیر فائق می‌آید و عملاً امکان تحقق نسبی چنین مهمی را فراهم می‌آورد، آفرین‌ها گفت، ولی متأسفانه مسائل غیر از این است و شاید برای واقعیت بخشیدن به آرمانی موجه، بهتر باشد که نخست، به نحو غیرآرمانی، در مشکلات غور و دقت شود و وجوه منفی جریانات نیز مورد شناسایی قرار گیرد، چه بدون این بررسی، آن آرمان جنبهٔ کاذبی خواهد داشت و نه فقط منتهی به تجدید حیات سنت‌های فکری این مرز و بوم نخواهد شد، بلکه احتمال دارد عملاً در جهت ممانعت از آن نیز به کار رود.
البته مسلّم است که کلاً فکر در سنت ریشه دارد و از آن تغذیه می‌کند و بدان نیازمند است، ولی این تغذیه و نیازمندی تا موقعی معنای درستی دارد که منجر به رشد فکر شود و الاّ گویی ما به دست خود و به بهانهٔ حفظ آن چیزی که برای ما عزیز است، هر نوع حیات و نموّی را از آن سلب و آن را عملاً به سنگواره مبدل می‌کنیم که احتمالاً فقط کنجکاوی چند مستشرق را برمی‌انگیزد و وسیلهٔ ارتقای ذهن جوانان ما نمی‌شود. هویت و اصالت هر فرهنگی بستگی به امکان رشد مستمر آن دارد، فرهنگی که این امکان را از خود سلب می‌کند، درواقع نه فقط هویت، بلکه حیات را از خود سلب می‌نماید. از این لحاظ می‌توان فکر کرد که شناخت بهتر و دقیق‌تر سنت‌های فلسفی غرب احتمال دارد، بررسی بهتر و دقیق‌تری از شناخت فلاسفهٔ خودمان را نیز فراهم آورد، همان‌طور که شناخت دقیق اینان خواه‌ناخواه ذهن را متوجه متفکران غربی نیز می‌سازد. درواقع مسأله اصلاً ترجیح‌دادن فلاسفهٔ غربی به ابن‌سینا و فارابی نیست، بلکه درست برعکس، کوشش برای رسیدن به فهم تازه‌تر و زنده‌تری از گفته‌های آنهاست و همین امر شناخت متفکران غربی را لازم می‌سازد، چه دیگر منظور از شناخت افکار آنان نه فقط به‌عنوان «فضل پدران» نیست، بلکه بیشتر در جهت امکان تحقق فضل در «فرزندان» آنهاست.
به هر طریق در مقابله با سطحی‌اندیشی، ایجاد تعمقِ واقعی به‌منظور شناختِ افکار دکارت و کانت، همانقدر لازم است که شناخت ابن‌سینا و فارابی. حتی با توجه به بعضی از مسائل که در جامعهٔ کنونی ما دربارهٔ رابطهٔ دین و علم و فلسفه مطرح می‌شود، شاید تاحدودی نیز بتوان از لحاظی اولویت را به شناخت افکار فلاسفهٔ غرب در عصر جدید داد، چه بیشتر در نزد آنهاست که نحوهٔ برخورد سنت‌ها با کشفیات علمی و صنعتی و کلاً با ضروریات عصر جدید دیده می‌شود و احتمال دارد بررسی این موقعیت‌ها و مقایسه‌های اجتناب‌ناپذیری که به‌دنبال آن پدید می‌آید، آگاهی بیشتری در ما نسبت به مسائل کنونی خودمان نیز به‌وجود آورد.»[۵۵]

بر اساس سیر مختصری که در نوشته‌های دکتر کریم مجتهدی داشتیم باید کم و بیش دغدغه‌های آموزگار فلسفهٔ ما روشن شده باشد. عمداً نمی‌گویم استاد چون تعبیر مستعمل

تشریفاتی‌ای است که در بهترین صورت بیشتر تبحر را می‌رساند تا آموزش را. من البته نمی‌خواهم و نمی‌توانم آموزگارمان را مطلق کنم و آثار او را عاری از کم و کاست بدانم. به کلاس‌ها و کتاب‌های دکتر مجتهدی حتماً می‌شود انتقاد کرد. اتفاقاً این ماجرا را به‌خاطر دارم که یک بار یکی از مقالات خود را (که اکنون نخستین مقالهٔ کتاب فلسفه و غرب است) در کلاس به دانشجویان دادند تا بخوانند و نظرشان را هم دربارهٔ آن بنویسند. من چیزکی در نقد مقاله نوشتم و به‌عنوان تکلیف درسی به ایشان دادم. جالب بود که برای همان نقد از جانب ایشان سر کلاس رسماً تشویق شدم. اختلاف نظر و روش و نیز اختلاف سلیقه و خلق و خو کاملاً طبیعی است. بحث و تبادل نظر و نقد و بازبینی و ارزیابی هم بسیار مفید است. اما به‌رغم هر نقد و اختلاف نظری هیچ‌کس نمی‌تواند منکر «اصالت» دکتر مجتهدی شود. اصالت آموزگاری که کارش را جدی می‌گیرد ، واقعاً فلسفهٔ غرب درس می‌دهد، و با نگاه تاریخی به فلسفه در حقیقت ما را متوجه انسانیت، آزادی و آزادگی و عقلانیت می‌کند. این سه تا آنجا که من می‌فهمم غایتی است که کلاس‌ها و کتاب‌های مجتهدی ترسیم می‌کند.

گمان می‌کنم بی‌فایده نیست اگر آخرین بخش این نوشته، اولین خاطره‌ام از دکتر مجتهدی باشد. در پایان اولین جلسهٔ درس «فلسفهٔ قرون وسطی» در دورهٔ کارشناسی به سراغ دکتر مجتهدی رفتم که هنوز پشت میز ایستاده بود تا به سؤالات پاسخ دهد (دکتر مجتهدی همیشه ایستاده درس می‌دهد و تا جایی که من به یاد دارم سر کلاس اصلاً نمی‌نشیند). دربارهٔ نسبت مسیحیت و فلسفه و کلاً دین و فلسفه سؤال کردم و گفتم که آیا اساساً می‌توان گفت «فلسفهٔ مسیحی» معنی دارد. پاسخ مجتهدی که با لبخند معنی‌داری همراه شد این بود که تازه جلسهٔ اول است. هزار سال تاریخ را در این نیم‌سال می‌خواهیم بخوانیم، صبر کن. (جالب اینکه بعدها فهمیدم مجتهدی خودش هم به این مسأله توجه داشته و دارد و احتمالاً با این سؤال همدلی داشته است.) جوانک مغروری که آن روز براساس مطالعات خارج از کلاس‌اش در ایام مدرسه و سال اول دانشگاه به‌گمان خود سؤال اساسی و اندیشه‌سوزی را طرح کرده بود و می‌خواست با اشاره به نظر هیدگر دربارهٔ نسبت فلسفه و مسیحیت، خیلی سریع به این نتیجه برسد که نه فقط فلسفهٔ مسیحی قرون وسطی بلکه فلسفهٔ اسلامی نیز به کلی بی‌معناست از این جواب چندان خوشش نیامد. اما هنوز به نیمهٔ آن نیم‌سال نرسیده بود که فهمید با صبر و شکیبایی و ممارست و اطلاعات هر سؤال و جوابی می‌تواند عمیق‌تر از آنچه در وهلهٔ اول به نظر می‌رسد، طرح شود. دست کم برای من تعلیم درست همین یک درس که با تدریس جدی فلسفهٔ قرون وسطی همراه بود کافی است تا همیشه دکتر کریم مجتهدی را آموزگار عزیز خود بدانم.

یادداشت‌ها و ارجاعات

۱. در این نوشته از افعال جمع و القاب استفاده نکرده‌ام. گمان نمی‌کنم لازم باشد توضیح بدهم که این امر صرفاً برای رعایت «ضرورت‌های نگارش» بوده است وگرنه روشن است که ایشان استاد من بوده‌اند و هستند.

۲. ر.ک. کریم مجتهدی، پدیدارشناسی روح برحسب نظر هگل، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۱، ص ۲۱.

۳. منظور آثار فارسی است.
۴. کریم مجتهدی، چند بحث کوتاه فلسفی، تهران، انتشارات ابوریحان، ۱۳۴۸.
۵. همان، ص ۶.
۶. همان، ص ۵-۶.
۷. همان، ص ۵.
۸. همان، ص ۸.
۹. کریم مجتهدی، فلسفهٔ نقادی کانت، تهران، امیرکبیر، ص ۷-۸.
۱۰. کریم مجتهدی، دربارهٔ هگل و فلسفهٔ او، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۰، ص ۱۱.
۱۱. مجتهدی، پدیدارشناسی...، ص ۱۹.
۱۲. کریم مجتهدی، نگاهی به فلسفه‌های جدید و معاصر در جهان غرب، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۳، ص ۸.
۱۳. کریم مجتهدی، دونس اسکوتس و کانت به روایت هیدگر، تهران، سروش، ۱۳۷۶، ص ۱۱.
۱۴. کریم مجتهدی، منطق از نظرگاه هگل، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی ۱۳۷۷، ص ۱.
۱۵. کریم مجتهدی، آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشهٔ اسلامی و مؤسسهٔ مطالعات تاریخ معاصر ایران، ۱۳۷۹، ص ۵.
۱۶. کریم مجتهدی، فلسفه و غرب، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۰، ص ۸.
۱۷. همان، ص ۱۱.
۱۸. همان، ص ۱۲-۱۳.
۱۹. مجتهدی، نگاهی به...، ص ۸.
۲۰. مجتهدی، فلسفه و غرب، ص ۱۳.
۲۱. همان، ص ۱۰.
۲۲. کریم مجتهدی، فلسفهٔ تاریخ، تهران، سروش، ۱۳۸۱، ص ۱.
۲۳. همان، ص ۱۸۲.
۲۴. مجتهدی، پدیدارشناسی...، ص ۲۳.
۲۵. همان، ص ۹.
۲۶. مجتهدی، فلسفهٔ نقادی...، ص ۷.
۲۷. کریم مجتهدی، دکارت و فلسفهٔ او، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۲، ص ۸-۹.
۲۸. مجتهدی، فلسفه و غرب، ص ۹.
۲۹. مجتهدی، دکارت و...، ص ۸.
۳۰. مدارس و دانشگاه‌های اسلامی و غربی در قرون وسطی، زیر نظر کریم مجتهدی، با همکاری حسین کلباسی، عبدالرزاق حسامی‌فر، حمید طالب‌زاده، محمد ایلخانی و سارا ایلخانی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۹، ص ۱.
۳۱. همان، ص ۱۲-۱۳.
۳۲. همان، ص ۱۱.
۳۳. همان، ص ۶.
۳۴. کریم مجتهدی، فلسفهٔ قرون وسطی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۵، ص ۹.
۳۵. مجتهدی، دکارت و...، ص ۱۰.
۳۶. مجتهدی، آشنایی...، ص ۹.
۳۷. همان، ص ۱۱.
۳۸. مجتهدی، دکارت و...، ص ۹.
۳۹. مجتهدی، فلسفهٔ نقادی...، ص ۹.

۴۰. مجتهدی، دربارهٔ هگل و...، ص ۱۰.
۴۱. مجتهدی، پدیدارشناسی...، ص ۱۱.
۴۲. همان، ص ۱۰.
۴۳. مجتهدی، دونس اسکوتس و...، ص ۸.
۴۴. کریم مجتهدی، سید جمال‌الدین اسدآبادی و تفکر جدید، تهران، نشر تاریخ ایران، ۱۳۶۳، ص ۹.
۴۵. همان، ص ۱۱.
۴۶. همان، ص ۱۲.
۴۷. همان، ص ۴۸.
۴۸. همان، ص ۴۵.
۴۹. همان، ص ۳۱.
۵۰. مجتهدی، آشنایی...، ص ۱۱۲.
۵۱. همان، ص ۱۷۹.
۵۲. همان، ص ۲۰۰.
۵۳. مجتهدی، نگاهی به...، ص ۷.
۵۴. هانری کربن، مقدمه بر المشاعر صدرالمتألهین شیرازی، ترجمه و پیشگفتار کریم مجتهدی، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱، ص ۱.
۵۵. مجتهدی، آشنایی...، ص ۱-۳.

در بارهٔ ریچارد رُرتی

نوشتهٔ ریچارد شوسترمن
ترجمهٔ عبدالحسین آذرنگ

اشارت: استاد کریم مجتهدی یکی از بارزترین مصداق‌های استاد شرافتمند و شرافت استادی است. در روزگاری که وجدان کار، نظم، انضباط و دلبستگی به کار و وظیفه، از سوی خیل عظیم هدف‌ستیزان، فرومایگانِ فرامرتبه و ابن‌الوقتانِ آینده‌ناشناس به استهزا گرفته می‌شود، استاد کریم مجتهدی انتقال مجدّانهٔ دانسته‌ها را به دانشجویان، برترین وظیفهٔ استادی خود قرار داده است. به احترام روش و منش او، ترجمهٔ این مقاله به جشن‌نامهٔ او تقدیم می‌شود.
ریچارد شوسترمن،(۱) نویسندهٔ این مقاله، از برجستگان فلسفه در عصر ماست. او فلسفه آموختهٔ دانشگاه آکسفورد، استاد فلسفه در دانشگاه‌های آمریکا و فرانسه، مدیر برنامهٔ یونسکو در زمینهٔ فرهنگ شهری و از صاحب‌نظران فلسفهٔ معاصر امریکایی و اروپایی است. در فلسفه صاحب تألیفاتی است و از دوستداران اندیشهٔ ریچارد رُرتی به‌شمار می‌آید.

ریچارد رُرتی(۲) (زادهٔ ۱۹۳۱ م / ۱۳۱۰ ش) شاید تأثیرگذارترین فیلسوف معاصر امریکا در قلمرو نظریهٔ ادبی باشد. پس از تربیت و فعالیت طولانی‌مدت در سنت فلسفهٔ تحلیلی، فلسفه‌ای که در آن به لحاظ اثرش در زمینهٔ فلسفهٔ ذهن و زبان، از احترام بسیار برخوردار بود، به سبب نظریهٔ ادبیش اهمیت یافت، زیرا او سنت را زیر پا نهاد تا به پراگماتیسمِ نو روی آورد که راه آن در بسیاری مسائل اساسی از نظریهٔ معاصر اروپایی دور می‌شود. ضد ذات‌گرایی، ضد مبناگرایی، تاریخ اندیشهٔ بشر و «حقیقت» (صدق) و جنبهٔ به‌ناچار هرمنوتیکی و زبان‌شناختی تجربه، شاید از جملهٔ مهمترینِ آن مسائل است. قرائت‌های همدلانهٔ رُرتی از مارتین هیدگر، هانس گئورگ گادامر، ژاک دریدا، ژان ـ فرانسوا لیوتار، یورگن هابرماس، و میشل فوکو، در ایجاد گفتگوی پربار

---

1. Richard Shusterman.

۲. Richard Rorty، نام او را در نوشته‌های فارسی معمولاً با واو (رورتی) می‌نویسند. باتوجه به امکانات حروف‌نگاری رایانه‌ای و استفاده از حرکات در کلمات، مشکلی که در حروفچینی دستی به سادگی قابل حل نبود، خوب است که حرکت پیش (ضمه) با «واو» نشان داده نشود ـ م.

میان سنت‌های اروپایی و انگلیسی ـ امریکایی و نیز میان فلسفه و نظریهٔ ادبی بسیار مؤثر بوده است.

توجه ررتی به زبان به‌عنوان هستهٔ بنیادین همهٔ تجربه‌ها، در اندیشهٔ او از دورهٔ فلسفهٔ تحلیلی و در مجموعهٔ مؤثری که با عنوان چرخش زبان‌شناختی (۱۹۶۷) انتشار داده، پیداست. فلسفهٔ تحلیلی، زبان را به‌سان دادهٔ بنیادی درنظر می‌گرفت که ساختار آن را می‌توان تحلیل کرد تا هم دربارهٔ سرشت جهان، که زبان بازنمای آن است، و هم درخصوص ذهن آدمی، که زبان را به‌کار می‌گیرد و ساختار خود را از آن اخذ می‌کند، بهترین توضیح را به دست دهد. بدین‌ترتیب فلسفهٔ تحلیلی چیزی جز چرخش زبان‌شناختی به سوی رهیافت‌های مبنایی پیشین نبود (برای مثال، رهیافت‌های رُنه دکارت، جان لاک، ایمانوئل کانت) که کوشش داشتند شناخت ما را از جهان، بر بنیاد ساختار ذهن و فرایندهای ذهنی ما قرار دهند.

کتاب دوم ررتی، فلسفه و آئینهٔ طبیعت (۱۹۷۹م) طغیانی ریشه‌ای و به غایت نافذ بر ضد همین نظر و آرمان سنتی دربارهٔ شناخت به‌عنوان بازنمای وفادار به واقعیت بود. در این کتاب، ذهن به آئینه‌ای تشبیه شده است که واقعیت را باز می‌تاباند و وظیفهٔ اصلی فلسفه همانا وظیفهٔ معرفت‌شناختی آزمودن و بازپیراستن آئینه است؛ به‌گونه‌ای که گزاره‌هایی که بیان می‌کنیم، واقعیت‌های موجود را با دقت بیشتری بازبتاباند. به این طریق، زبان که به اندیشهٔ ما ساختار می‌دهد، تناظر نزدیک‌تری با ساختار واقعی و نهایی جهان، خواهد داشت. حملهٔ ررتی به طرح بازنمایی سنتی فلسفه، نه‌تنها به‌سبب گسترهٔ تاریخیِ چشم‌گیر و استدلال‌های دقیق آن، بلکه به‌ویژه به‌واسطهٔ به‌کارگرفتن بهترین روش‌ها و نتیجه‌های فلسفهٔ تحلیلی معاصر درشکستن ساختار برنامهٔ تحلیلی، به غایت متقاعدکننده بود.

یکی از مشکلات اصلی فلسفهٔ مبنایی از دیدگاه ررتی، مدعاهای آن در باب غیرتاریخی بودن، تناسب با شرایط اصلی و لازم برای شناخت انسانی و مستقل از اعمال اجتماعی دستخوش دگرگونی، بازی‌های زبانی، یا تصویرهای جهان است. ررتی در تقابل با چهره‌های مشهور سنتی فیلسوفان بنیادی «دارای نظام»، لودویگ ویتگنشتاین، مارتین هیدگر، و جان دیویی را به‌عنوان مهم‌ترین فیلسوفان سدهٔ بیستم ستود، زیرا اینان بیشتر «تهذیب»گرند تا فیلسوفان دارای نظامی که «پیام مشترکشان غیرتاریخی است»، و «هدفشان تهذیب است ــ کمک به خوانندگانشان، یا جامعه به‌صورت کل، تا خود را از واژگان و نگرش‌های مندرس آزاد کنند، نه اینکه «زمینه»ای برای شهودها و رسوم زمان حاضر فراهم آورند.» (۹، ۱۱ـ۱۲)

ویتگنشتاین، هیدگر، و دیویی نه‌تنها در مضمون تاریخی‌گری اشتراک دارند، بلکه بر عمل، بر اولویت عمل نسبت به تفکر معرفت‌شناختی، تأکیدی اکید می‌ورزند.

کتاب بعدی ررتی باعنوان پیامدهای پراگماتیسم (۱۹۸۲)، که حاوی مقاله‌هایی دربارهٔ این متفکران و دریدا است، برپایهٔ اندیشه‌های پراگماتیستی آن‌ها ساخته شده است تا پراگماتیسم نو خود ررتی را بپروراند. این مطلب بر پایهٔ سه ویژگی اصلی: نخست، ضد ذات‌گراییِ به‌کار رفته در خصوص مفاهیمی چون حقیقت / صدق، شناخت، زبان، اخلاق و موضوع‌های مشابه

نظریه‌پردازی فلسفی»؛ (۱۶۲) دوم، جایگزین‌کردن نظریه (theoria) با خرد عملی (phronesis) به‌عنوان الگوی فلسفی شناخت، در مقالهٔ «پراگماتیسم، نسبی‌گرایی، و خردستیزی» به‌دقت تعریف شده است. معرفت‌شناسی سنتی که در جست‌وجوی ماهیت ناب حقیقت یا روش مطلق معرفتی فراسوی آن چیزی بود که بر سبیل باور، نیک یا سودمند دانسته می‌شد، به‌خطا می‌رفت. «الگوی همهٔ روش‌های پژوهشی ــ هم علمی و هم اخلاقی ــ از دیدگاه پراگماتیست‌ها، تأمل در باب جاذبه‌های نسبی گزینه‌های مختلف انضمامی است.» (۱۶۴) سومین ویژگی تعیین‌کنندهٔ ررتی، پراگماتیسم از نظر بازشناسی «ویژگی امکانی» و جنبه‌های اجتماعی ــ تاریخی تفکیک‌ناپذیر از زمینهٔ تحقیق است. نقطه‌های آغاز و معیارهای ما در جست وجوی معرفت همواره کارکرد تاریخ جامعه و سنت فکری ما است. زبان، حقایق و موضوع‌های تحقیق ما فقط ساختهٔ طبیعت نیست، بلکه مصالح بشری به آن‌ها شکل می‌دهد؛ بیش‌تر ساخته شده‌اند تا یافته.

به‌نظر رُرتی نتیجهٔ ساخت‌گرایی ضد ذات‌گرا و تاریخی‌گرانهٔ پراگماتیسم این است که از آنجا که ما دربارهٔ جهان، هم زبان و هم حقیقت و صدق را می‌سازیم (زیرا که صدق به‌عنوان مقولهٔ گزاره‌ای فقط در زبان است) باید همواره به بازسازی زبان توجه داشته باشیم تا آن را سودمندتر و مثمرتر بسازیم و جهان تجربه‌شده‌مان را برای آمالمان رضایت‌بخش‌تر بگردانیم. این‌گونه مزیت‌دادنِ آفریدن و ساختن بر کشف و وصف عینی، همراه با نقش مؤثر زبان جدید خلاق در این‌گونه کوشش‌های آفرینشی و سازندگی، مضمون غالب کتاب مهم ررتی، امکان، شک و انکار، و همبستگی (۱۹۸۹م) را تشکیل داد که از چرخش زیبایی‌شناختی متمایزی برخوردار است، ادبیات آفرینش‌گرانه را بر فلسفهٔ «خردگرا» برتری می‌دهد و فصل‌هایی را دربارهٔ آثار ولادیمیر ناباکوف و جُرج ارول نیز دربر دارد. ررتی در این کتاب در باب غنابخشیدن به خود و خودآفرینی، اخلاق «خصوصی» استحسانی شده‌ای را می‌پروراند که با اخلاقیات سیاسی «عمومیِ» لیبرالیسم، به‌عنوان عدالت رایج و پرهیزکردن از آزار دیگران، درآمیخته است؛ به‌گونه‌ای که هر کسی بتواند نگرش خصوصی خود را دربارهٔ کمال، در صلح دنبال کند.

زبان، مادهٔ اصلی فلسفه باقی می‌ماند، اما دیگر بازنمای تجسم خرد و ترجمان ذات بشری مشترک ما نیست، نیز به‌عنوان زمینه‌ای برای مابعدالطبیعه یا معرفت‌شناسی مبناگرایانه عمل نمی‌کند. ررتی درعوض در وهلهٔ نخست به زبان به‌عنوان ابزاری زیبایی شناخت برای شکل دادن به خود نگاه می‌کند؛ ما با وصف دگرباره، بازگفتن تاریخ‌هایمان با «واژگان» مختلف، خودمان و جامعه‌مان را بازمی‌سازیم. او تأکید می‌ورزد که برترین نقش فرهنگی قهرمانمان باید «شاعر قدرتمند» باشد (شاعر به‌معنای کلی کلمه که می‌تواند فیلسوف و عالم، هردو را دربر بگیرد)، درمقام درهم‌آمیزِ واژگان جدید و روایت‌های جدید که از نو توصیف کند و از این رو خودهای ما و جهان را بازبسازد، نه در نقش سنتی فیلسوف به‌عنوان نهان‌بینِ حقایق بی‌زمان و ضروری در باب ماهیت انسانیت و واقعیت. لازمهٔ این، گذشتن از فرهنگ مابعدالطبیعی سنتی‌مان برپایهٔ خرد و ضرورت، به فرهنگ «شک‌اندیش و انکارگر» (پسامدرن) مبتنی بر امکان و تخیل شاعرانه است، تخیلی که با خطابیات نقلی متقاعد می‌شود، نه با برهان قاطع منطقی. «نظریهٔ

شک‌اندیشانهٔ انکارگر باید صورت نقلی داشته باشد، زیرا نام‌گرایی و تاریخی‌گری شک‌اندیش انکارگر به او اجازه نمی‌دهد که وظیفه‌اش را برقراری رابطه با ماهیت واقعی بداند؛ او تنها می‌تواند با گذشته رابطه برقرار کند.»(۱۰۱)

روایت جهت‌دار خود ررتی از راه ما به‌سوی فرهنگ شک‌اندیش انکارگر، از طریق تبارشناسی فلسفی که با هگل آغاز می‌شود و با نیچه، هیدگر، دریدا و فوکو، به‌کمک شماری از پراگماتیست‌ها، جمعی از فیلسوفان تحلیلی مانند ویتگنشتاین و دانِلد دیویدسِن و شماری از شخصیت‌های ادبی مانند مارسل پروست و هرولد بلوم ادامه می‌یابد، در این کتاب دنبال شده است. افسانهٔ غرورآمیز پیشرفت به سوی فرهنگ شک‌اندیش انکارگر، برپایهٔ چند تقابل دوگانهٔ موازی شکل می‌گیرد که به تعارض اصلی خرد با این‌ها می‌پردازد: ضرورت/امکان، کلی/جزئی، عمومی/خصوصی، فلسفه/شعر، حقیقت/مجاز، درایت/روایت، منطق/بلاغت، کشف/آفرینش، مابعدالطبیعه/شک و انکار. آزادی و پیشرفت، کارکردی از معکوس‌شدن امتیاز بازنمایی تعبیرهای اول از تعابیر متقابل است.

بخش زیادی از پیام شکاکانهٔ انکارگر ررتی، هشدار نسبت به خطای فلسفی سنتی در تعمیم‌دادن به واژگان و روایت فرد است به‌عنوان مرجع مستندی برای همه، و نسبت به این فرض که خصوصی و عمومی باید به کمک خرد و حقیقت بنیادی یگانه شود. این تصور که ارزش‌های خصوصی فقط در صورتی به راستی اعتبار دارد که عموماً آن را معتبر بشناسند و این‌که کلیّت لازمهٔ اعتبار است، از دیدگاه ررتی بازماندهٔ زیان‌بار مدعاهای مابعدالطبیعی خرد است. شک‌اندیشِ انکارگرِ آزادمشربِ زیبایی‌شناس باید در عوض به امکان خرسند باشد و به‌ویژه به آرمان‌های شخصی که او به قصد استقلال شخصیِ «خودآفرینی» و «کمال خود» دنبال می‌کند. شک‌اندیش انکارگر باید از کوشش در راه «یگانه کردن خصوصی و عمومی» دست بردارد و باید سعی کند که «بدون داشتن داعیهٔ حجیت، بر حجیت غالب آید».(۱۰۰۵، ۱۲۵) با خودآفرینی و تاریخ با تعبیرهای زبانی خودش و بدون داشتن داعیهٔ حجیت در زبان و شکل‌دادن به دیگران، بر حجیت روایت‌ها و واژگان موروثی غالب آید. ررتی، مفهوم زبان را به‌عنوان ذات کلی ثابت، که «حایل بین خود و واقعیت»(۱۴۰) است، کلاً رد می‌کند و از مفهوم گفتارهای زبانی یا واژگان جزئی، تاریخ‌مند و ممکن به دفاع می‌پردازد که برترین کارکرد آن کارکرد هابرماسیِ حل مسأله مشارکتی و به قصد ترویج باور همگانی نیست، بلکه کاربرد زیبایی‌شناخت، آفرینش فردی اصیل است، به قصد «ایجاد چیزهای تازه» از راه بازتوصیف آن‌ها با تعبیرهای جدید. در این‌جا نظریهٔ ررتی دربارهٔ تفسیر متن، به‌عنوان بازنگاری شدهٔ بازسازی‌شدهٔ بازبرده شده در متن، از نظریه‌های پساساختارگرایانهٔ اروپایی، مانند نظریه‌های رُلان بارت و دریدا و همچنین از نظریه‌های پراگماتیستی امریکایی، نظیر نظریه‌های استنلی فیش و هرولد بلوم دور می‌شود.

این دیدگاه زیبایی‌شناخت دربارهٔ زبان به‌عنوان ابزاری برای دگرگونی مداوم همچون خودآفرینی جدید، با این نظر او توازن دارد که برای مقاصد عملی مشترکمان و ملاحظات سیاسی‌مان دربارهٔ عدالت، زبان «عمومی» مشترک هم کاربرد ثابت دارد. بنابراین، نظریهٔ ررتی به

«شکاف عمومی ـ خصوصی»(۸۵) عمیق و شاخه‌شاخه شده‌ای وابسته است که زبان مشترک را از زبان آفرینش، قلمرو زندگی اجتماعی را از حوزهٔ زیبایی‌شناخت جست‌وجوی استقلال فردی و خودآفرینی کاملاً جدا می‌کند. ررتی برای امر خصوصی و امر زیبایی‌شناختی به‌عنوان چیزهایی که به زندگی محتوا می‌بخشد، امتیاز قائل است. حتی آرمان سیاست آزادی‌خواهانهٔ او از فراهم‌ساختن محدودهٔ لازم برای گروش به زیبایی‌شناسی خصوصی حمایت می‌کند؛ ارزش و هدف اصلی چنین جامعهٔ آزادی‌خواهی همانا «مجال‌دادن به شهروندان خود است که مادام که می‌خواهند و آزادی آن‌ها به دیگران آسیبی نمی‌رساند، خصوصی‌گرا، خردگریز و زیبایی‌شناس باشند.» (xiv) این دوگانه‌انگاری صریحِ عمومی و خصوصی، از آن‌جا که خودِ امر خصوصی و زبان آن همواره از پیش به‌صورت اجتماعی ساخته شده است و از آن‌جا که موفقیت و قدرت واژگان‌های ابتکاری نیز به جامعه بستگی دارد، با انتقاد روبه‌رو شده است. از این گذشته، فروکاستن خود به زبان، و خودآفرینی به نوآوری زبانی، به‌نظر می‌رسد که استقبال از ذات‌گراییِ زبانیِ فروکاسته ناظر به سرشت و کردار آدمی باشد، که با موضع ضدماهیت پراگماتیسم و تاریخی‌گری اجتماعی مادی‌گرا، به‌گونه‌ای که دیویی از آن حمایت می‌کرد، ناسازگار است. سرانجام این‌که آرمان زندگی زیبایی‌شناخت به‌عنوان خودآفرینی عمیقاً نوآورانه را می‌توان به‌عنوان نخبه‌گرایی فزون‌خواه، مقید شده با برداشت‌های رمانتیک از هنر، بازتاب کیش نبوغ برتر و ارزش‌های مصرف‌گرایانهٔ شخصی خودخواهانه در لیبرالیسمِ سرمایه‌داریِ این روزگار، آماج نقد قرار داد (همهٔ این نقدها را می‌توان در کتاب شوسترمن یافت).

ررتی در دو کتاب گزارش‌های فلسفی ـ عینیت، نسبی‌گرایی و حقیقت و مقالات دربارهٔ هیدگر و دیگران که میان سال‌های ۱۹۸۰ و ۱۹۹۸ نوشته شده است، دیدگاه‌هایش را دربارهٔ اخلاق، مردم‌سالاریِ آزادی‌خواهِ بورژوایی، پسامدرنیسم و سیاست‌های فرهنگی، طرح و از آن‌ها دفاع می‌کند. این کتاب‌ها نیز حاوی مقاله‌هایی در دفاع از دیدگاه‌های پراگماتیستی درخصوص تفسیر و تحقیق علمی دربرابر انواع بازنمودگرایی است، و همچنین مقاله‌هایی در باب پراگماتیسم، همراه با هیدگر و دیگران، در سنت فلسفهٔ اروپایی و نظریهٔ ادبی.

یادداشت‌ها و کتاب‌شناسی:

Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism: Essays,* 1972-1980 (1982), *Contingency,Irony, and Solidarity* (1989), *Essays on Heidegger and Others (Philosophical Papers,* vol. 1, 1991), Objectivity, Relativism, and Truth (Philosopical Papers, vol. 2, 1991), *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979); Richard Rorty, ed., The Linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Method *(1967).*

Jean-Pierre Cometti, *Lire Rorty* (1992); Konstantin Kolenda, *Rorty's Humanistic Pragmatism* (1990); Alan Malachowski and Jo Burrows, eds., *Reading Rorty: Critical Responses to "Philosophy and the Mirror of Nature"* (1990); Richard Shusterman, *Pragmatist Aesthetics: Living Beauty, Rethinking Art* (1992).

مأخذ ترجمه:

Richard Shusterman, "Richard Rorty", at: http: //www.goftman.com/forums

فلاسفهٔ مغرب جهان اسلام و معنی کلی یا وجود رابط

غلامحسین ابراهیمی دینانی

تقسیم علوم شناخته‌شده به دو قسم عقلی و نقلی یک تقسیم مسلم و قابل پذیرش است که کمتر کسی در صحت و درستی آن تردید روا داشته است، برای این‌که به استحکام و اعتبار علوم نقلی اطمینان داشته باشیم به تاریخ مراجعه می‌کنیم و با موازین تاریخی به بررسی و سنجش این علوم می‌پردازیم. اما برای استحکام و اعتبار مسائل در علوم عقلی به میزان دیگری نیازمندیم که می‌توانیم در قواعد منطقی به جستجوی آن بپردازیم.

اگر علم تاریخ وسیله و ابزار علوم نقلی شناخته می‌شود علم منطق نیز وسیله و ابزار علوم عقلی به شمار می‌آید. در جریان حرکت فکر فلسفی، برای عقلی‌کردن برخی از علوم نقلی کوشش‌هایی به‌عمل آمده که می‌توان آن را مورد بحث و بررسی قرار داد. چنانکه عکس آن نیز در تاریخ تحقق پذیرفته و علوم عقلی به یک سلسله مسائل نقلی فروکاسته شده است. ما اکنون به بررسی این مسأله نمی‌پردازیم و دربارهٔ کیفیت و چگونگی پیدایش آن نیز سخن نمی‌گوییم ولی یادآور می‌شویم که ارتباط و داد وستد میان عقل و نقل یک امر لازم و ضروری است، چنانکه پیوستگی میان نظر و عمل نیز یک امر سودمند و اجتناب‌ناپذیر شناخته می‌شود؛ تعامل و داد و ستدی که میان نظر و عمل به‌وقوع می‌پیوندد برای اشخاص شناخته شده است و کسی نمی‌تواند آن را مورد انکار قرار دهد. در تعامل میان نظر و عمل رابطه میان فلسفه و دین نیز معنی پیدا می‌کند و جایگاه آن معلوم می‌گردد. در التزام به دین و انجام فرائض شرعی راه حرکت و انتقال از عمل به نظر هموار و استوار می‌گردد، چنانکه از طریق تعقل و تأملات فلسفی نیز می‌توان از مقام نظر به مرحلهٔ عمل رسید و در این ارتباط و پیوستگی نظر و عمل است که تاریخ به طبیعت اتصال پیدا می‌کند و نقش تکاملی انسان و جایگاه رفیع و شگفت‌انگیز او در جهان آشکار می‌شود. زندگی انسان در این جهان به‌گونه‌ای است که در پرتو نظر و عمل معنی پیدا می‌کند. بنابراین عمل بدون نظر، به‌همان اندازه می‌تواند در معنی زندگی اختلال ایجاد کند که نظر بدون

عمل می‌تواند زیان‌بخش و بدفرجام بوده باشد. انسان به‌عنوان یک موجود زنده به‌همان اندازه که با نظر و اندیشه سروکار دارد اهل عمل و فعالیت نیز شناخته می‌شود. عنوان درّاک فعال تعبیری است که در مقام تعریف برای یک موجود زنده به‌کار گرفته می‌شود. البته ادراک و عمل در همهٔ موجودات زنده یکسان و یکنواخت نیست و به‌همان اندازه که این موجودات از جهت رتبه و مقام وجودی با یکدیگر تفاوت و اختلاف دارند از حیث اندیشه و عمل نیز با یکدیگر تفاوت پیدا می‌کنند. اندیشه در انسان به‌گونه‌ای است که از ادراک غریزی و حسّی آغاز می‌شود و تا آخرین مراحل تعقل و تأمل تعالی و تنزّه می‌یابد.

وقتی از تعالی و آخرین مراحل تکاملی عقل سخن گفته می‌شود، منظور این است که عقل انسان می‌تواند از حدّ زمان و مکان فراتر رود و با آزادشدن از هرگونه قید وهمی و حسّی و خیالی به عالم پهناور مرسلات و جهان مجردات قدم گذارد. عالم مرسلات عالمی است که حقایق هستی در آن به‌صورت معقول ظاهر و آشکار می‌شوند و ظهور عقلی نیز گونه‌ای از ظهور است که در قالب وهم و حسّ و خیال نمی‌گنجد. در این مرحله از هستی، عاقل با معقول خود متحد است و میان عالم و معلوم هیچ‌گونه فاصله و دوگانگی نیست، آنچه در فلسفهٔ افلاطون به‌عنوان ارباب انواع یا مثل عقلیه مطرح شده، به‌همین مرحله از هستی باز می‌گردد. بسیاری از عرفا و اصحاب تصوف نیز در مورد آنچه آن را اعیان ثابته می‌خوانند به این عالم اشاره می‌نمایند. بزرگان اهل حکمت درمیان علم حق تبارک و تعالی و آنچه مورد تعلق علم او قرار می‌گیرد، هیچ‌گونه فاصله و دوگانگی قائل نمی‌شوند. بنابراین، معلوم خداوند نیز معقول است و معقولات از سنخ دیار مرسلات شناخته می‌شوند. مسأله‌ای که در اینجا مطرح می‌شود این است که با فرض اتحاد عاقل با معقول و برداشته‌شدن هرگونه فاصله و دوگانگی میان عالم عین و جهان ذهن، فاصلهٔ میان نظر و عمل نیز از میان برداشته می‌شود و دیگر نمی‌توان از دراک و فعال‌بودن انسان سخن گفت و او را به یک اندازه اهل نظر و عمل به‌شمار آورد. درحالی که ما در اینجا از دو مرحله و مقام نظر و عمل سخن به میان آوردیم و یادآور شدیم که انسان به همان اندازه که دارای نظر و اندیشه است، اهل عمل و فعالیت نیز هست و با انجام برخی از کارها می‌تواند در تغییر و دگرگونی زندگی و جهان مؤثر بوده باشد. به سخن دیگر می‌توان گفت نظر و عمل از ویژگی‌های انسان است و جریان زندگی و تحقق تاریخ نیز براساس نظر و عمل انسان شکل می‌گیرد. بنابراین در جایی که نظر و عمل انسانی وجود نداشته باشد تاریخ نیز تحقق نمی‌پذیرد، زیرا تاریخ پدیده‌ای است که از تأثیر متقابل نظر و عمل انسان در طبیعت و بستر زمان به‌وقوع می‌پیوندد. اکنون اگر به اتحاد عاقل و معقول باور داشته باشیم و کمال انسان را در عالم عقل کلی و دیار مرسلات جستجو نماییم چگونه می‌توانیم از نقش عمده و بنیادی انسان در تحقق تاریخ و اصلاح جامعه و جریان زندگی در این جهان سخن بگوییم؟

در پاسخ به این پرسش سخن‌های گوناگون گفته شده و البته گوناگونی این سخن‌ها نیز بر مواضع مختلف و متفاوت فکری اشخاص دلالت می‌نماید. در تاریخ فکر و فرهنگ اسلامی کسانی را می‌شناسیم که با طرح همین مسأله به مخالفت با فلاسفه پرداخته و به بهانهٔ اصلاح

عقل تا آنجا که توانسته‌اند در محدودکردن حوزهٔ نظر کوشش کرده‌اند. در میان این‌گونه اشخاص ابن‌تیمیه و ابن خلدون از موقعیت ویژه برخوردارند.

ابن‌تیمیه با نوشتن کتاب مهم و معروف خود در ردّ اهل منطق به نوعی «نومینالیسم» یا اسم‌گرایی پناه برده و کوشیده است از این طریق علم منطق را از زیر سیطرهٔ آنچه او آن را متافیزیک می‌خواند خارج سازد. ابن‌خلدون نیز به نوعی دیگر در این راه قدم برداشته و تمام تلاش خود را به‌کار برده است تا این‌که بتواند علم تاریخ را از آنچه مافوق تاریخ خوانده می‌شود، جدا نماید. ابن تیمیه و ابن خلدون برای عمل اهمیت فراوان قائل شده‌اند و چنین می‌اندیشند که فلاسفه با استغراق و غوطه‌ور شدن در عالم نظر، از آنچه به جهان عمل مربوط می‌شود غافل مانده‌اند و در این غفلت است که جامعهٔ اسلامی در رکود و گمراهی فرو افتاده است. براساس همین طرز تفکر است که هریک از این دو اندیشمند برای استحکام‌بخشیدن به موقعیت عمل، به اصلاح نظر پرداخته‌اند و بر این باورند که اگر نگاه انسان نسبت به جهان دگرگون شود و علم او در ارتباط با امور عینی خارجی تحصل پذیرد موقعیت عمل محکم و استوار خواهد شد.

ابن تیمیه با استناد به این اصل که علم منطق، ابزار درست اندیشیدن است و به همین جهت مقدمه و مدخل سایر علوم شناخته می‌شود به‌گمان خود به اصلاح علم منطق پرداخت و تا آنجا که می‌توانست در این راه کوشش کرد ولی ابن‌خلدون بیش از هر چیز دیگر به اهمیت تاریخ باور داشت و چنین می‌اندیشید که این علم بهترین طریق برای انجام اعمال درست و سنجیده به‌شمار می‌آید. بنابراین، این دو اندیشمند مسلمان دارای دو طرز تفکر مختلف و متفاوت بوده و در بسیاری از مسائل همانند و هم‌آهنگ شناخته نمی‌شوند؛ با این همه در مورد یک مسأله اتحاد و اتفاق نظر دارند و بر این باورند که عمل بیش از نظر اهمیت دارد و برای تحقق آن باید کوشش فراوان به‌عمل آورد.

البته باید به این نکته توجه داشته باشیم که ابن تیمیه و ابن خلدون ضمن این‌که در اهمیت‌دادن به عمل و مقدم داشتن آن بر نظر با یکدیگر اتحاد و اتفاق دارند دربارهٔ کیفیت و نوع عمل به هیچ‌وجه یکسان و یکنواخت نمی‌اندیشند.

در اندیشهٔ ابن تیمیه قول به تقدم عمل بر نظر، جز نوعی بازگشت به‌گذشته و انتخاب روش و اسلوب سلفی‌گری چیز دیگری نیست درحالی که ابن خلدون در قول به تقدم عمل بر نظر به چیز دیگری می‌اندیشد و در واقع به نوعی تحصل‌گرایی و به آنچه امروز زیر عنوان تجدد و مدرنیته مطرح می‌شود نزدیک می‌گردد و البته برای اهل اندیشه پوشیده نیست که میان سلفی‌گری و آنچه می‌توان آن را تحصل‌گرایی نامید فاصله بسیار است. وقتی واقعیت کلی، به‌عنوان یک حقیقت نفس‌الأمری چه بر بنیاد فکر افلاطون و چه براساس اندیشهٔ ارسطو مورد انکار قرار می‌گیرد و اسم‌گرایی یا نومینالیسم به‌جای آن می‌نشیند همه چیز به نوعی وضع و قرارداد تبدیل می‌شود و اراده نیز جای عقل و اندیشه را اشغال می‌کند و در این موقعیت است که شخص اسم‌گرا یا نومینالیست به همان‌سان که می‌تواند به گذشته بازگردد و سبک و اسلوب سلفی‌گری را پیشهٔ خود سازد می‌تواند به دنیای نو و جهان جدید نیز روی آورد و آن را وجههٔ

همت خویش نماید. درست است که میان بازگشت به گذشته و سلفی‌گری با آنچه به جهان جدید و دنیای مدرن مربوط می‌گردد فاصلهٔ بسیار دیده می‌شود ولی برای شخص اسم‌گرا و نومینالیست نادیده‌انگاشتن این فاصله بسیار آسان است زیرا این‌گونه اشخاص به امور ذاتی و نفس‌الأمری باور ندارند و بیش از هر چیز دیگری از وضع و قرارداد سخن می‌گویند. کسی که وضع و قرارداد را به‌جای امور ذاتی و نفس‌الامری قرار می‌دهد به‌آسانی می‌تواند ضمن داشتن اندیشه‌های سلفی‌گری با مظاهر زندگی جدید نیز هم‌ساز و هم‌آهنگ باشد و با ابزار و ادوات نو و تازه زندگی کند، زیرا او به‌جای این‌که بیاندیشد و سپس تصمیم بگیرد، تصمیم می‌گیرد که چگونه بیاندیشد. مسألهٔ ارتباط میان عقل و اراده از جمله مسائلی است که از روزگار باستان مطرح بوده و دربارهٔ تقدم و تأخر آنها بر یکدیگر و همچنین میزان اهمیت و نقش هریک از آنها در تاریخ، سخن‌های بسیار گفته شده است. ما اکنون در اینجا به بررسی این مسأله نمی‌پردازیم، همین‌اندازه یادآور می‌شویم که با انکار کلیات و قراردادی کردن یا وضعی‌شناختن آنها، اراده بر عقل پیشی می‌گیرد و در پیشی گرفتن اراده بر عقل، نوع جهان‌بینی انسان تغییر می‌پذیرد. در این جهان‌بینی است که انسان تابع طبیعت و قانون نیست، بلکه پیوسته می‌کوشد هم بر طبیعت و هم بر قانون سیطره پیدا کند و آنها را تابع اراده و هماهنگ با خواسته‌های خویش سازد.

در این طرز تفکر نه‌تنها علوم و معارف، انسانی است، بلکه موضوع این علوم و معارف نیز انسانی و بشری است و به‌همین جهت مسألهٔ صدق و کذب و حق و باطل نیز در آن جایگاه محکم و معتبری نخواهد داشت. کسانی که به این سبک و اسلوب می‌اندیشند بیش از آنکه روی مسألهٔ صدق و کذب یا حق و باطل تکیه کنند از سازگاربودن یا ناسازگار بودن علوم و معارف با هدف‌ها و خواسته‌های خویش سخن می‌گویند. در نظر این اشخاص تفاوت میان نظر و عمل نیز هرچه بیشتر کم‌رنگ می‌شود. زیرا کلی اعم از این که به عقل نظری مربوط شود و یا این‌که از عقل عملی ناشی گردد، فقط به یک اسم و عنوان فروکاسته می‌شود و در این فروکاسته‌شدن نه‌تنها ماهیات امور، مخلوق ذهن اندیشمندان شناخته می‌شود، بلکه حتی ارزش‌ها و قوانین اخلاقی نیز مخلوق ذهن و اندیشهٔ اشخاص نیرومند شناخته می‌شود.

به سخنی دیگر می‌توان گفت کسانی که به انکار واقعی‌بودن کلیات مبادرت می‌کنند حد حقیقی و تعریف ماهوی امور را جز تصورات مجعول و ساخته شده چیزی دیگر نمی‌دانند. چنان‌که حقیقت تاریخ را نیز تنها یک سلسله از ارزش‌های مجعول و ساخته شده می‌شناسند. شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا وقتی از کلی طبیعی سخن می‌گوید و برای اثبات آن استدلال می‌کند، در واقع به این مسأله عمده و بنیادی اشاره می‌نماید که کلی طبیعی، حقیقت و طبیعت هریک از اشیاء به‌شمار می‌آید. همانگونه که کلی اخلاقی در مورد عقل عملی نیز ارزش واقعی و ذاتی هریک از امور را نشان می‌دهد ولی کسانی که در انکار کلیات اصرار می‌ورزند همهٔ این امور را از ساخته‌های ذهن و اندیشه به‌شمار می‌آورند و ناچار با آنچه به متافیزیک و ماورای تاریخ مربوط می‌گردد، همراه و هماهنگ نخواهند بود. در انکار کلیات، ذات و ذاتیات هریک از امور نیز مورد انکار واقع می‌شود. زیرا ذات یا ماهیت هریک از امور، همان چیزی است که در اصطلاح ابن‌سینا

کلی طبیعی خوانده می‌شود. بنابراین وقتی کلی طبیعی تحقق نداشته باشد از ذات و ذاتیات اشیاء نیز نمی‌توان سخن به میان آورد. البته کسانی که از اندیشه‌های افلاطون اثر پذیرفته‌اند به‌جای کلی طبیعی از ارباب انواع یا مثل عقلی نوری سخن می‌گویند که در واقع ذات و حقیقت انواع این جهان شناخته می‌شوند. به این نکته نیز باید توجه دشت که وقتی از کلی‌بودن ارباب انواع و مثل نوری افلاطونی سخن گفته می‌شود منظور این است که این مثل نوری از نوعی سعهٔ وجودی و گسترش در هستی برخوردارند که موجودات محسوس و مادی از آن وسعت و گسترش بهره‌مند نیستند.

کسانی مانند صدرالمتألهین شیرازی چنین می‌اندیشند که تعقل انسان در این جهان جز مشاهدهٔ ارباب انواع از راه دور چیز دیگری نیست، ولی حاجی ملاهادی سبزواری که از دوستداران صدرالمتألهین بوده و با حکمت متعالیهٔ او نیز آشنایی کامل دارد اندکی از اندیشه‌های این فیلسوف الهی فاصله گرفته و معتقد است انسان در هنگام تعقل، فقط می‌تواند به مشاهدهٔ اشعهٔ ارباب انواع و عکوس مثل نوریه بپردازد. هریک از این دو حکیم الهی برای اثبات ادعای خود در این باب به دلیلی تمسک جسته‌اند که ما در اینجا از ذکر آنها صرف نظر می‌کنیم. مسألهٔ قابل ذکر در اینجا این است که این دو حکیم علاوه براین‌که در مورد کلیت ارباب انواع و مثل نوری با اندیشهٔ افلاطون در این باب همراهی و هماهنگی دارند نظریهٔ ابن‌سینا را نیز در مورد قول به‌کلی طبیعی پذیرفته‌اند و برای اثبات آن به استدلال پرداخته‌اند. البته ابن سینا به ارباب انواع و مثل افلاطونی باور ندارد و در مورد واقعیت و حقیقت کلی تنها از کلی طبیعی سخن می‌گوید. این فیلسوف بزرگ در باب اثبات کلی طبیعی بسیار ساده و بی‌تکلف سخن می‌گوید، ولی سخن‌های سادهٔ او بسیار محکم و نیرومند است و به‌آسانی نمی‌توان در آنها تردید روا داشت. او می‌گوید معنی کلی در مورد انسان مثلاً بدان‌جهت که یک طبیعت و یک معنی شناخته می‌شود چیزی است و از جهت این‌که عام یا خاص یا واحد و یا کثیر است چیز دیگری به‌شمار می‌آید. به‌سخن دیگر می‌توان گفت انسان از آن جهت که فقط انسان است و هیچ‌گونه شرطی در مورد آن لحاظ نشده است چیزی شناخته می‌شود که عام بودن یا خاص بودن و حتی واحد یا کثیربودن از شرایط زائد و خارج از ذات او به شمار می‌آید.

بنابراین، انسان از آن جهت که انسان است، نه عام است و نه خاص، نه بالقوه است و نه بالفعل، بلکه هریک از این امور از لوازم ذات او شناخته می‌شود. درست است که انسان در هنگام تحقق و هستی یا واحد است و یا به‌صورت کثیر ظاهر می‌گردد، ولی این سخن به معنی این نیست که انسان درحد ذات و ماهیت خود واحد یا کثیر شناخته می‌شود.

به این ترتیب باید میان این سخن که انسان جز به‌صورت واحد یا کثیر هرگز موجود نمی‌شود و سخن دیگر که واحدبودن یا کثیربودن در ذات و ماهیت انسان دخالت دارد، تفاوت قائل شویم. البته به این نکته نیز باید توجه داشته باشیم که اگر می‌گوییم انسان از آن‌جهت که انسان است واحد نیست، هرگز به‌معنی این نخواهد بود که انسان از آن جهت که انسان است کثیر شناخته می‌شود، بلکه همان‌گونه که یادآور شدیم، انسان از آن جهت که انسان است، نه واحد است و نه

کثیر. عین عبارت ابن سینا در این باره چنین است: «المعنی الکلی بما هو طبیعته و معنی کالإنسان بما هو انسان شیئ و بما هو عام او خاص او واحد او کثیر و ذلک له بالقوة او بالفعل شیء آخر. فانه بماهو انسان فقط بلاشرط آخر البتة شیء ثم‌العموم شرط زائد علی انّه انسان والخصوص کذلک و انه واحد کذلک و انه کثیر کذلک...»[۱]

در این عبارت می‌بینیم که کلی طبیعی در نظر ابن سینا یک حقیقت لابشرط است که عنوان‌هایی از قبیل عام یا خاص یا واحد و یا کثیر بیرون از ذات آن شناخته می‌شوند. این حقیقت لابشرط با افراد و مصادیق خود در جهان خارج متحدو یگانه است. اتحاد و یگانگی در میان کلی طبیعی و افراد آن به‌گونه‌ای است که با موجودشدن حتی یک فرد، کلی طبیعی نیز موجود می‌شود چنانکه با فرض معدوم‌شدن حتی یک فرد، کلی طبیعی نیز معدوم خواهد شد.

ادراک این نحو از اتحاد که کلی طبیعی حتی با یک فرد خود موجود می‌شود و با معدوم‌شدن حتی یک فرد نیز معدوم می‌گردد تا اندازه‌ای برای اشخاص مشکل می‌نماید. به‌همین جهت برخی اشخاص در بررسی این مسأله مرتکب اشتباه شده و گفته‌اند کلی طبیعی با موجودشدن یک فرد موجود می‌شود ولی برای این که معدوم شناخته شود باید همهٔ افراد آن معدوم بوده باشند. در نظر این اشخاص نسبت کلی طبیعی با افراد خود مانند نسبت پدران با فرزندان شناخته می‌شود. شاید فیلسوف همدانی مرتکب همین اشتباه شده بود که ابن‌سینا در خلال آثار خود به نوع اندیشهٔ او در این باب اشاره کرده و گفته است: در شهر همدان با یک پیرمرد سالخوردهٔ انبوه ریش روبرو شده که او نسبت میان کلی طبیعی را با افرادش از نوع نسبت یک پدر با فرزندان بسیار می‌دانسته است. در این طرز تفکر نسبت کلی طبیعی با افراد خودش همانند نسبت یک مرغی است که جوجه‌های متعدد خود را در زیر پر و بال خودش جای داده است. برخی از علمای علم اصول فقه نیز در بررسی معنی کلی طبیعی و کیفیت اتحاد آن با افراد خود، با فیلسوفی که ابن‌سینا او را رجل همدانی خوانده است، هم‌رأی و هماهنگ شده و سخن او را به‌صورت‌های مختلف تکرار کرده‌اند. داستان مرد همدانی و تفسیری که از معنی کلی طبیعی ارائه داده است نشان می‌دهد که این طرز تفکر در بسیاری از مردم روزگار وجود دارد و فهم این معنی از کلی طبیعی برای آنها از آنچه ابن‌سینا در این باب می‌گوید آسان‌تر است. جمهور مردم چنین می‌اندیشند که موجود عینی و خارجی همان چیزی است که در ادراکات حسّی آنها انعکاس پیدا می‌کند. به‌دنبال همین طرز تفکر به این نتیجه می‌رسند که آنچه از حوزهٔ ادراکات حسّی بیرون است نمی‌تواند یک موجود واقعی و عینی در جهان خارجی شناخته شود.

به‌عبارت دیگر می‌توان گفت در نظر این اشخاص آنچه دارای وضع و مکان و زمان معین نباشد نمی‌تواند از وجود عینی در جهان خارجی بهره‌مند باشد. شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا به باطل‌بودن قول این اشخاص اشاره کرده و می‌گوید:[۲] با تأمل و ژرف‌اندیشی در موجودات محسوس می‌توان به هستی موجودی دست یافت که آن خود در زمرهٔ امور محسوس قرار

---

۱. ابن‌سینا، کتاب النجاة، المکتبة‌المرتضویه، تهران، ص ۲۲۰.
۲. اول نمط چهارم کتاب الإشارات و التنبیهات ابن سینا.

نمی‌گیرد، زیرا بسیاری از موجودات محسوس که افراد یک نوع را تشکیل می‌دهند با عنوان واحد مورد اشاره واقع می‌شوند و یک اسم نیز بر آنها اطلاق می‌گردد. به‌گونه‌ای که اطلاق آن اسم بر آنها مشترک لفظی شناخته نمی‌شود. تردیدی نمی‌توان داشت که اطلاق عنوان انسان بر شماری از افراد شناخته شده از باب اشتراک در لفظ نیست و این لفظ بر آن افراد براساس معنی واحد اطلاق می‌گردد. این معنی واحد و یگانه که مدلول لفظ انسان شناخته می‌شود از دو حال بیرون نیست؛ اگر بپذیریم که معنی مدلول آن کلمه محسوس نیست، ناچار باید اعتراف کنیم که از طریق تأمل در محسوسات به امری غیرمحسوس دست یافته‌ایم، ولی اگر در محسوس بودن معنی آن کلمه اصرار داشته باشیم، باید بپذیریم که به حکم محسوس‌بودن باید از وضع و مقدار و کیفیت معینی برخوردار بوده باشد. این مسأله نیز مسلم است که آنچه دارای وضع و مقدار و کیف معین است نمی‌تواند بر آنچه دارای این ویژگی‌ها نیست حمل گردد و به این ترتیب معنی حمل بر کثیر که خصلت ذاتی یک کلی را تشکیل می‌دهد از میان برداشته می‌شود و در اینجاست که ابن سینا به هستی یک امر غیرمحسوس همراه با امور محسوس اعتراف می‌کند و آن را به‌عنوان کلی طبیعی مطرح می‌سازد. او چنین می‌اندیشد که اگر کلی طبیعی در جهان خارج تحقق نداشته باشد، هرگونه سنخیت و مناسبت در میان افراد یک نوع، بی‌معنی و بی‌بنیاد خواهد بود و درجایی که سنخیت و مناسبت وجود نداشته باشد همه چیز در پراکندگی و آشوب فرو خواهد رفت و این جزبیگانگی و تفرقه چیز دیگری نیست. این فیلسوف بزرگ به‌خوبی می‌داند که بسیاری از مردم در مرحلهٔ ادراک حسّی متوقف و محدود مانده‌اند و به‌همین جهت برای ادراک امور معقول کوشش نمی‌کنند. او در طرح مسألهٔ کلی طبیعی به این موضوع اشاره کرده و حس‌گرایی مردم را علت انکار حقیقت کلی به‌شمار آورده است. عین عبارت ابن سینا در این باب چنین است[1] «اعلم انّه قد یغلب علی اوهام الناس انّ الموجود هوالمحسوس و ان ما لایناله الحسّ بجوهره ففرض وجوده محال». همانسان که در این عبارت دیده می‌شود، ابن سینا ناخرسندی خود را از محدودبودن اشخاص در مرحله ادراک حسی نشان داده و همین محدودبودن را علت انکار کلی طبیعی به‌شمار آورده است. کسانی که در ارزیابی امور با معیار ادراکات حسی به داوری می‌پردازند از ادراک معنی جوهر نیز ناتوان خواهند بود، زیرا درک ماهیت جوهری تنها از طریق عقل امکان‌پذیر می‌گردد. اتحاد و یگانگی میان معقول نظری و طبیعت موجود از آن جهت که موجود شناخته می‌شود همان چیزی است که می‌توان آن را جوهر معقول نامید. البته جوهر معقول نیز به دو قسم مجرد و مادی تقسیم‌پذیر است. وقتی از اتحاد و یگانگی میان معقول نظری و طبیعت موجود از آن جهت که موجود است سخن گفته می‌شود ناچار باید از اتحاد و یگانگی میان وجود و عقل نیز سخنی گفته شود و در اینجاست که می‌توانیم از ایجاد تعقلی و تعقل ایجادی سخن به میان آوریم.

لازم به یادآوری است که آنچه ما در اینجا تحت عنوان رابطه و اتحاد میان وجود و عقل مطرح کردیم غیر از آن چیزی است که در فلسفهٔ فیلسوف آلمانی ـ هگل ـ مطرح شده است، زیرا

---

۱. ابن‌سینا، نمط چهارم کتاب شرح‌الإشارات والتنبیهات، چاپ حیدری، تهران، ص ۲.

رابطهٔ وجود و عقل در فلسفهٔ هگل یک رابطهٔ جدلی و دیالکتیکی است که بر اصول و موازین خاص خود استوار می‌گردد. درحالی که ایجاد تعقلی و تعقل ایجادی به‌گونه‌ای دیگر نیز مطرح بوده و حکمای الهی قرن‌ها قبل از پیدایش فلسفهٔ هگل دربارهٔ آن سخن گفته‌اند.

وقتی از ایجاد تعقلی و تعقل ایجادی سخن گفته می‌شود این مسأله نیز مورد توجه قرار می‌گیرد که در مورد مبادی عالیه نمی‌توان از جدایی و دوگانگی میان علم و عمل سخن به میان آورد. در عالم عقول و جهان مجردات تعقل، نوعی ایجاد است چنانکه ایجاد نیز نوعی تعقل به‌شمار می‌آید. رابطه میان منطق و ریاضیات یکی از نمونه‌هایی است که از طریق آن می‌توان به اتحاد و یگانگی میان علم و عمل آگاهی پیدا کرد.

برخی از اندیشمندان چنین می‌اندیشند که اگر منطق، علم نظر شناخته می‌شود، ریاضیات عمل نظر به‌شمار می‌آید. به‌عبارت دیگر می‌توان گفت جنبهٔ علمی نظر، منطق خوانده می‌شود، چنانکه جنبهٔ عملی آن، ریاضیات نام دارد. به این ترتیب منطق صورت علمی آن چیزی است که ریاضیات صورت عملی آن به‌شمار می‌آید. کسانی براین عقیده‌اند که نسبت تاریخ با سیاست مانند نسبت منطق با ریاضیات است. در نظر این اشخاص تاریخ، علم عمل است، ولی سیاست را باید به‌عنوان چیزی که عمل عمل شناخته می‌شود مورد ارزیابی قرار داد. رابطهٔ نزدیک و شگفت‌انگیز میان منطق و ریاضیات نشان می‌دهد که ارسطو به‌رغم فاصلهٔ بسیاری که با استادش افلاطون داشت، به‌گونه‌ای حیرت‌آور با او نزدیک بود. کسانی که با تاریخ فلسفهٔ یونان آشنایی دارند، به‌خوبی می‌دانند که ارسطو به تدوین و تنظیم قواعد منطق پرداخت و در بررسی مسائل فلسفی بر اساس موازین و معیارهای علم منطق سخن گفت. درحالی که افلاطون به ریاضیات علاقهٔ فراوان نشان می‌داد و در خلال آثار و سخن‌های خود همواره از احکام و موازین این علم سخن به میان می‌آورد. به همان اندازه که افلاطون به ریاضیات تکیه می‌کرد و برای احکام و موازین آن اعتبار و استحکام قائل بود ارسطو از موازین منطقی سخن می‌گفت و سخنان خود را براساس این موازین استوار می‌ساخت. البته معلوم است که طرز تفکر افلاطون با سبک و اسلوب اندیشهٔ ارسطو تفاوت دارد و روش ریاضی نیز غیر از روش منطقی به‌شمار می‌آید، ولی به‌رغم این اختلاف و تفاوت که در تاریخ اندیشه منشأ آثار بسیار بوده است کسانی چنین می‌اندیشند که همهٔ حقایق منطقی را می‌توان به زبان ریاضیات ترجمه کرد و توضیح داد چنانکه همهٔ حقایق ریاضی نیز به زبان منطق قابل ترجمه و تبیین است.

اگر این سخن پذیرفته شود می‌توان ادعا کرد که منطق و ریاضیات به امری واحد باز می‌گردند و اعضای یک خانواده را تشکیل می‌دهند. نزدیکی ارسطو به استادش افلاطون نیز در ارتباط و نزدیکی منطق با ریاضیات معنی پیدا می‌کند. به این نکته نیز باید توجه داشت که ریاضیات در نظر افلاطون از اختراعات و ساخته‌های ذهن نیست، بلکه درواقع و نفس‌الامر تحقق دارد و از بیرون در اندیشهٔ انسان اثر می‌گذارد. البته در مورد رتبهٔ وجودی و جایگاه هستی ریاضیات همهٔ اشخاص یکسان نمی‌اندیشند و آنچه افلاطون در این باب می‌گوید مورد قبول و پذیرش بسیاری از اندیشمندان نیست. درست است که از دیدگاه افلاطون، ریاضیات در مرتبه و جایگاه ارباب

انواع و مثل عقلی قرار نگرفته است، ولی با عالم ماده و طبیعت نیز هم رتبه و هم‌طراز نیست. وقتی گفته می‌شود ریاضیات با عالم ماده و طبیعت هم‌رتبه و هم‌طراز شناخته نمی‌شود مقصود این نیست که ریاضیات با عالم ماده و طبیعت سنخیت و ارتباط ندارد، بلکه ارتباط ریاضیات با عالم ماده و جهان محسوس به‌گونه‌ای است که می‌توان گفت طبیعت کتابی است که با حروف و کلمات ریاضی نوشته شده است و در این صورت کسی که با این حروف و کلمات آشنایی نداشته باشد و نتواند به زبان ریاضیات سخن بگوید ناچار در خواندن درست این کتاب با اشکال روبرو خواهد شد.

با این همه باید به این نکته توجه داشته باشیم که به‌رغم ارتباط وثیق و محکمی که میان ریاضیات و جهان طبیعت وجود دارد، در امور طبیعی ویژگی‌هایی هست که نمی‌توان آنها را به ریاضیات بازگرداند. براساس همین ویژگی‌هاست که طبیعی از ریاضی ممتاز و جدا می‌گردد. این ویژگی‌ها همان اموری است که اگر در واقع تحقق نپذیرفته بود، انسان در مقام تحصیل علم و آگاهی، از به‌کاربردن حواس و به‌دست آوردن تجربه بی‌نیاز می‌گشت. اختلاف طبیعت عناصر و اموری مانند ثقالت و سنگینی در زمرهٔ این ویژگی‌ها شناخته می‌شود. به‌این ترتیب آنچه مورد تعلق ادراک حواس و تجربهٔ حسی قرار می‌گیرد از حوزهٔ ریاضیات بیرون است و درواقع از جهت درجهٔ وجودی پایین‌تر از مرتبهٔ وجودی ریاضیات شناخته می‌شود. وقتی از پایین‌تر بودن مرتبهٔ محسوسات سخن گفته می‌شود منظور این است که احکام ریاضیات در قلمرو عقل قرار می‌گیرد و مرتبهٔ وجودی عقل از مرتبهٔ وجودی حواس و ادراک حسّی برتر و بالاتر است. کمتر کسی را می‌شناسیم که در معقول بودن احکام ریاضیات تردید داشته باشد و برحسب آنچه در تاریخ فلسفه به ثبت رسیده است، افلاطون برای ریاضیات اهمیت فراوان قائل بوده و چنین می‌اندیشیده که احکام این رشته از دانش بشری بخشی از معقولات را به خود اختصاص می‌دهد. این فیلسوف بزرگ برای ریاضیات آنچنان اهمیت و اعتباری قائل بود که می‌گفت کسانی که با ریاضیات و احکام آن بیگانه‌اند نمی‌توانند به وادی فلسفه وارد شوند و از قدم‌گذاشتن به قلمرو حکمت بی‌نصیب خواهند بود. با این همه او به این واقعیت نیز باور داشت که ریاضیات دربارهٔ معقولات به‌معنای خاص این کلمه به بحث و بررسی نمی‌پردازد و از ادراک ارباب انواع و مثل عقلی ناتوان است. در نظر افلاطون آموختن ریاضیات لازم و ضروری است ولی برای ادراک مثل عقلی و رسیدن به عالم ارباب انواع، تنها یک مقدمه و پیش‌درآمد محسوب می‌گردد.[۱] به این ترتیب جایگاه ریاضیات در نظام محکم و فراگیر عالم هستی، جهانی است که از مثل عقلی و ارباب انواع فروتر و از امور مادی و محسوسات صرف فراتر شناخته می‌شود.

در اینجا نباید توهم شود که با قول به تقابل میان معقول و محسوس و اعتقاد به برتر بودن عقل بر حس، واقعیت جهان محسوسات مورد انکار قرار می‌گیرد و احکام حس از درجهٔ اعتبار ساقط می‌گردد. زیرا ادراکات حسی جایگاه خاص خود را دارد واز اهمیت ویژه نیز برخوردار است. ادراک حسی فعلی از افعال نفس است که حواس ظاهری نسبت به آن، جز تعدادی وسائط

---

۱. افلاطون نوشتهٔ گستون مر، ترجمهٔ فاطمهٔ خونساری، تهران، مؤسسهٔ حکمت و فلسفهٔ ایران، ۱۳۸۳، ص ۶۹.

و ابزار چیز دیگری به‌شمار نمی‌آید. به این ترتیب عالم معقول ضمن این‌که برتر و بالاتر از عالم محسوس است به‌هیچ وجه مباین و ناسازگار با آن نیست و درواقع می‌توان گفت عالم معقول همان عالم محسوس است که نفس ناطقه آن را در درون ذات خود مشاهده می‌کند. عالم معقول عالمی است که از طریق فعالیت فکر می‌توان به آن دست یافت. بنابراین، برتربودن آن نسبت به عالم محسوس بدان جهت است که در عالم درون قابل مشاهده و ادراک است و آنچه در درون و باطن است اصل و منشأ جهان بیرون شناخته می‌شود. از صورت‌هایی که در ذهن انسان انعکاس پیدا می‌کند می‌توان به سرچشمهٔ آنها پی برد، مشروط به این‌که عقل به‌وسیلهٔ شهوت‌ها تیره و تار نشده باشد. عقل جزئی انعکاس عقل کلی است و عقل کلی در باطن انسان و جهان جای دارد. به سخن دیگر می‌توان گفت عقل خورشیدی است آسمانی که در درون انسان می‌درخشد و انعکاس آن بر صحیفهٔ ذهن ظاهر و آشکار می‌گردد. شاید شاعر عارف به همین معنی اشاره دارد آنجا که می‌گوید:

آسمان‌هاست در ولایت جان　　　کارفرمای آسمان جهان

در سپهر جهان، خورشید عقل کلی پیوسته می‌درخشد و انعکاس این درخشش در صحیفهٔ نفس ظاهر و آشکار می‌شود. بسیاری از مردم در بیشتر اوقات براساس همین انعکاس ذهنی سخن می‌گویند و با تکیه بر عقل جزئی، از عقل کلی غفلت می‌کنند. در حالی که انسان درعین این که برای ادراک امور محدود و ادراک محدود نسبت به هریک از امور آمادگی دارد، به‌امر نامحدود و غیرمتناهی نیز می‌اندیشد. اندیشیدن به غیرمتناهی و نامحدود از ویژگی‌های انسان است و این ویژگی از درون ارتباط انسان با عالم هستی ناشی می‌شود. انسان کوشش می‌کند طبیعت سیّال و روان خود را در طبیعت بیرونی مشاهده کند. بنابراین گزاف نیست اگر ادعا کنیم که انسان همواره انعکاسی از هستی خود را در طبیعت می‌جوید و تلاش او نیز در این راه پایان نمی‌شناسد. آدمی به حکم این‌که خلیفهٔ خداوند در روی زمین شناخته می‌شود، می‌تواند به غیرمتناهی و نامحدود بیاندیشد و تنها با وفادار ماندن به همین سرنوشت خداگونهٔ خویشتن است که می‌تواند انسان باقی بماند. کسی که به غیر متناهی و نامحدود می‌اندیشد، به‌معنی مطلق و تحقق آن باور دارد و اگر مطلق تحقق داشته باشد، ظاهر و باطن نیز معنی درست و محکم پیدا می‌کند. هرچیزی که در این عالم وجود دارد از یک شکل ظاهری و معنی باطنی برخوردار است. شکل ظاهری به جهان کثرت و تفرقه وابسته است، ولی معنی باطنی به عالم وحدت و یگانگی مربوط می‌گردد. معنی ظاهر و باطن در قرآن کریم مطرح شده و در این کتاب مقدس خداوند هم ظاهر و هم باطن خوانده شده است. کسی که به معنی ظاهر و باطن توجه داشته باشد از معنی ملک و ملکوت نیز غافل نمی‌ماند. ارتباط میان ملک و ملکوت از سنخ رابطه‌ای است که در میان ظاهر و باطن تحقق دارد. کلمهٔ ملکوت بر نوعی مبالغه و تأکید در ملک دلالت دارد؛ اگر کلمهٔ ملک بر عالم محسوس و جهان مشهود اطلاق می‌شود، کلمهٔ ملکوت نیز بر باطن جهان و عالم معقول قابل اطلاق خواهد بود. تردیدی نمی‌توان داشت که وسعت جهان باطن و گسترش عالم ملکوت به‌گونه‌ای شگفت‌انگیز بیش از آن چیزی است که در عالم ظاهر و

جهان محسوس قابل مشاهده است. به این ترتیب مبالغه و تأکیدی که از کلمهٔ ملکوت مستفاد می‌شود، نشانهٔ وسعت و نامحدودبودن عالم باطن شناخته می‌شود. البته در روزگار ما اندیشمندان و علمای بزرگ، جهان ظاهر را نامحدود می‌دانند و به مقتضای انگیزه‌های ناخودآگاه می‌کوشند از محدودیت و تنگنایی که در آن گرفتار آمده‌اند خود را رها و آزاد سازند؛ ولی از سوی دیگر با نادیده‌انگاشتن آنچه به باطن و ملکوت عالم مربوط می‌گردد، در محدودیت و تنگنای دیگری خود را مقید و زندانی می‌کنند. جهان ظاهری هراندازه گسترده و پهناور باشد در جنب وسعت عالم معانی ناچیز است و اگر باب باطن و دروازهٔ ملکوت بسته و مسدود شناخته شود فضای فکر و زندگی انسان تنگ و تاریک خواهد بود. قبلاً یادآور شدیم که انسان به جاودانگی می‌اندیشد و عقل و خرد او نیز پیوسته به سمت و سوی معرفت مطلق کشیده می‌شود. به همین جهت امور فانی و زودگذر هراندازه هم که سودمند و پرجاذبه باشند، نمی‌توانند به روان او آرامش بخشند و خرسندی کامل به بار آورند. نادیده گرفتن باطن و دست‌نیافتن به عالم معانی افق دید انسان را تاریک و پریشان می‌کند و این تاریکی و تیره‌بختی از پیامدهای جهل به خود و نشناختن نفس ناطقه به‌شمار می‌آید. کسی که با خویشتن خویش آشنایی ندارد و خودی خود را نمی‌شناسد برای درک حقایق آمادگی ندارد و نمی‌تواند از دست‌یافتن به حقیقت سخن بگوید.

درست است که انسان آبستن حقایق است و به همین جهت حامل امانت الهی نیز شناخته می‌شود، ولی مادام که به خویشتن خویش آگاهی پیدا نکند نمی‌تواند به حقایقی که خود حامل آنها شناخته می‌شود دست یابد. از طریق آگاهی به خویش است که انسان می‌تواند بار امانت الهی را به سرمنزل مقصود رساند و با زایش درست و به‌هنجار، کار سنگین آبستن‌بودن را نیز پایان بخشد. انسان تنها هنگامی می‌تواند با هریک از حقایق این جهان آشنا شود که از آن فاصله بگیرد و از بیرون به مشاهدهٔ آن بپردازد. تردیدی نمی‌توان داشت که بشر از طریق چشم خود به مشاهدهٔ اشیاء می‌پردازد، ولی برای مشاهدهٔ اشیاء و دیدن درست امور، شرایطی وجود دارد که بدون رعایت آن شرایط رؤیت به‌طور صحیح صورت نمی‌پذیرد. این سخن در مورد تعقل و اندیشیدن درست نیز صادق است. انسان در راه درک حقیقت با تمام هستی خویش حرکت می‌کند و برای این حرکت عمده و بنیادی نه‌تنها رعایت شرایط درست اندیشیدن لازم و ضروری است، بلکه رعایت فضائل اخلاقی و اعتدال در امور نیز ضرورت پیدا می‌کند. برای درک حقایق در این جهان به‌همان اندازه که نقش حواس ظاهری عمده و اساسی شناخته می‌شود، فعالیت عقل و هنر استدلال نیز از اهمیت بسیار برخوردار است. در هماهنگی نیروهای ادراکی است که انسان می‌تواند از مشاهدهٔ زیبایی جسم، به زیبایی‌های معنوی و درونی راه پیدا کند و از زیبایی عملی به فضائل اخلاقی نائل گردد. در این هماهنگی، عشق نیز در طریق درک حقیقت نقش عمده و بنیادی خود را ایفا می‌کند و عقل را به تلاش و کوشش بی‌دریغ تشویق و ترغیب می‌نماید. ادراک حسی و ادراک عقلی از یکدیگر دورند و در میان آنها فاصلهٔ بسیار تحقق دارد ولی همانگونه که ادراک حسی در دایرهٔ فعالیت‌های نفس قرار می‌گیرد ادراک عقلی نیز از حوزهٔ

هستی نفس ناطقه انسان بیرون نیست. به این ترتیب ادراک حسی و ادراک عقلی از شئون نفس ناطقه شناخته می‌شوند و نفس ناطقه موجودی واحد و یگانه به‌شمار می‌آید. اگر ادراک حسی و ادراک عقلی در اصل و منشأ پیدایش خود با یکدیگر متحد و یگانه شناخته می‌شوند، عالم محسوس و عالم معقول نیز به نوعی با یکدیگر متحد و یگانه خواهند بود. به همین جهت است که ابن رشد فیلسوف قرطبه با این که به‌شدت ارسطویی مسلک است و با افلاطون نیز سر سازگاری ندارد، به رابطهٔ وثیق و محکم محسوس با معقول اشاره کرده و می‌گوید: کلیات معقول، در این جهان به‌صورت اشخاص ظاهر می‌گردد و اشخاص موجود در پرتو کلیات معقول واقع می‌شوند. عین عبارت این فیلسوف در این باب چنین است:(۱) «و بهذاالمعنی قیل فی کتاب‌المقولات ان کلیات الاشخاص المعقولة انما صارت موجودة باشخاصها و اشخاصها معقولة بکلیاتها». به نظر می‌رسد ابن رشد در این عبارت به نوعی اتحاد و یگانگی میان کلی و افراد آن اشاره کرده و معتقد است وجود شخص محسوس در جهان خارج، ظهور کلی و جلوهٔ طبیعت آن است، چنانکه کلی معقول نیز، حقیقت همان شخص در عالم عقل شناخته می‌شود. کسانی که با آثار فلاسفهٔ بزرگ آشنایی دارند و از این طریق به رابطهٔ وثیق و محکم کلی معقول با افراد محسوس آن واقف می‌شوند دیگر نمی‌توانند به سخنان بی‌اساس اشخاص نومینالیست و اسم‌گرا باور داشته باشند. بسیاری از متکلمان در جهان اسلام به مسلک اسم‌گرایی علاقه و اشتیاق نشان می‌دهند و در زمرهٔ اندیشمندان نومینالیست قرار می‌گیرند. این اشخاص به انتزاعی‌بودن کلیات باور دارند و کلی را فقط ساخته و پرداختهٔ ذهن بشر به‌شمار می‌آورند. در نظر این اشخاص جهان خارج ظرف وجود کلیات نیست و آنچه در جهان خارج موجود می‌شود جز یک امر محسوس و مشخص که در زمان و مکان معین واقع می‌شود چیز دیگری به‌شمار نمی‌آید. با این همه در میان متکلمان کسانی را می‌شناسیم که با اسم‌گرایی سر سازگاری ندارند و به وجود کلی در ضمن افراد خارجی آن اعتراف می‌کنند. امام فخرالدین رازی به‌رغم این که یک اندیشمند اشعری شناخته می‌شود به وجود کلی در خارج باور داشته و به‌همین جهت از هم‌مشربان اشعری خود در مورد این مسأله فاصله گرفته است. او می‌گوید: آنچه در میان همهٔ افراد بشر مشترک شناخته می‌شود و به‌عنوان یک امر کلی اشخاص را با یکدیگر مرتبط می‌سازد، در جهان خارج تحقق دارد. این امر مشترک یک موجود ذهنی نیست؛ زیرا صورت ذهنی انسان به‌عنوان یک کیف نفسانی نوعی عرض است که در نفس ناطقهٔ شخص حلول کرده و نفس ناطقه نیز موضوع آن به‌شمار می‌آید. در این مسأله نیز تردید نمی‌توان داشت که یک موجود عرضی نمی‌تواند جزئی از وجود عینی همهٔ افراد بشر در گذشته و حال و آینده شناخته شود. اکنون اگر کلیت در ذهن وجود ندارد، ناچار باید گفت آنچه کلی و مشترک شناخته می‌شود به جهان خارج و عالم عینی مربوط می‌گردد.

نقل عبارت فخرالدین رازی در اینجا بی‌مناسبت نیست: «ذکر الامام فخرالدین الرازی ان المشترک بین‌الناس الموجودین فی‌الخارج هوالانسان الخارجی لا العقلی، لأنّه یمتنع ان تکون

---

۱. ابن رشد، تهافت‌التهافت، ج ۲، تحقیق دکتر سلیمان دنیا، طبع سوم، دایرةالمعارف قاهره، ص ۴۸۳.

تلک‌الصورة الحالة فی نفسی حلول‌العرض فی‌الموضوع جزءاً من اعیان جمیع‌الناس الموجود بعضهم قبلی و بعضهم بعدی و بعضهم معی فی‌الزمان و اذا لم تلحق الکلیة صورة الانسان التّی فی‌النفس فهی انّما تلحق‌الانسان فی‌الخارج، فالانسان العینی مشترک لا الذهنی و تسمیة صورته‌التی فی‌النفس کلیة مجاز یکون‌المعلوم بها کلیّاً ـ ثم قال و هذا هوالتحقیق و هو صریح فی صحةالقول بالمثل.»(۱)

در این عبارت به روشنی می‌بینیم که امام فخرالدین رازی به وجود قدر مشترک میان افراد انسان در جهان خارج اعتراف کرده و معتقد است کلیت نمی‌تواند از صفات صورت ادراکی در ذهن بوده باشد. زیرا صورت ادراکی در ذهن، به‌عنوان یک کیف نفسانی، نوعی عرض است که قائم به ذهن و حال در نفس شناخته می‌شود و البته معلوم است که یک موجود عرضی که قائم به یک موضوع معین است نمی‌تواند شامل همهٔ افراد در زمان گذشته و حال و آینده بوده باشد. آنچه فخرالدین رازی در اینجا به‌عنوان وجود کلی در جهان خارج مطرح کرده با نظر افلاطون در باب مثل عقلی نزدیک است. او خود، به این مسأله توجه داشته و به صحت سخن افلاطون در مورد ارباب انواع اعتراف کرده است. اعتقاد به وجود ارباب انواع و قول به مثل عقلی با مشرب اشاعره چندان سازگار نیست و فخرالدین رازی نیز به‌عنوان یک اندیشمند اشعری نمی‌تواند به‌طور جدّی روی صحت این نظریه تأکید داشته باشد؛ ولی انس و الفت این اندیشمند اشعری با آثار فلاسفه موجب شده که در برخی از مسائل به آنها نزدیک گردد. مراجعه به کتاب مباحث‌المشرقیه و بررسی مسائل مندرج در آن به اثبات این ادعا کمک می‌نماید. مسألهٔ وجود کلی در جهان خارجی چه به سبک مثل افلاطونی وچه براساس آنچه ابن‌سینا در مورد کلی طبیعی مطرح ساخته است، ازجمله مسائلی است که نه تنها میان متکلمان و فلاسفه فاصلهٔ عمیق و ژرف ایجاد کرده، بلکه برخی از فلاسفه را نیز دربرابر یکدیگر قرار داده است. باید توجه داشت که ریشهٔ اختلاف و تفرقه میان اندیشمندان نسبت به موجودبودن یا موجودنبودن کلی در جهان خارجی، همان چیزی است که می‌توان آن را خلط و اشتباه در میان دو مفهوم عام و کلی به‌شمار آورد.

تردیدی نمی‌توان داشت که معنی هریک از ماهیات موجود در این جهان، به‌گونه‌ای است که می‌تواند بر افراد کثیر و متعدد حمل گردد. از باب نمونه می‌توان به ماهیت و طبیعت انسان اشاره کرد که بر هریک از افراد موجود حمل می‌گردد و این حمل نیز به حکم مطابقت یک حمل صادق به‌شمار می‌آید. ولی آنچه در اینجا مورد اختلاف واقع شده این است که آیا در این حمل، یک امر کلی بر افراد خود حمل می‌گردد و یا این‌که یک امر عام با مصادیق خود انطباق پیدا می‌کند. تفاوت میان این دو معنی این است که در حمل کلی بر افراد خود، آنچه مشترک شناخته می‌شود جنبهٔ جوهری دارد و درواقع عین طبیعت افراد به‌شمار می‌آید، ولی در حمل عام بر مصادیق، آنچه مشترک شناخته می‌شود جنبهٔ جوهری و ذاتی ندارد و تنها یک طریقه یا ابزار سودمندی

---

۱. المثل‌العقلیة الأفلاطونیة، حققه و قدّم له عبدالرحمن بدوی، نصوص و ترجمات لمؤلفین شرقیین، المجلد ۱۲، بیروت، دارالقلم، به نقل ازکتاب اصلاح‌العقل فی‌الفلسفة العربیة دکتر ابویعرب مرزوقی، طبع سوم، بیروت، ص ۵۰.

به‌شمار می‌آید که می‌تواند در توسعه و گسترش مصادیق یا محدودکردن آنها مؤثر بوده باشد. به‌عبارت دیگر می‌توان گفت معنی عام وسیله‌ای است که به کمک آن، می‌توانیم به گسترش مصادیق در ذهن به‌گونه‌ای ساده و آسان دست یابیم. وسعت دایرهٔ معنی عام در هریک از امور براساس تشابه و همانندی میان مصداق‌های آن تعیین می‌گردد. تشابه و همانندی در میان مصادیق یک امر عام، لزوماً به‌معنی تماثل و هم‌گون‌بودن آنها از همهٔ وجوه نیست، بلکه این تشابه و همانندی در میان مصادیق، تنها براساس گونه‌ای از مناسبت‌ها و هماهنگی‌هاست که ما در مورد آنها اعتبار می‌کنیم و بر آن یک سلسله آثار مترتب می‌سازیم. به همین جهت معنی عام صورت جوهری ندارد و نمی‌توان آن را در زمرهٔ امور ذاتی به‌شمار آورد؛ زیرا شباهت‌هایی که در میان مصادیق مشاهده می‌شود ذاتی نیست و به حسب طبیعت، نسبی و اضافی شناخته می‌شود.

به این مسأله نیز باید توجه داشت که وقتی ذاتی‌بودن معنی عام و جوهری‌بودن آن، مورد انکار قرار می‌گیرد، دیگر نمی‌توان از عقلی‌بودن آن سخن به میان آورد. کسانی که در جمود بر ظواهر اصرار می‌ورزند و در مقام مخالفت با فلاسفه از هرگونه تلاش و کوشش دریغ نمی‌کنند وجود کلیات را مورد انکار قرار می‌دهند. ابوعبدالله ابن قیم جوزیه که با فلاسفه و اندیشه‌های آنان به هیچ‌وجه سر سازگاری ندارد وجود کلی را از اختراعات و ساخته‌های انسان دانسته و آن را موجب ویرانی و فساد به‌شمار آورده است. عین عبارت او در این باب چنین است: «و انّما اتی للقوم [الفلاسفه و من یقول بقولهم فی‌الکلی] من‌الکلیات فانها هی‌التی خربت دورهم و افسدت نظرهم و مناظرهم فأنهم جرّدو اموراً کلیة لا وجود لها فی‌الخارج ثم حکموا علیها بأحکام‌الموجودات و جعلوها میزاناً و اصلاً للموجودات.»[1]

چنانکه در این عبارت می‌بینیم ابن قیّم جوزیه، وجود کلی را ساخته و پرداختهٔ ذهن بشر دانسته و معتقد است اعتقاد داشتن به وجود کلی در جهان خارج نه‌تنها منشأ خراب‌شدن خانه‌ها شده بلکه در تباهی و تیرگی نوع نگاه اشخاص نیز مؤثر بوده است. فلاسفه اموری را به‌عنوان کلی انتزاع و تجرید کردند که در جهان خارج وجود ندارند، ولی این جماعت آنها را میزان و منشأ موجودات شناخته و احکام هستی را بر آنها مترتب می‌سازند. این تنها ابن قیّم جوزیه نیست که وجود کلی را از ساخته‌های ذهن انسان می‌شناسد، بلکه بسیاری از متکلمان و اندیشمندان دیگر نیز به همین سبک و اسلوب می‌اندیشند و کلی را در زمرهٔ اختراعات انسان به‌شمار می‌آورند. در میان این جماعت ابن خلدون و ابن تیمیه از موضع و موقعیت ویژه برخوردارند و با صراحت بیشتر سخن می‌گویند. باید توجه داشت که ادراک معنی کلی از ویژگی‌های عقل است و تنها در قلمرو عقل می‌توان آن را مورد بحث و بررسی قرار داد. به این ترتیب اگر عقل به دو قسم نظری و عملی تقسیم‌پذیر است، معنی کلی نیز به دو قسم نظری و عملی تقسیم‌پذیر خواهد بود. کسانی مانند ابن‌خلدون به همان اندازه که در مورد اختراعی بودن کلی عملی، اصرار می‌ورزند، در

---

۱. ابوعبداله محمدابن ابی بکر ابن قیم‌الجوزیة، کتاب الروح، به نقل از کتاب اصلاح‌العقل فی‌الفلسفة العربیة، تألیف دکتر ابویعرب المرزوقی، ص ۲۶۳.

ساختگی‌بودن کلی نظری نیز تردید به خود راه نمی‌دهند. در نظر این اشخاص طبیعت سیاست و احکامی که به آن مربوط می‌گردد، نتیجهٔ نیروهای غالب است و با عقل نظری که در کشف حقایق اشیاء کوشش می‌کند، مناسبت چندانی ندارد. مسأله‌ای که در اینجا مطرح می‌شود این است که اگر کلیات مربوط به عقل نظری همانند کلیات مربوط به عقل عملی ساخته و پرداختهٔ ذهن انسان شناخته می‌شوند چگونه می‌توان از اختلاف و تفاوت میان فلسفه و اخلاق یا فلسفه و سیاست سخن به میان آورد؟ به عبارت دیگر می‌توان گفت اگر موضوع علوم نظری نیز مانند علوم عملی از ساخته‌های ذهن انسان به‌شمار می‌آید، چگونه می‌توان از تقسیم علم به دو قسم نظری و عملی سخن گفت و تفاوت میان علم به حقایق و آنچه علم به وقایع خوانده می‌شود چه خواهد بود؟

در مقام پاسخ به این پرسش هرچه گفته شود، در این مسأله تردید نیست که وقتی کلیات مربوط به نظر، مانند کلیات مربوط به عمل، مخلوق و مجعول ذهن انسان شناخته می‌شوند، انسان مرکز و مدار همهٔ امور قرار می‌گیرد و همه چیز تنها بدان جهت که برای او مفید و سودمند است مورد سنجش و ارزیابی قرار می‌گیرد و در اینجاست که حتی فلسفه نیز بر اساس مصلحت و با ملاک سودمندی مورد توجه قرار می‌گیرد.

شمار کسانی که از سودمند بودن یا سودمند نبودن فلسفه پرسش می‌کنند به هیچ‌وجه اندک نیست. بسیاری از مردم در فراگرفتن هریک از رشته‌های علوم به سودمند بودن آن می‌اندیشند و برای بهتر زندگی‌کردن، در به دست آوردن آن تا آنجا که می‌توانند کوشش می‌کنند. در نظر این اشخاص فلسفه نیز از این قاعده بیرون نیست و کسانی که بر اساس مصلحت‌اندیشی و سودجویی به تحصیل فلسفه می‌پردازند راه خطا نمی‌پویند. تردیدی نمی‌توان داشت که مصلحت‌اندیشی و سودجویی برای هریک از افراد بشر لازم و ضروری است و بدون ارزیابی‌کردن سود و زیان امور نمی‌توان در زندگی کامیاب بود. انسان نیز برحسب خلقت و آفرینش خود همواره به سود و مصلحت خویش می‌اندیشد. ولی آیا ادراک فلسفی و پیدایش اندیشه‌های فلسفی نیز مولود و نتیجهٔ سودجویی و مصلحت‌اندیشی است؟ به‌عبارت دیگر می‌توان گفت، آیا سودجویی و مصلحت‌اندیشی همهٔ هستی انسان است و در این موجود شگفت‌انگیز جز سودپرستی خصلت دیگری پیدا نمی‌شود؟ در مقام پاسخ به این پرسش می‌توان به‌گونه‌ای دیگر اندیشید و به این نکتهٔ ژرف توجه پیدا کرد که هستی انسان در یک ساحت خلاصه نمی‌شود و با یک بعدِ محدود و معین نیز قابل اندازه‌گیری نیست. ساحت‌های هستی انسان و لایه‌های وجودی او گوناگون و متعدد است و هریک از این ساحت‌ها با نوعی از ادراک مناسبت پیدا می‌کند. اگر سودجویی و مصلحت‌اندیشی با برخی از لایه‌های وجودی انسان مناسبت دارد، در برخی از ساحت‌های هستی او پرسش از چیستی امور و درک ماهیات اشیاء مطرح می‌گردد. پرسش از چیستی و درک ماهیت، مقتضی آن است که اشیاء به حال خود واگذارده شوند تا بدانگونه که هستند خود را بنمایند. انسان در این ساحت از هستی خود، اهل فلسفه است و با چشم فلسفی به اشیاء می‌نگرد. او در اینجا تماشاگر و اهل نظر است و مادام که

به منظرهٔ زیبای باغ هستی می‌نگرد از اندیشهٔ دست‌یافتن به میوه‌های آن بی‌خبر است. تنگ‌چشمی که پیوسته به میوه می‌اندیشد غیر از آن کسی است که همواره از تماشاگران بستان شناخته می‌شود. این مسأله که مقام نظر و تماشای وجود از ساحت‌های هستی انسان به شمار می‌آید برای بسیاری اشخاص شناخته شده نیست. درنظر این‌گونه اشخاص اساس علم و بنیاد آگاهی، بر تصرف در جهان و تسخیر طبیعت استوار است و صرف نظرکردن در هستی و درک حقایق اشیاء به هیچ‌وجه مطلوب و پسندیده نیست. در این طرز تفکر که در روزگار ما رایج و شایع است افق تماشاگری و جایگاه نظر محدود می‌گردد و فضای بهره‌گیری و سودجویی گسترده‌تر می‌شود. با این همه نباید چنین پنداشته شود که مقام نظر و ساحت تماشاگری از دایرهٔ وجود انسان بیرون رانده شده و به‌طور کلی در بوتهٔ فراموشی قرار گرفته است، زیرا ساحت‌های هستی انسان به یکدیگر پیوسته است و هرگز نمی‌توان آنها را از یکدیگر منفک و جدا ساخت. البته به این واقعیت نیز باید اعتراف کنیم که گاهی ممکن است در برخی ادوار و برهه‌ای از زمان برخی از لایه‌های وجود انسان بر سایر لایه‌ها غلبه پیدا کند و صورت سیطره به خود گیرد، ولی سیطره پیداکردن یکی از ساحت‌های هستی انسان بر سایر ساحت‌ها هرگز به معنی این نیست که وجود او محدود و متوقف گشته و دروازهٔ ورود و نظر به افق‌های دور و آینده بسته شده است. باتوجه به آنچه تاکنون در اینجا ذکر شد می‌توان گفت انکار وجود کلی در جهان به معنی نفی حقیقت و باور نداشتن به ذات و ماهیت اشیاء شناخته می‌شود. این مسأله نیز مسلم است که وقتی انسان نتواند به ذات و ماهیت اشیاء نظر داشته باشد ناچار به وادی اسم‌گرایی قدم می‌گذارد و همه‌چیز را زاییدهٔ ذهن و ادراک خویش به‌شمار می‌آورد. در این طرز تفکر آنچه ذات و ذاتی خوانده می‌شود درحدّ یک اعتبار ذهنی تنزل می‌یابد و درنتیجه حد و تعریف حقیقی اشیاء نیز به یک سلسله اسم‌های ساختگی و اختراع شده فروکاسته می‌شود. به عبارت دیگر می‌توان گفت برای اشخاص اسم‌گرا و نومینالیست، وضع و قرارداد در امور، به‌جای حقایق می‌نشیند و با اصالت‌بخشیدن به عمل، مصلحت‌اندیشی و سودجویی آخرین هدف و بالاترین پناهگاه انسان به‌شمار می‌آید. غلبهٔ اسم‌گرایی و رواج نومینالیسم، آثار و پیامدهایی دارد که هرگز نمی‌توان آنها را نادیده انگاشت؛ ازجمله آثار و پیامدهایی که به‌دنبال این جریان فکری ظاهر و آشکار می‌شود همان چیزی است که می‌توان آن را نوعی سیادت و سروری بر طبیعت نام گذاشت. سیطره و سروری پیداکردن بر طبیعت بدون نوعی جنگ و ستیز با آن، امکان‌پذیر نیست و در این جنگ و ستیز است که انسان با منشأ پیدایش جسمانی خود به دشمنی برمی‌خیزد و بستر زندگی خود را به تباهی و نابودی می‌کشاند. بسیاری از اندیشمندان به مشکلاتی که در محیط زیست پیدا می‌شود توجه کرده و به نحو روزافزون نگرانی خود را در این باب ابراز داشته‌اند. ما اکنون دربارهٔ این مسأله سخن نمی‌گوییم، ولی یادآور می‌شویم که با انکار معنی کلی و فروکاستن آن به آنچه در اصطلاح فقط یک مفهوم عام خوانده می‌شود، معنی ذات و ذاتی نیز از میان برداشته می‌شود و حقیقت یا واقعیت جز یک سلسله از اعتبارات ذهنی و قراردادهای انسانی چیز دیگری نخواهد بود. در سابق یادآور شدیم که معنی کلی با آنچه مفهوم عام خوانده می‌شود تفاوت دارد، زیرا

میزان گسترش و محدودیت مفهوم عام، به ذهن انسان بستگی دارد. درحالی که معنی کلی، صرف نظر از اعتبار ذهن، یک واقعیت نفس‌الأمری است که درعین مرسل‌بودن و رهایی از هرگونه قید، حتی با وجود یک فرد نیز تحقق می‌پذیرد. همانگونه که یادآور شدیم شمار کسانی که معنی کلی را به مفهوم ذهنی عام فروکاسته و از این طریق به وادی اسم‌گرایی قدم گذاشته‌اند به هیچ‌وجه اندک نیست. ابن خلدون از جمله کسانی است که در این راه پیش رفته و معتقد است معنی کلی فقط برای ادراک منظم و به‌هم پیوستهٔ امور حسّی می‌تواند مفید و مؤثر بوده باشد. او چنین می‌اندیشد که از طریق معنی کلی می‌توان به ادراکات حسّی نظم و سامان بخشید و سپس جهان را به زیر فرمان درآورد. نکتهٔ جالب توجه این است که ابن خلدون خلافت انسان را نیز به همین معنی تفسیر کرده و می‌گویدانسان از آن جهت خلیفهٔ خداوند در روی زمین شناخته می‌شود که می‌تواند به تسخیر عالم بپردازد و جهان را به زیر سیطرهٔ خویش درآورد. ترجمهٔ عبارت او دراین باب چنین است:

«چون در جهان هستی یا عالم کائنات، فقط حواس و ادراکات منظم، معتبر و اصل شناخته می‌شود و حواسّ نامنظم به‌دنبال ادراکات منظم و به منزلهٔ فرع آنها شمرده شده است، از این‌رو افعال جانوران در بخش اخیر مندرج می‌باشد و به‌همین سبب مسخّر بشر شده است و افعال بشر بر آنچه در عالم حوادث هست استیلا یافته است و همهٔ آنها در زیر فرمان او قرارگرفته و مسخر ارادهٔ او شده‌اند و معنی جانشین‌ساختن بشر که درگفتار خدای تعالی بدان اشاره شده و می‌فرماید من همانا در زمین خلیفه‌ای تعیین می‌کنم.[۱] همین است».

ابن خلدون برای این که سخن خود را در مورد معنی خلافت بدانگونه که او آن را تفسیر می‌کند اثبات نماید به آیات دیگری نیز از قرآن استناد کرده است. در این آیات کلمهٔ خلافت به‌کار گرفته نشده است، ولی برتری انسان بر سایر موجودات و افضل‌بودن او از کائنات مطرح گشته است. در نظر این اندیشمند مسلمان معنی برتربودن انسان بر سایر موجودات این است که می‌تواند آنها را مسخر کند و به زیر سیطره و فرمان خود درآورد. مضمون آن دسته از آیات که به برتربودن انسان بر سایر موجودات دلالت دارد یکسان نیست، ولی در برخی از این آیات مسأله به این صورت مطرح شده که خداوند می‌گوید: ما انسان را بر بسیاری از آنچه آفریده‌ایم برتری دادیم.[۲] ابن خلدون برای اندیشه اهمیت فراوان قائل شده و می‌گوید: اندیشه ویژهٔ بشریت است که نوع انسان بدان از جانوران بازشناخته می‌شود و به‌اندازهٔ حصول مراتب سبب‌ها و مسبب‌ها در اندیشهٔ یک فرد آدمی، می‌توان به پایگاه انسانیت وی پی برد. چنانکه برخی از اشخاص در ادراک علت و معلول تا دو مرحله یا سه مرحله می‌اندیشند، ولی گروهی دیگر از یک مرحله تا پنج یا شش مرحله از توان اندیشیدن برخوردارند و چنین اشخاصی در بالاترین پایگاه ادراک انسانی جای می‌گیرند و این موضوع را می‌توان دربارهٔ بازی‌کنندگان شطرنج درنظر گرفت و میزان قدرت اندیشهٔ اشخاص را با همین بازی مورد سنجش قرار داد.

---

۱. انّی جاعلٌ فی‌الأرض خلیفة، سورهٔ البقره، آیهٔ ۲۸.
۲. و فضّلناهم علی کثیر ممّن خلقنا تفضیلا، سورهٔ اسریٰ، آیهٔ ۷۲.

ابن خلدون ضمن این‌که بازی شطرنج را میزان سنجش و اندازه‌گیری هوش و قدرت اندیشهٔ اشخاص شمرده، از ذکر این مثال چندان خرسند نیست و معتقد است در این بازی، ورزیدگی و مهارت که از طریق اکتساب به‌دست می‌آید می‌تواند نقش عمده و اساسی داشته باشد. با این همه او این بازی را نمونه‌ای می‌داند که می‌توان در میزان توانایی اندیشیدن اشخاص از آن بهره‌برداری کرد.[1] وقتی ابن خلدون برای بیان ادراک و نشان‌دادن توانایی اندیشهٔ انسان به بازی شطرنج تمسک می‌کند و آن را نمونه و مثال اندیشیدن نیرومند می‌شناسد، درواقع موضع خود را نیز در این باب روشن می‌کند، زیرا او در باب ادراک کلیات و توانایی تعقل و اندیشیدن بیش از آن‌که به ماهیات و حقایق اشیاء نظر داشته باشد روی روابط امور و تلازم آنها با یکدیگر تکیه می‌کند و در اینجا می‌توانیم ادعا کنیم که معقول اول یا کلی طبیعی درنظر ابن خلدون جز صور خیال و صور محسوس چیز دیگری نیست. او در جای دیگری به این مسأله اشاره کرده و چنین می‌گوید: «اصل در ادراک، محسوساتی است که آنها را به حواس پنج‌گانه درمی‌یابیم و کلیهٔ حیوانات از ناطق گرفته تا جز آن، در اینگونه ادراک با یکدیگر شریکند و انسان از دیگر جانوران با درک کلیات که مجرد از محسوسات است بازشناخته می‌شود و تجرید چنین است که از اشخاص همانند، صورتی در خیال نقش می‌بندد، چنانکه بر همهٔ آن اشخاص محسوس منطبق می‌باشد و این عبارت از کلی است؛ آنگاه ذهن میان این اشخاص همانند و اشخاص دیگر که از برخی جهات با آنها همانند می‌باشند درمی‌نگرد و باز صورتی در آن پدید می‌آید که بر این دوگونه نیز از لحاظ شباهت‌هایی که به‌هم دارند منطبق می‌شود و همچنان ذهن پیوسته در تجرید به کلی ارتقا می‌جوید تا سرانجام کلی دیگری نمی‌یابد که با کلی نخستین همانند باشد و بدین‌سبب کلی مزبور بسیط شمرده می‌شود و این نوع تجرید مانند این است که ذهن از اشخاص، صورت نوع منطبق بر آن را تجرید می‌کند...»[2] از آنچه ابن خلدون در اینجا ابراز داشته، به روشنی می‌توان دریافت که او معقول اول یا کلی طبیعی را جز صورت خیال و صور محسوس چیز دیگری نمی‌داند و برای اهل بصیرت پوشیده نیست که صور خیال و محسوس غیر از آن چیزی است که در نظر فلاسفه معقول اول، یا کلی طبیعی خوانده می‌شود. مرتبهٔ عقل از مرتبهٔ وجودی حسّ و خیال برتر و بالاتر است و فضای عالم معقول نیز غیر از آن چیزی است که مورد تعلق خیال و حواس انسان قرار می‌گیرد.

ابن خلدون و همهٔ کسانی که مانند او می‌اندیشند از یک سو وجود کلی را در جهان مورد انکار قرار می‌دهند و از سوی دیگر تعقل و اندیشیدن را از ویژگی‌های انسان دانسته و با همین ویژگی او را از سایر موجودات ممتاز و مشخص می‌سازند. بررسی سخن این اشخاص نشان می‌دهد که تعقل و اندیشیدن در نظر آنها مستلزم وجود کلی در جهان نیست و آنچه کلی خوانده می‌شود یک مفهوم انتزاعی و تجریدی است که ساخته و پرداختهٔ ذهن بشر به‌شمار می‌آید. در

---

۱. برای اطلاع بیشتر مراجعه شود به کتاب مقدمهٔ ابن خلدون، ج ۲، ترجمهٔ محمد پروین گنابادی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب ۱۳۵۹، ص ۸۳۶.

۲. ابن خلدون، مقدمه، ج دوم، ترجمهٔ محمد پروین گنابادی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب تهران، ۱۳۵۹، ص ۱۰۲۳.

سابق یادآور شدیم که در نظر این جماعت معنی کلی که یک حقیقت ماهوی است به یک مفهوم عام ذهنی فروکاسته می‌شود و البته معلوم است که مفهوم عام برای رفع نیازهای انسان در اندیشیدن و سخن گفتن نقش عمده و بنیادی دارد. چنانکه دیدیم ابن خلدون بازی شطرنج را الگو و نمونهٔ عالی برای تعقل و اندیشیدن انسان می‌شناسد.

به این ترتیب بی‌درنگ این پرسش پیش می‌آید که آنچه در بازی شطرنج اهمیت دارد و می‌تواند نمونه‌ای برای تعقل و اندیشیدن در سطح عالی شناخته شود چیست؟ پاسخ این پرسش در سخنان خود ابن‌خلدون نهفته است. زیرا چنانکه دیدیم او معتقد است اگر کسی بتواند در ادراک رابطه میان علت و معلول از یک مرتبه تا پنج یا شش مرتبه انتقال پیدا کند، در زمرهٔ اندیشمندان توانا قرار می‌گیرد. این مسأله نیز مسلم است که در بازی شطرنج پیش‌بینی و کشف روابط متعدد یک توانایی به‌شمار می‌آید. تردیدی نمی‌توان داشت که کشف رابطه در میان امور و دریافت ملازمه میان اشیاء از آثار هوش و اندیشهٔ انسان شناخته می‌شود، ولی اندیشه و تعقل به‌همان اندازه که در کشف روابط و تلازم میان امور نقش فعال دارد در پرسش از ماهیت اشیاء و کوشش برای رسیدن به پاسخ این پرسش‌ها نیز به جستجو می‌پردازد. بسیاری اشخاص از رابطهٔ امور با یکدیگر و ارتباط میان اشیاء به‌آسانی سخن می‌گویند و دربارهٔ ماهیت ربط و حقیقت ارتباط کمتر به پرسش می‌پردازند، ولی کسانی را نیز می‌شناسیم که دربارهٔ ماهیت ربط پرسش به‌عمل آورده و به دنبال کشف حقیقت ارتباط به بحث و بررسی پرداخته‌اند. معنی ربط و پیوستگی میان امور، ازجمله معانی‌ای است که همواره ضروری و بدیهی به‌شمار می‌آید و کمتر کسی می‌تواند در بدیهی‌بودن فهم آن تردید داشته باشد. با این همه وقتی از ظرف تحقق و جایگاه وقوع آن، پرسش به‌عمل می‌آید پاسخ به آن آسان نخواهد بود. شمار کسانی که معتقدند ربط و پیوستگی همواره در ظرف ذهن تحقق می‌پذیرد به هیچ‌وجه اندک نیست، ولی همین اشخاص وقتی با نگاه ژرف به این مسأله می‌نگرند به روشنی درمی‌یابند که ربط و پیوستگی میان امور عینی و خارجی در جهان خارج و عالم عین تحقق می‌پذیرد و تنها در ظرف ذهن محدود نمی‌گردد. درست است که بسیاری از روابط و پیوستگی‌ها مقتضای عقل شناخته می‌شود و درواقع از احکام و قضایای ذهنی به‌شمار می‌آید، ولی این مسأله نیز مسلم است که در قضایای عقلی، احکام عقل همواره روی طبیعت امور و براساس وجود خارجی آنها تمرکز می‌یابد. به عبارت دیگر می‌توان گفت، عقل حکم خود را بر آنچه بیرون از فضای ذهن است صادر می‌نماید. زیرا اگر ربط و پیوستگی در جهان خارج و بیرون از فضای ذهن تحقق نداشته باشد، حکم عقل به این ربط و پیوستگی با نبودن حکم عقل یکسان و یکنواخت خواهد بود.

درواقع می‌توانیم بگوییم وقتی عقل حکم خود را روی رابطه و پیوستگی میان امور در جهان خارجی متمرکز نسازد بین حکم عقل و حکم وهم تفاوت و جدایی نخواهد بود. به این ترتیب حکم عقل به رابطه و پیوستگی میان امور، یک حکم واقعی و نفس‌الامری است که برخلاف حکم وهم بوده، و به تحقق خارجی و عینی ربط اشاره می‌نماید. چگونه می‌توانیم در عینیت و خارجی‌بودن ربط و پیوستگی تردید داشته باشیم، درحالی که حدوث دائمی عالم و خلق مدام

جز ارتباط و پیوستگی مخلوق به خالق چیز دیگری نیست. البته در اینجا باید توجه داشته باشیم که رابطه و پیوستگی مخلوق به خالق از نوع رابطه‌ای که میان یک موجود ممکن با موجود ممکن دیگر برقرار می‌گردد نیست. زیرا هستی یک مخلوق ممکن‌الوجود در جنب هستی واجب‌الوجود که محیط و قیوم بالذّات است همواره مندک و مقهور شناخته می‌شود و درواقع می‌توان آن را شعاع و پرتویی از نور حقیقت به‌شمار آورد. به‌هیچ وجه گزاف نیست اگر ادعا کنیم که نسبت مخلوق با خالق یا ممکن با واجب همانند نسبت و رابطه‌ای است که میان شعاع نور با حقیقت خورشید برقرار است؛ رابطهٔ میان شعاع نور با خورشید رابطه‌ای نیست که میان دو موجود همگون و هم‌طراز تحقق می‌پذیرد بلکه در این رابطه و اضافه که می‌توان آن را اضافهٔ اشراقی نامید از یک طرف استقلال و بی‌نیازی مطرح میشود و از طرف دیگر جز از وابستگی و ربط و نیازمندی نمی‌توان سخن به میان آورد. این اضافه و نسبت اگرچه به حسب ظاهر دارای دو طرف است ولی این دوگانگی و دوطرف داشتن با دوگانگی‌های دیگر تفاوت دارد زیرا طرف مخلوق که موجود ممکن شناخته می‌شود چیزی نیست که به‌واسطهٔ یک رابط با خالق خود مرتبط گردد بلکه هستی آن عین وابستگی و ربط است و ربط در مرتبط‌شدن با غیرخود به یک رابط دیگر وابسته نیست؛ در اینجاست که وابستگی و امکان‌بخشی از هستی شناخته می‌شود و کسانی مانند صدرالمتألهین شیرازی به‌عنوان امکان فقری از آن سخن به میان آورده‌اند. باید به این مسأله توجه داشته باشیم که اگر وابستگی و ربط بخشی از عین هستی شناخته می‌شود، وجوب و استقلال نیز عین بخشی از هستی است و به یک اعتبار با هستی مساوق شناخته می‌شود. به‌عبارت دیگر می‌توان گفت همانگونه که موجود واجب و مستقل در وجوب و استقلال خود نیازمند به غیر خود نیست، موجود وابسته و رابط نیز در وابستگی و رابط‌بودن به رابط دیگری وابسته نیست. به این ترتیب، می‌توان گفت تقسیم هستی به دو قسم رابط و مستقل یک تقسیم اولی و ذاتی است که هیچ‌گونه واسطه نمی‌پذیرد و عامل بیرونی نیز در آن دخالت ندارد.

اکنون اگر این تقسیم و تعدد به متن هستی بازمی‌گردد و هیچ عامل دیگری در تحقق آن دخالت ندارد به آسانی می‌توانیم بگوییم که این تفاوت و دوگانگی از اصل هستی ناشی می‌شود و این همان چیزی است که در اصطلاح بزرگان حکمت و فلسفه تشکیک در وجود خوانده می‌شود. مسألهٔ تشکیک و سخن‌گفتن دربارهٔ این که در یک شیئی آنچه مابه‌الاختلاف شناخته می‌شود همان چیزی ست که مابه‌الاشتراک آن به‌شمار می‌آید از حوصلهٔ این مقال بیرون است. آنچه اهمیت بنیادی دارد و ما در اینجا به بررسی آن می‌پردازیم مسألهٔ وابستگی و ربط است که بیشتر مردم پیوسته از آن سخن می‌گویند، ولی کمتر کسانی به ژرفای معنی و جایگاه حقیقی آن آگاهی دارند. قوانین علمی و فلسفی بدون تردید وجود دارند، ولی دربارهٔ جایگاه این قوانین وظرف تحقق آنها کمتر سخن گفته می‌شود. وقتی از جایگاه قوانین علمی سخن به میان می‌آید منظور این است که آیا این قوانین در درون طبیعت قرارگرفته‌اند یا این‌که از بیرون طبیعت همانند یک حاکم توانا بر آن حکم می‌رانند؟ به‌عبارت دیگر گفته می‌شود آیا قوانین حاکم بر طبیعت، از

اجزاء طبیعت شناخته می‌شوند و همانگونه که هریک از اجزاء طبیعت در چارچوب این قوانین به هستی خود ادامه می‌دهد خود این قوانین نیز در چهارچوب خود قرارمی گیرند و یا این‌که سرنوشت حاکم غیر از آن چیزی است که در سرنوشت محکوم دیده می‌شود؟ تردیدی نمی‌توان داشت که اجزاء طبیعت همواره در تحول و تطور بوده و هرگز ثابت و یکنواخت باقی نمی‌ماند، ولی قوانین حاکم بر طبیعت یکسان و یکنواخت عمل می‌کند و هرگز از راه خود منحرف نمی‌گردد. اکنون اگر به این اختلاف و تفاوت توجه کنیم آیا بازهم می‌توانیم قوانین علمی را از اجزاء طبیعت به‌شمار آوریم؟ اگر پاسخ ما به این پرسش منفی باشد و نتوانیم قوانین حاکم بر طبیعت را از اجزاء درونی طبیعت به‌شمار آوریم ناچار باید دربارهٔ جایگاه این قوانین به‌گونه‌ای دیگر سخن بگوییم.

این سخن در مورد قوانین فلسفی نیز صادق است. البته این پرسش در مورد قوانین منطقی مطرح نمی‌شود و از این جهت مشکلی نیز به‌وجود نمی‌آید، زیرا قوانین منطقی از قوانین ذهن و اندیشهٔ انسان شناخته می‌شوند و به‌همین جهت جایگاه آنها نیز ذهن است و در جای دیگر نمی‌توانیم به جستجوی آنها بپردازیم. علت صوری‌بودن قوانین منطق نیز درهمین نکته نهفته است. بزرگان اهل اندیشه به این مسأله توجه داشته‌اند و گفته‌اند منطق در همان حال که ذهن ما را درجهت درست‌اندیشیدن هدایت و راهنمایی می‌کند در چهارچوب اشکال قیاس و مسائل صورت محدود و محصور باقی می‌ماند. منطق نمی‌تواند در آنچه به مادهٔ قیاس مربوط می‌گردد کار هدایت و راهنمایی ذهن ما را به‌عهده گیرد. بررسی مادهٔ قیاس و آنچه به صناعات پنج‌گانه مربوط می‌گردد ماجرای دیگری دارد که باید به آن پرداخته شود. کسانی که این‌گونه اختلاف‌ها و تفاوت‌ها را نادیده می‌انگارند با نوعی پریشانی در اندیشه روبرو می‌شوند و قوانین فلسفی را مانند قوانین منطقی فقط تجریدی و انتزاعی می‌شناسند. این اشخاص وقتی از تجریدی و انتزاعی‌بودن سخن می‌گویند درواقع به این امر اشاره می‌کنند که قواعد فلسفی فقط ساخته و پرداختهٔ ذهن است و با جهان عینی و خارجی بیگانه به‌شمار می‌آید. کسی که وجود کلی را به یک مفهوم عام فرومی‌کاهد و به وادی اسم‌گرایی وارد می‌شود در مورد وجود رابط نیز نمی‌تواند از یک موضع محکم و متین برخوردار باشد، زیرا سرنوشت مسألهٔ وجود رابط در برخی جهات به سرنوشت مسألهٔ وجود کلی، گره خورده و با آن نزدیک شده است.

ارتباط این دو مسأله با یکدیگر در اندیشه‌های افلاطون واضح و آشکار است، زیرا این فیلسوف بزرگ ضمن این‌که به عالم کلیات و مثل عقلی سخت باور دارد برای اثبات پیوستگی و ربط میان جهان مرئی و عالم نامرئی نیز کوشش فراوان به‌عمل می‌آورد. درست است که او میان عالم مثل عقلی و جهان محسوس تفاوت قائل می‌شود و درواقع به نوعی ثنویت و دوگانگی اشاره می‌نماید، ولی از سوی دیگر دربارهٔ پیوند ذاتی و نوعی یگانگی که میان این دو عالم تحقق دارد سخن می‌گوید. در نظر این فیلسوف بزرگ، اشیاء زیبا از آن جهت زیبا هستند که از زیبایی مطلق و فی‌نفسه برخورداری دارند و به نوعی با آن متحد شناخته می‌شوند. این سخن در مورد همهٔ ویژگی‌ها و اوصاف دیگر هریک از موجودات این جهان نیز صادق است. به این ترتیب در

نظر افلاطون هریک از موجودات این جهان محسوس صورت و سایهٔ ربّ‌النوع و مثال عقلی خود شناخته می‌شود و بدون تردید سایه از صاحب سایه و صورت از آنچه دارای صورت است هرگز جدا و منفصل نیست. سایه عین ربط به صاحب سایه است و چیز دیگری نمی‌تواند آن را به صاحب سایه مرتبط سازد. حکیم عارف عصر صفوی به همین مسأله اشاره کرده آنجا که می‌گوید:

چرخ با این اختران نغز و خوش و زیباستی — صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی
صورت زیرین اگر با نردبان معرفت — بر رود بالا همی با اصل خود یکتاستی
درنیابد این سخن را هیچ فهم ظاهری — گر ابونصر استی و گر بوعلی سیناستی[۱]

عارف حکیم در این ابیات به‌طور آشکار به نظریهٔ افلاطون در باب مثل عقلی اشاره کرده و موجودات محسوس را سایه و صورت مثل عقلی به‌شمار آورده است. باید توجه داشت که مراد از کلمهٔ صورت در این ابیات غیر از آن چیزی است که از همین کلمه در فلسفهٔ حکمای مشائی مستفاد می‌شود، زیرا در فلسفهٔ مشائی کلمهٔ صورت همواره در مقابل ماده به‌کار برده می‌شود، ولی کلمهٔ صورت در اینجا اشاره به شکل ظاهری یک حقیقت است که آن حقیقت در عالم عقل، معقول شناخته می‌شود. افلاطون نه‌تنها موجود محسوس را در این جهان عین وابستگی و ربط به مثال معقول آن در عالم عقل می‌شناسد، بلکه برای رابط‌بودن اشیاء به‌گونه‌ای دیگر نیز سخن می‌گوید که می‌توان آن را نتیجهٔ اندیشهٔ دیالکتیکی او به‌شمار آورد. او در باب تقابل میان وجود و عدم چنین می‌اندیشد: وجود امری است که باعث می‌شود موجود مفروضی با خود وحدت و عینیت داشته باشد و عدم امری است که موجب تغایر شیئی از اشیاء دیگر می‌گردد. بدین‌ترتیب هر موجودی ترکیبی از عینیت و غیریت یا وجود و عدم است و در نتیجه یک شیئی نمی‌تواند جز در ارتباط با اشیاء دیگر تعریف شود و سرانجام آن شیئی به حسب مقام ذات یک نسبت و اضافه است.[۲] در نظر افلاطون مسألهٔ ربط از جهت دیگری نیز نقش عمده و بنیادی پیدا می‌کند، زیرا این فیلسوف بزرگ «دمیورگوس» را خدای صانع خوانده است و صنع نیز نوعی نظم و هماهنگی است که می‌توان آن را ربط و همبستگی به‌شمار آورد. به‌طور کلی می‌توان گفت مسألهٔ صنع در میان فلاسفهٔ یونان دارای اهمیت فراوان بوده و درواقع نقطهٔ عزیمت اندیشه به‌شمار می‌آمده است.

مسألهٔ صنع و اهمیت آن از نظر اندیشمندان مسلمان نیز پنهان نبوده است. ابن رشد که در فلسفه برای ارسطو اهمیت فراوان قائل است و با افلاطون جز در آنچه با سیاست مربوط می‌شود همدلی و هم‌فکری نشان نمی‌دهد روی مسألهٔ صنع تکیه کرده و آن را اساس فلسفهٔ خویش شناخته است. او در باب اثبات خداوند نیز بیش از آن‌که از مصنوع و صانع سخن بگوید به تأمل در صنع می‌پردازد و آن را اساس براهین خویش در این باب می‌شناسد. ابن رشد از طریق تأمل در

۱. این ابیات بخشی از یک قصیده مفصل و طولانی است که میرفندرسکی حکیم عصر صفوی در مورد مثل عقلی سروده است.
۲. رسالهٔ سوفیست ۲۵۸، به نقل از کتاب افلاطون، تألیف گستون مر، ترجمهٔ فاطمه خونساری، صص ۷۸-۸۶.

مسألهٔ صنع می‌کوشد میان عقل و نقل یا فلسفه و شریعت جمع و توفیق برقرار کند. به‌همین جهت در مقام سخن‌گفتن از ماهیت فلسفه راه خود را از دیگران جدا کرده و به‌گونه‌ای ویژه و اسلوبی خاص به تعریف فلسفه پرداخته است. در نظر او فلسفه جز نظرکردن در موجودات از آن جهت که بر صانع دلالت دارند چیز دیگری نیست.

عین عبارت ابن رشد در این باب چنین است: «ان کان فعل‌الفلسفه لیس شیئاً اکثر من‌النظر فی‌الموجودات و اعتبارها من جهة دلالتها علی‌الصانع ـ اعنی من جهة ما هی مصنوعات ـ فأنّ الموجودات انّما تدل علی‌الصانع لمعرفة صنعتها و انّه کلّما کانت‌المعرفة بصنعتها اتمّ کانت‌المعرفة بالصانع اتمّ.»[۱]

همانگونه که مشاهده می‌شود ابن‌رشد در تعریف فلسفه به‌گونه‌ای دیگر سخن گفته و آن را نظرکردن در صنع دانسته است. در نظر او هر اندازه شناخت و آگاهی انسان به صنعت بیشتر باشد معرفت و شناختش نسبت به صانع بیشتر خواهد بود. برخی اندیشمندان سخن ابن رشد را در تعریف فلسفه ناقص و نارسا دانسته و معتقدند او به‌جای این که از فلسفه سخن بگوید خود را به متکلمان نزدیک کرده است، زیرا در سخن او نظرکردن در موجودات به‌عنوان کشف حقایق مطرح نشده است، بلکه او نظرکردن در موجودات را وسیلهٔ اثبات صانع دانسته است. سخن این اندیشمندان به‌عنوان اشکال بر نظر ابن رشد در تعریف فلسفه، از برخی جهات معقول و موجه می‌نماید، ولی از جهت دیگر می‌توان گفت ابن رشد در اینجا به متکلمان نزدیک نگشته است، بلکه او در توجه‌کردن به مسألهٔ صنع در واقع به وجود رابطه نظر داشته و چنین می‌اندیشد که صنع جز ربط و نظم و هماهنگی چیز دیگری نیست و در اینجا باید یادآور شویم که نظرکردن در وجود رابط از آن جهت که وجود رابط است یک نظر فلسفی شناخته می‌شود و نباید چنین پنداشته شود که صاحب این نوع نگاه از حوزهٔ فلسفه خارج شده و به وادی علم کلام قدم گذاشته است. ابن رشد در آثار دیگر خود نیز از وجود رابط سخن گفته و به اهمیت آن اشاره کرده ست. او در کتاب تهافت‌التهافت خود وجود را به دو قسم رابط و غیررابط تقسیم کرده و وجود رابط را مدلول کلمهٔ صادق دانسته است. عین عبارت ابن رشد در این باب چنین است: «فأنّ لفظ الوجود یقال علی معنیین احدهما ما یدل علیه‌الصادق مثل قولنا هل‌الشیء موجود والثانی ما یتنزّل من‌الموجودات منزلة الجنس مثل قسمة الموجودات الی‌المقولات العشر»[۲] در اینجا می‌بینیم که ابن رشد وجود رابط را مدلول عنوان صادق دانسته و با مثال آیا فلان شیئی موجود است آن را توضیح داده است. کسانی که با مسائل فلسفی آشنایی دارند به خوبی می‌دانند که پرسش از هستی شیئی و پاسخ به آن به‌صورت قضیه ظاهر می‌شود و در اصطلاح فلاسفه مفاد هلیات بسیطه به‌شمار می‌آید. در مفاد هلیات بسیطه قضیه ثنایی است و درواقع از دو جزء تشکیل می‌شود. به‌طور مثال وقتی گفته می‌شود انسان موجود است با قضیه‌ای روبرو می‌شویم که فقط از یک موضوع و از یک محمول تشکیل شده و عنصر سومی به‌عنوان رابطه در آن مطرح

---

۱. ابن رشد، فصل المقال و تقریر مابین‌الشریعة والحکمة من‌الأتصال، دارالأفاق الجدیده، ص ۱۳.
۲. ابن رشد، کتاب تهافت‌التهافت، ج ۲، تحقیق دکتر سلیمان دنیا، دارالمعارف قاهره، ص ۴۸۰.

نمی‌شود. زیرا وجود در این قضیه، محمول واقع شده و غیر از وجود چیزی نیست که بتواند وجود را با موضوع آن مربوط و متصل سازد. در قضایای ثلاثی یا آنچه آن را مفاد هلیات مرکبه می‌نامند مسألهٔ رابط میان موضوع و محمول یک قضیه، به‌گونه‌ای دیگر مطرح می‌شود، به‌طور مثال وقتی گفته می‌شود «انسان عالم است» با قضیه‌ای روبرو می‌شویم که دارای سه عنصر بوده و آن سه عنصر عبارتند از موضوع و محمول و سرانجام رابطی که محمول را به موضوع مربوط می‌سازد. در این قضیه موضوع، انسان است، محمول نیز عالم است و بالاخره عنصر سومی هست که عالم‌بودن را به ذات انسان مربوط می‌سازد، ولی در قضیهٔ ثنایی «انسان موجود است» وضع به‌گونه‌ای دیگر خواهد بود، زیرا همانگونه که یادآور شدیم در این قضیه محمول وجود است که در صیغهٔ موجود، بر انسان که موضوع قرار گرفته حمل می‌شود. در این مسأله نیز تردید نیست که غیر از وجود، چیزی تحقق ندارد تا بتواند میان وجود و ماهیت انسان رابط واقع شود. اکنون اگر بپذیریم که قضیه بدون رابط هرگز تحقق نمی‌پذیرد ناچار باید بپذیریم که در قضیهٔ مزبور که از قضایای ثنایی شناخته می‌شود، وجود در صیغهٔ موجود، ضمن این‌که محمول است نقش رابط را نیز ایفا می‌نماید و این همان چیزی است که ابن رشد آن را وجود رابط و مدلول صادق خوانده است.

فیلسوف قرطبه نه‌تنها برای وجود رابط اهمیت قائل شده و براساس آن سخن گفته است، بلکه به وجود کلیات در جهان خارج نیز اعتراف کرده و به نوعی خاصّ آن را پذیرفته است. تردیدی نیست که مسألهٔ وجود کلیات در جهان خارج با آنچه تحت عنوان وجود رابط مطرح می‌شود تفاوت دارد و هرکدام از آنها مبحث جداگانه‌ای را تشکیل می‌دهند، ولی از سوی دیگر می‌توان ادعا کرد بیشتر کسانی که به وجود کلیات باور دارند از وجود رابط نیز سخن میگویند. ابن رشد از جمله کسانی است که هم به طرح مسأله وجود رابط پرداخته و هم به وجود کلیات در خارج به نحوی خاص اعتراف کرده است. او معتقد است کسانی که به وجود کلیات در جهان خارج با دیدهٔ انکار می‌نگرند بیشتر به جنبهٔ فعلیت آن نظر دارند، ولی بالقوه‌بودن کلیات در جهان خارج به هیچ‌وجه قابل انکار نیست. در نظر این فیلسوف جزئیات در جهان خارج به‌طور بالفعل معلوم و مدرک واقع می‌شوند، ولی معلوم واقع‌شدن این جزئیات در پرتو وجود کلیات صورت می‌پذیرد. زیرا اگر کلیات وجود نداشته باشد، حکم به جزئی‌بودن جزئیات در جهان خارج کاذب و بی‌اساس خواهد بود. بنابراین کلی، چیزی است که در طبیعت اشیاء معلوم و مدرک همواره به‌طور بالقوه موجود است. به عبارت دیگر می‌توان گفت کلی چیزی است که اگرچه مستقیم و بدون واسطه معلوم و مدرک واقع نمی‌شود، ولی همهٔ جزئیات از طریق کلی و به‌واسطهٔ آن معلوم و مدرک واقع می‌شوند. عین بخشی از عبارت ابن رشد در این باب چنین است:

«والکلی لیس بمعلوم بل به تعلم‌الأشیاء و هو شیء موجود فی طبیعةالأشیاء المعلومة بالقوة و لو لا ذلک لکان ادراکه للجزئیات من جهة ماهی کلیات ادراکاً کاذباً... فأن قول‌الفلاسفة الکلیات موجودة فی‌الأذهان لا فی‌الأعیان انّما یریدون انها موجودة بالفعل فی‌الأذهان و لیس یریدون انها لیست موجودة اصلاً فی‌الأعیان بل یریدون انّها موجودة بالقوّة غیر موجودة بالفعل ولو کانت

غیر موجودة اصلاً لکانت کاذبة...»[۱] همانسان که در این عبارت مشاهده می‌شود ابن‌رشد به وجود کلیات در جهان خارج باور دارد ولی آن را بالقوه می‌شناسد. او معتقد است اگر کلیات در جهان خارج به هیچ‌وجه وجود نداشته باشد، حکم به جزئی بودن جزئیات بی‌اساس و بی‌معنی خواهد بود. فیلسوف قرطبه وقتی از بالقوه بودن وجود کلی سخن می‌گوید درواقع به عقل بالقوه نیز اشاره می‌کند. البته او برای بالقوه بودن اهمیت فراوان قائل شده و معتقد است فعل حقیقی جز خروج از قوه به فعل چیز دیگری نیست.

ابن رشد غیرمتناهی‌بودن را نیز در امر بالقوه جستجو می‌کند و به وجود غیرمتناهی بالفعل به دیدهٔ انکار می‌نگرد. اهمیت عقل بالقوه در نظر این فیلسوف مسلمان مسأله‌ای است که در جای دیگر باید مورد بحث و بررسی قرار گیرد.

در پایان این مقال باید یادآور شویم که اساس و بنیاد اندیشهٔ بشر بر وجود کلی استوار است و بدون کلیات نمی‌توان از یک اندیشهٔ منسجم و سامان‌یافته سخن به میان آورد. کلی طبیعی به خودی خود مرسل و رهاست که ذات بی‌چند و چون و ماهیت برهنه و مطلق یک شیئی شناخته می‌شود. البته این ذات بی‌چند و چون که نزد عقل نظری به‌عنوان حقیقت یک شیئی شناخته می‌شود، در مقام تحقق خارجی به صفاتی آراسته می‌گردد تا بتواند اشارهٔ خود را سمت و سو دهد و با ورود در زمان به انجام افعالی می‌پردازد تا چگونگی و چیستی و هنگام آن را آشکار سازد و بالأخره قیودی را بر خود هموار می‌کند تا قلمرو کارش را از سایر حوزه‌ها ممتاز و مشخص نماید. اکنون اگر سخن‌گفتن از ویژگی‌های انسان شناخته می‌شود و در قلمرو هستی او قرار می‌گیرد ناچار باید بپذیریم که منشأ پیدایش این سخن همان ذات و حقیقت بی‌چند و چون است که از اطلاق و کلیت تنزل‌یافته و با عبور از مجرای زبان به قلمرو زندگی وارد گشته است. ذات متافیزیکی کلی با پذیرش قیدهایی که از طریق زبان با آنها روبرو می‌شود از آسمان اطلاق و رهایی به زمین تعلقات فرود می‌آید و به بیان وقایع و رویدادهای این جهان می‌پردازد. آنجا که زبان به قلمرو عمل و زندگی گام می‌نهد زندگی و عمل نیز چهره دیگری پیدا می‌کند و به حوزهٔ عالم معانی وارد می‌گردد. به این ترتیب می‌توان گفت زبان جزظهور اندیشه چیز دیگری نیست. اندیشه نیز بدون وجود کلیات به هیچ‌وجه نمی‌تواند سامان و انسجام داشته باشد و در اینجا می‌توانیم بگوییم انسان یک موجود زمینی است که به تماشای آسمان معانی اشتغال پیدا کرده است.

---

۱. ابن رشد، کتاب تهافت‌التهافت، تحقیق دکتر سلیمان دنیا، دارالمعارف، قاهره، ج ۱، صص ۲۰۰-۲۰۱ و ۲۰۳.

ایدهٔ کرامت انسان؛ مسائل و تناقض‌ها[۱]

کورت بایرتز؛ ترجمهٔ شهین اعوانی

I. کرامت انسان به‌عنوان ایدهٔ فلسفی

۱. فکر فلسفیِ کرامت انسان ثمرهٔ دوره‌ای از تحول عظیم فرهنگی است که ما آن را به اختصار به نواندیشی (رنسانس) تعبیر می‌کنیم. به موازات نوآوری‌های ذوقی و زیبایی‌شناسی این عصر، در این دوره تعداد بی‌شماری نوشته‌ها پدید آمد که در آن‌ها تعریف جدیدی از جایگاه انسان در جهان ارائه شده و در جستجوی کرامت و منزلت او (dignitas et excellentia) بوده است.[۲] در آثار نقاشی و پیکرتراشی همانند آثار فلسفه و ادبیات، درک تحول‌یافته‌ای از انسان بیان می‌شود که برای سراسر عصر جدید تعیین‌کننده بود. البته ایدهٔ کرامت انسان همچون «خلقتی از هیچ» (Creatio ex nihilo) پدید نیامد. خاستگاهِ آن هم در فلسفهٔ قدیم و هم در کلام مسیحی بود. در عهد باستان مفهوم کرامت به اعتبارِ شأن اجتماعی افراد متشخص نظیر پادشاه یونانی یا سناتورهای رومی مربوط می‌شد. رواقیون برای اولین بار تعریفی از کرامت انسان به ذات خود، جدای از موقعیت اجتماعی و حرمت منبعث از آن، ترسیم نمودند. مسیحیت در پیوند با همین تعریف عام، کرامت را که شامل همهٔ انسان‌ها می‌شود بیانگر جایگاه ویژهٔ انسان در خلقت دانست: تنها اوست که صورت خدا (imago dei) است و روح نامیرا دارد.

فلسفهٔ دورهٔ نواندیشی از این طرز تلقی استفاده کرد، ولی درعین حال تحریفی در آن به‌وجود

---

۱. پروفسور کورت بایرتز استاد فلسفهٔ دانشگاه ویلهلم وستفالی در شهر مونستر است. نشانی مقاله:
Kurt Bazertz (Münster): Die Idee der Menschenwürde: Probleme und Paradoxien. In: ARSP *(Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie)*, vol. 81. 1995, Heft 4, S. 465-481.

۲. مقایسه کنید با تحقیقات وسیع ترینکاوس (Ch. Trinkaus) در کتاب:
In Our Image and Likeness. Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought
جلد دوم، شیکاگو، ۱۹۷۰.

آورد. ضمناً تفکیک جهان‌بینی فلسفی و کلامی قرون وسطا، مورد توجه خاص قرار گرفت. موضوع بلاواسطه و مورد مجادلهٔ مأخذکرامت (dignitas) نظریهٔ جهان خاکی به‌عنوانِ ماتم‌سرا و غمکده است. دیگر نباید زندگیِ خاکی و این‌جهانیِ انسان فقط به‌عنوان آزمونی برای زندگیِ ابدی‌اش محسوب شود، بلکه می‌باید اذعان کرد که این زندگی فی‌نفسه ارزشمند است. بدین‌ترتیب نقشی که کرامت انسان از دیدگاهِ فلسفی برعهده می‌گیرد، مخالف تعبیر مسیحیت سنتی از وجودِ انسان به‌عنوان موجود «بدبخت» (miseria) می‌شود. از این‌روست که گیانوزو مانتی تمام کتاب چهارم رساله‌اش، که عنوانِ دربارهٔ کرامت و عظمت انسان[۱] دارد، نه فقط به بحث انتقادی با دورهٔ آنتیک، یعنی دورهٔ غیرمسیحی، بلکه بیش از همه با شواهد توراتی و مسیحی در مورد حقیرشمردنِ زندگی اختصاص داده است. او شدیداً به نوشتهٔ تألیفیِ پاپ اینوسنس سوم[۲] تحت عنوانِ پیرامون زندگیِ رقت‌بارِ انسان[۳] انتقاد می‌کند.[۴] او هدفمندانه وظیفهٔ خود تلقی می‌کند که: «ما می‌باید نادرستی آنچه را که بسیاری از نویسندگان قدیمی و متأخر درخصوص ستایشِ مرگ و پیرامونِ سودمندی آن یا بعدها دربارهٔ زندگی رقت‌بار انسان نوشته بودند، اثبات می‌کردیم، زیرا ما دیدیم که این با آنچه که ما پیش‌تر مورد تحقیق قرار داده‌ایم، تعارض دارد. در این انکار و رد نظرات پیشین، که تا حدود زیادی بی‌ارزش و غلط‌اند، ما می‌خواهیم یک توالی منظم را حفظ نماییم تا این امور نیز با جدیت و دقت بیشتری بررسی شوند. زیرا ما نخست به اعتراضات مربوط به بی‌ارزش‌بودنِ جسم انسان، آنگاه بر اعتراضاتی که با زبونیِ روح ارتباط می‌یابد و سرانجام به ایرادهایی که بر فرد انسان به عنوانِ کل وارد می‌شود، پاسخ خواهیم داد...»[۵]

اگر کلام قرون وسطایی کرامت انسان را عمدتاً براساسِ جایگاه ممتازش در مقابل خدا استنتاج کرده بود، حال در سده‌های بعد، ایدهٔ انسان به مثابهٔ صورت الهی[۶] گرچه کاملاً حذف نمی‌شود، اما رفته‌رفته توسط خصایلی کنار زده می‌شود که انسان به‌عنوان یک موجود مستقل در دنیای خاکی داراست. بنابراین کرامت، دیگر به‌عنوانِ انعکاس پرتویی که از جهان متعالی بر انسان ساطع شده باشد، تعبیر نمی‌شود، بلکه به منزلهٔ صورت مجسم آنچه که انسان در زندگیِ خاکی‌اش است، توصیف می‌گردد. مفهوم کرامت به‌عنوان کوبنده و معارضی درمقابل آن جهان‌بینی‌ای است که انسان را از هستی‌اش در این جهان منحرف می‌سازد، بدین‌طریق که این جهان را به‌مثابهٔ غمکده توصیف کرده و هرگونه تلاشی در بهبودبخشیدن به هستی‌اش را عبث قلمداد می‌کند. انسان مرکزی مسیحی حفظ می‌شود ولی پیوسته با اهداف دنیوی مرتبط است.

---

1. *Über die Würde und Erhabenheit des Menschen.*
2. Papst Innozenz III.
3. *Über das Elend desmenschlichen Lebens ins Gericht.*
4. Giannozzo Manetti, *Über die Würde und Erhabenheit des Menschen* (hersgg. von August Buck) Hamburg 1990, S. 100, 114-116, 124-130.
5. همان مأخذ، ص ۹۸.
6. imago dei.

مفهوم کرامت می‌باید به انسان خودآگاهی جدیدی دهد و اورا با اعتماد به نفس لازم جهت بهبود این دنیا و سرنوشتش در آن مجهز سازد.

۲. در فلسفهٔ عصر جدید اول از همه سه عنصر مهم به‌عنوان اساس کرامت انسان تعریف می‌شوند. اولین عنصر، عقلانیت [خردپذیری] (Rationalität) است. پاسکال[1] در بخش معروفی از تفکرات خود چنین می‌نویسد: «انسان صرفاً یک نی است که نحیف‌ترین طبیعت را دارد ولی او یک نیِ متفکر (ناطق) است. لازم نیست جهان هستی مجهز شود تا او را له و لورده کند؛ ذره‌ای گاز یا قطره‌ای آب و... کافیست که او را نابود گرداند. از طرفی هم اگر کل کائنات قصد خردکردن او را بنمایند، بازهم او به مراتب منیع‌تر از چیزیست که او را نابود کرده است؛ زیرا او می‌داند که فانی است و می‌داند که عالم هستی چه تفوقی بر او دارد. عالم هستی، چیزی از این موارد نمی‌داند. پس تمام کرامت ما در تفکر است.»[2]

این ایده که کرامت انسان ناشی از آن است که او فقط ناآگاهانه زندگی نمی‌کند، بلکه نسبت به هستی و وجود خویش وقوف کامل دارد و همچنین موجودی خردمند و متفکر است؛ کم وبیش شالودهٔ کل فلسفهٔ دورهٔ جدید است. به‌نظر جان استوارت میل[3] بحث آزاد پیرامون عمیق‌ترین سؤالات «می‌تواند حتی اشخاصی را که دارای عقل کاملاً معمولی هستند کم وبیش در سطح موجودات متفکر»[4] اعتلا دهد. فلسفهٔ دورهٔ جدید بحث اعتقاداتِ حاکم بر دورهٔ قدیم و قرون وسطا را، که طبق آن داشتن عقل و قوهٔ تفکر ویژگی مختص انسان بوده و او را از سایر حیوانات متمایز می‌کند، مجدداً پیش کشید؛ ولی درعین حال معنای جدیدی از آنچه در منابع قدیم به حیوان ناطق *(animal rationale)* تعبیر می‌شد، ارائه داد و در آن مفهوم عقل را دقیق‌تر توصیف کرد. از زمان بیکن و دکارت ایدهٔ عقلانیت پیوسته ارتباط تنگاتنگی با کشف تدریجی رموز طبیعت یافت. عقل دیگر مالک دانش مطمئنه دربارهٔ هدف و مقصود وجود انسانی نبود، بلکه در وهلهٔ اول با روند کاوش و تسلط بر طبیعت ارتباط داشت. علم تجربی و کاربرد تکنیکیِ آن به مثابهٔ تجلی و تحقق کرامت انسان تلقی گردید.

۳. این کاوش رو به تزاید بی‌پایان طبیعت و تسلط بر آن، پایه و اساس عنصر دوم ایدهٔ کرامت بشر در عصر جدید است، یعنی این نظریه که انسان خود را از سایر موجودات طبیعی به واسطهٔ

---

۱. پاسکال (Blaise Pascal) (۱۶۶۲-۱۶۲۳) فیلسوف، ریاضیدان و فیزیکدان فرانسوی از بزرگترین متفکران تاریخ تفکر غرب است. کتاب تفکرات پیرامون دین و برخی موضوعات دیگر *(Pensees sur la religion et sur quelques autres sujets)* او که اختصار آن به آلمانی *(Gedanken)* است، برای اولین بار در سال ۱۶۷۰ انتشار یافت.(م.)

2. Blaise Pascal: *Gedanken* (hrsgg. von Jean-Robert Armogathe), Köln 1988, S. 103.

۳. جان استوارت میل (John Stuart Mill) فیلسوف اقتصاددان انگلیسی، فرزند جیمز میل، یکی از معروف‌ترین نمایندگان پوزیتیویسم، از سال ۱۸۰۶ تا ۱۸۷۳ زیست. او بر تفکر انگلیسی قرن نوزدهم تأثیر بسزایی داشته و مؤسس قانون حق شرکت زنان در انتخابات است. در سال ۱۸۶۹ کتاب دربارهٔ انقیاد زنان (On the Subjection of Women) او انتشار یافت (م.)

4. John Stuart Mill, *Über die Freiheit,* Stuttgart 1974, S. 48.

عدم تقررش[۱] متمایز می‌کند. درحالی که سایر موجودات از سویِ طبیعت مقید به عادات و روش خاصی در زندگی هستند، برای انسان نه از سوی طبیعت و نه توسط خدا، از پیش مسیر مشخصی طراحی نشده است: او تنها موجود دنیوی است که می‌تواند آزادانه درخصوص زندگی‌اش تصمیم بگیرد و از میان مواردگوناگون گزینش نماید. دقیقاً این طرز تفکر محور اصلی سخن بنیادی پیکو دلامیراندولا است. میراندولا در این گفتار شرح می‌دهد که پدر آسمانی (Gottvater) چگونه انسان را «به‌عنوان مخلوقی که شکل خاصی ندارد» در مرکز زمین قرار می‌دهد و این‌گونه به وی خطاب می‌کند: «ای آدم، ما به تو موطن مشخصی نداده‌ایم، به تو نقشِ صورت خاصی یا ودیعهٔ بخصوصی اعطا نکرده‌ایم تا تو موطن، قیافه و ذوقی که متناسب با خواسته و تصمیم توست، برای خودت برگزینی و از آن برخوردار شوی. طبیعتِ سایر مخلوقات به‌طور تغییرناپذیری معین و از طریق قوانین از پیش مقررشدهٔ ما مهار شده است. تو می‌باید بدون هیچ‌گونه قید و شرط و محدودیتی، به تشخیصِ خودت، که آن را به تو سپرده‌ام، قوانین‌ات راخودت تعیین کنی.»[۲]

این طرز تفکر، یعنی عدم ثباتِ انسان از طریق نقشهٔ خداوند در خلقت ــ و یا از طریق طبیعت ــ در سده‌های بعدی، در فهم فلسفیِ انسان از خود، نقش کلیدی ایفا نموده است. این تفکر به ایدهٔ ذات ثابت انسان، آن‌طور که خاص انسان‌شناسی کلاسیک بود، انتقاد می‌کند و بر آزادی به‌عنوان خصیصهٔ ذاتی تأکید می‌ورزد. حالا دیگر در تعریف ماهیت انسان «فقط قوهٔ فاهمه مفارق خاص انسان از سایر موجودات نیست، بلکه به مراتب بیشتر، رفتار و عمل آزادانهٔ انسان است که او را متمایز می‌کند.»[۳] نتایج این‌گونه تفکر بُعد گسترده‌ای دارد: اگر انسان ذات ثابتی ندارد و اگر آزادیِ عملش به‌عنوان یک روند زمانی به‌حساب آید، پس این امکان حاصل می‌شود که انسان خود را به مرور تغییردهد. به نظر روسو، انسان خود را از سایر حیوانات از طریق قابلیت تکامل، یعنی از طریق «استعداد و توانایی به تکامل‌رساندن خویش»[۴] متمایز می‌گرداند. به این ترتیب شالودهٔ ایدهٔ ترقی ابدی نوع انسان گذاشته می‌شود، چنان‌که این ایده در پایان قرن هجدهم توسط کندورسه[۵] به‌صورت برنامه‌ریزی شده، بیان شده است. هدف او در اثر اصلی‌اش راجع به فلسفهٔ تاریخ همین است که: «از طریق استنتاج عقلانی و مطابق با داده‌های تاریخی اثبات شود که طبیعت برای تکامل استعدادهای انسان حد و مرزی قائل نشده است؛ که

---

1. Nicht-Festgelegtheit.

2. Giovanni Pico della Mirandola: *Über die Würde des Menschen* (hrsgg. von August Buck), Hamburg 1990, S. 5f.

۳. ژان ژاک روسو (۱۷۷۸-۱۷۱۲) فرانسوی ـ سوئیسی (متولد ژنو)، فیلسوف، نویسندهٔ عصر روشنگری و نظریه‌پرداز موسیقی. اوکتاب «دربارهٔ اساس و مبانی نابرابری بین انسان‌ها» را در سال ۱۷۷۵ نوشت و در آن به سیر تغییر تعریف جامعهٔ سعادتمند قدیم تا نابرابری حقوقی انسان‌ها در جامعهٔ متمدن پرداخت (م.)

Jean Jacques Rousseau, *Diskurs Über die Ungleichheit. Discours sur l'Inégalité* (hrssg. von Heinrich Meier), Paderborn etc 1984, S. 101.

۴. همان مأخذ، ص ۱۰۳.

۵. آنتونی مارکوس کندورسه (۱۸۴۹-۱۷۴۳) ریاضیدان، سیاستمدار و فیلسوف فرانسوی (م.)

توانایی انسان در تکامل خویش واقعاً غیرقابل پیش‌بینی است؛ که حد و مرز این استعداد تکامل که در آینده دیگر به هیچ نیرویی که بخواهد آن را متوقف سازد وابسته نخواهد بود، تنها در ادامهٔ بقای کرهٔ ارض نهفته است که طبیعت، ما را به آن وابسته نموده است.»[۱]

۴. ازجمله شروط متعلق به ایدهٔ خودخلقی مدام[۲] وداع با اندیشه غایت‌شناسی (Teleologie) است. انسان وقتی می‌تواند در آفرینش خود به‌راستی آزاد باشد که برای او از سوی طبیعت غایت و هدفی مقرر نشده باشد؛ و خودِ طبیعت نیز اهدافی نداشته باشد که انسان بتواند عملاً تحققشان را غیرممکن سازد. خودخلقی و خودتکاملی آزاد وقتی مشروع است که تمام شروطِ طبیعی و شرایط حاشیه‌ای وجود انسان به سطح امور فرعی تقلیل یابند. نظریهٔ مابعدالطبیعی مبتنی بر این که طبیعت اهدافی ندارد و دارای ارزش ذاتی نیست و به لحاظ معیاری نیز خنثی است با اصل تئوری شناخت در هیوم مطابقت دارد که طبق آن از «هست» نمی‌توان «باید» به‌دست آورد.[۳] و دیگر این‌که در سطح داده‌های اصولی (axiologisch) مطابق است با این اعتقاد که انسان سرچشمهٔ همهٔ معیارهای اخلاقی است. ولی اگر طبیعت فاقد معنای همه‌گیر و شمول باشد که طبق آن رفتار انسان به‌صورت معیار اهداف تعهدآور به‌دست آید، پس فقط انسان می‌تواند منبع چنین معنایی و خاستگاه چنین اهدافی باشد. در این‌صورت انسان نه فقط خالق خود است، بلکه درعین حال خالق ارزش‌ها و معیارها نیز هست و این سومین عنصر کرامت او است. چنان‌که همه می‌دانند، ایمانوئل کانت این فکر خودقانونگذاری [خودتقنینی] (Selbstgesetzgebung) اخلاقی را محور فلسفه‌اش قرار می‌دهد، سیستماتیک آن را می‌آفریند و به‌عنوان اساس کرامت انسان تعیین می‌کند. بنابراین «استقلال یا خودآئینی (Autonomie) اساسِ کرامت طبیعت انسان و هرگونه طبیعت عقلانی است.»[۴] البته دیدرو در مقاله‌ای تحت عنوان «حق طبیعی» در دایرةالمعارف خود بین استقلال و کرامت انسان نوعی ارتباط مشخص برقرار کرده است. در این مقاله دیدرو پیرامون این سؤال بحث می‌کند که چه کسی باید دربارهٔ «ماهیت حق و ناحق» حکم کند. در پاسخ می‌گوید: فرد نمی‌تواند مرجع صلاحیت این حکم باشد بلکه فقط بشریت [حقِ حکم‌کردن در این مورد را دارد]: «فقط او چنین حقی را دارد که دربارهٔ آن تصمیم بگیرد، زیرا سعادت همهٔ آحاد بشر، یگانه شیفتگی اوست. ارادهٔ خاص، مظنون است. چون می‌تواند خوب و یا بد باشد، اما ارادهٔ کلی پیوسته خوب است؛ او هرگز فریب نداده و فریب هم نخواهد داد. اگر حیوانات به نوعی تعلق داشته باشند که تقریباً شبیه نوع ما باشد، اگر میان ما و آنها وسیلهٔ تفهیم و تفاهم قابل اعتمادی برقرار می‌شد، اگر آنها ما را خیلی واضح و روشن از احساس و تفکرشان باخبر می‌کردند و همچنین می‌توانستند احساس و تفکرمان را به

---

1. Condorcet, *Entwurf einer historischen Darstellung der Fortschritte des menschlichen Geistes, Frankfurt 1976, S. 31.*

2. Fortwährenden Selbstschöpfung.

3. David Hume: *A Treatise of Human Nature* (hrsgg. von P.H. Niddich), Oxford 1978, S. 469.

4. Immanuel Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Akademie Textausgabe Bd. IV), Berlin 1968, S. 436.

وضوح بشناسند، خلاصه اگر آنها می‌توانستند در یک مجمع عمومی رأی‌گیری کنند، در آن صورت ما می‌بایست با آنها تبادل نظر می‌کردیم و آنگاه دیگر جریان حقوق طبیعی در پیشگاه انسانیت مورد وارسی قرار نمی‌گرفت، بلکه نزد حیوانیت بررسی می‌شد. ولی حیوانات به‌وسیلهٔ محدودهٔ تغییرناپذیر و جاودانی از ما جدایند و در این‌جا هم موضوع فقط به نوع انسان در نظام خاصی از معارف و ایده‌ها مربوط می‌شود که ناشی از کرامت بشریت هستند و کرامتِ آنها را باعث می‌شوند.»[۱]

در این‌جا بار دیگر مشخص می‌گردد که ایدهٔ عصر جدید در مورد کرامتِ انسان ربطی به افراد و خصوصیات جانبی (مثلاً ردهٔ اجتماعی) آن‌ها ندارد بلکه به نوع و خصایل عمومی انسان ارتباط می‌یابد. این خصوصیات بیشتر به‌عنوان عقلانیت، کمال‌پذیری و خودآئینی (Autonomie) مدنظر قرار می‌گیرند. در مرزبندی دقیق با طبیعتی که او را احاطه کرده، ازجمله حیوانیت، انسان با این خصوصیات، خودرایی[۲] را به میزانی که پیش از آن قابل تصور نبود، حق خود می‌داند: او وجودخود را به‌عنوان (نیروی) عامل[۳] درنظر می‌گیرد. نه خدا رفتارش را مقید می‌کند و نه تقدیر و نه طبیعت. او دیگر نه تنها فقط صورت خدا نیست، بلکه خودش نوعی خدا محسوب می‌شود که باید عقلانی فکرکند و تصمیم بگیرد. کسی که می‌تواند خود و محیط اطرافش را شکل دهد و درنهایت ارزش‌ها و معیارهای شخصی مورد علاقه‌اش را به کرسی بنشاند. تنها فرقی که با خدایان دارد فناپذیری و میرایی اوست و نیز این واقعیت که عظمت و کرامت او به وی صرفاً داده نشده است بلکه بر وی تکلیف شده است: کرامت انسان یعنی یک امکان [یا: قوهٔ] ذاتی او که وی از طریق فعالیت خود در طی روند تاریخی شکوفایی خویش می‌تواند و باید آن را تحقق بخشد.

II. نهاد سیاسی ـ حقوقی‌شدن کرامت انسان

۵. البته در این روند تاریخی تحقق قابلیت‌هایِ خود، خدای داخلی جهان، یعنی انسان، رفته‌رفته به کرات به مانع برخورده است. در وهلهٔ اول به آن مانعی که او را مقابل طبیعت خارجی، حتی مقابل طبیعت فردی‌اش قرار می‌دهد. هرچه او بیشتر فراگیرد که به کمک علم و تکنیک بر این موانع طبیعی غلبه یابد، به همان میزان برای او آگاهی از موانعی که ریشه در همنوعش دارند، دردناک‌تر می‌شود. او باید پیوسته این واقعیت تلخ را تجربه کند که نه تنها در مقابل «تقدیر» نامساعد و طبیعت خصمانه تاب آورد، بلکه حریفِ سایرِ انسان‌ها و نهادهای اجتماعی، که از امور بشری ناشی می‌شوند، باشد. دیگری همیشه بالقوه یک رقیب و شاید حتی خصم است و مؤسسات اجتماعی پیوسته منبع تهدیداند. روابطِ میان انسان‌ها صرفاً از رهگذر عشق، همبستگی و تعاون مشخص نمی‌شود بلکه علائق مختلف و مناقشات نشأت‌یافته از آن نیز در

1. Denis Deiderot: "Naturrecht". In: *Enzyklopädie. Philosophische und politische Texte aus der Encyclopedie'* sowie Prospekt und Ankündigung der letzten Bände, München 1969, S. 338.
2. Selbstbestimmung.
3. Subjektivität.

این روابط دخیل‌اند. ما از سوی همنوع (Mitmensch) می‌توانیم مورد توهین، تحقیر، استثمار یا اختناق واقع شویم و درحالت افراطی حتی توسط او به قتل برسیم. ولی اگر استقلال فردی و تحقق قابلیت‌ها به شرایط جانبی اجتماعی و سیاسی بستگی داشته باشد، در آن‌صورت به‌طور منطقی مفهوم کرامت انسان نیز در این فضا بسط می‌یابد. در پایان قرن هجدهم گئورگ فورستر در این‌باره چنین می‌نویسد: «مرد مرفه، که از هر نوع وفور کشتزار و مراتعش برخوردار است، خوب می‌پوشد و در یک خانهٔ مجلل، مناسب، تمیز با اشیاء زیبا زندگی می‌کند و درعین حال به لحاظ روحی، احساسی، قانونی، فکری و معرفتی خود، در یک کلمه به‌عنوان انسان از مزایایِ زیادی برخوردار است. یقیناً در تمامی مناسباتش او امتیاز دارد و در این موقعیت او با آسایش و آرامش، به خود نظر می‌افکند و دربارهٔ خود غور و بررسی می‌کند و به این نکته می‌اندیشد که عاقبتش چیست و پایانِ این زندگی چه می‌تواند باشد، لذا در بهترین بخش وجودش، یعنی عقل، که او را به بالاترین مخلوقِ محسوس ارتقاء می‌دهد، در تکامل غایت‌مندش تلاش می‌کند تا نسبت به کرامتِ انسانی‌اش آگاهی یابد. بر عکس، بردهٔ نحیف اشراف‌زادهٔ سارمانتی در کلبهٔ پوسیده، دودزده، لخت، در پوست کثیفِ گوسفندی که نیمی از اندام او را حشراتِ موذی خورده‌اند، با کار طاقت‌فرسا و تغذیهٔ کم درجایی که حتی تغذیهٔ سالم وجود ندارد، صرفاً در غرایزِ حیوانی غرق است و نسنجیده به استراحت پرداخته و تمام قوایش را در ارضای غرایز جنسی به‌کار می‌اندازد و بدون این‌که از لذت جسمانی حظٌ وافری برده و یا حتی با آن‌ها آشنا شده باشد، می‌میرد و هیچ ثمری از اینجا بودنش نبرده است.»[۱]

این شکوفایی همهٔ قوای جسمی و روحی برای فورستر آن هدفی است که همهٔ اعمال اجتماعی و نهادهای سیاسی باید در خدمت آن باشند. آنگاه او در پایانِ ارزیابی‌هایش از این نظریه دفاع می‌کند که «تصویر غیرواقعی خوشبختی»، که مدت‌ها به‌عنوان هدف رشد انسانی معتبر بوده است، از درجهٔ اعتبار ساقط شده و کرامت انسان به منزلهٔ «راهنمای واقعی زندگی» جایگزین آن بشود.[۲] در خلالِ قرن نوزدهم این شیوهٔ کاربرد سیاسی ـ حقوقی از واژهٔ کرامت انسان، پیوسته تأثیر بسزایی داشته، تا آنجا که بعداً در قرن بیستم در قانون اساسی کشورهای مختلف اروپایی (نظیر ایرلند، ایتالیا، سوئد، پرتغال، اسپانیا، یونان، آلمان) و نیز در تعداد بی‌شماری از اسناد بین‌المللی، جنبهٔ حقوقی و رسمی یافته است. در مقدمهٔ اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر که در دهم دسامبر سال ۱۹۴۸ توسط مجمع عمومی سازمان ملل متحد به تصویب رسیده، تأیید «کرامت ذاتی» همهٔ انسان‌ها به‌عنوان مبنای آزادی، عدالت و صلح در جهان توصیف شده است. در مادهٔ ۱ این اعلامیه آمده است: «تمام افراد بشر از بدو تولد به لحاظ کرامت و حقوق بشری برابرند. همهٔ آن‌ها از موهبت عقل و وجدان برخوردارند و باید نسبت به یکدیگر با روح

---

1. Georg Forster. "Über die Beziehung der Staatskunst auf das Glück der Menschheit", in: *Über die Beziehung der Staatskunst auf das Glück der Menschheit und andere Schriften* (hrsgg. von Wolfgang Rödel), Frankfurt 1966, S. 141. (Zweite Hervorhebung von Kurt Bayertz.)

۲. همان، ص ۱۶۸.

برادری رفتار کنند.» بنابراین ایدهٔ کرامت انسان دیگر بر تعریف نسبتاً عام «زندگی کرامت‌مندانه» آن‌طور که نزد فورستر معتبر بود، دلالت نمی‌کند، بلکه با حقوق بشری که به‌طور دقیق‌تر تعریف شده باشد، نزدیک‌تر می‌شود. کرامت انسان دلیل فلسفیِ حقوق بشر می‌شود: «به‌واسطهٔ کرامتشان است که انسان‌ها دارای حقوق بشرند.»[1]

۶. این نهادینه‌شدن حقوقی مفهوم کرامت انسان از سویی بازتاب دگرگونی عمیق اجتماعی از آغاز عصر جدید است، که دیر به منصهٔ ظهور رسیده است. به‌جای روابط اجتماعی منظم براساس سلسله‌مراتب و تحت پوشش یک نظام ارزشی منسجم، در عصر مدرن جامعه‌ای برقرار گشت که براساس عملکردهایش تقسیم‌بندی شده و برای افراد و گروه‌ها حوزهٔ فعالیت گسترده‌ای را فراهم آورد. به‌جای مفهوم سنتی شرافت،[2] که در جوامع منظم و دارای سلسله‌مراتب نقش انتقال‌دهندهٔ مهمی را بین خود[3] و جامعه برعهده داشت، مفهوم کرامت به‌وجود آمد که نصیب همهٔ انسان‌ها، سوایِ خصیصهٔ طبیعی و موقعیت اجتماعی‌شان می‌شود. «کرامت انسانی، درمقابل شرافت، همواره در تمامی جوامع در رابطه با ارزش درونی و ذاتی است و به نقش و معیار اجتماعی بستگی ندارد. این موضوع صرفاً در رابطه با شخصیت انسان است بدون این‌که موقعیت او از نظر اجتماعی درنظر گرفته شود. این اصل در فرموله‌های وضع‌شده در مقررات و میثاق‌های حقوق بشر و از مقدمهٔ اعلامیهٔ استقلال گرفته تا بیانیهٔ جهانی حقوق بشر به روشنی پیداست. چنین حقوقی همیشه در رابطه با انسان‌هاست و به هیچ‌یک از پدیده‌های عرضی از قبیل «نژاد، رنگ، اعتقاد»، جنسیت، سن و شرایط جسمانی و یا هرگونه وضعیت اجتماعی وقعی گذاشته نمی‌شود. در این‌جا یک نوع جامعه‌شناسی و یا انسان‌شناسی تلویحی وجود دارد. جامعه‌شناسیِ تلویحی غالباً اختلافات و تفاوت‌هایِ تاریخی و بیولوژیکی موجود در میان مردم را یا غیرحقیقی و یا اساساً بی‌مورد به حساب می‌آورد و در مباحث انسان‌شناسانهٔ تلویحی، وجود حقیقی فرد فراتر از همهٔ تفاوت‌هایِ صوری او مدنظر قرار می‌گیرد.»[4]

اگرچه به این ترتیب مفهوم کرامت انسان را می‌توان به‌عنوان تعبیر خصیصهٔ بنیادین و ساختاری جامعهٔ مدرن فهمید، اما درعین حال نهادی‌شدنش در حقوق بین‌المللی و ملی به‌عنوان عکس‌العملی در برابر تجارب تاریخی بسیار ملموس قرن بیستم است: تجربهٔ دو جنگ جهانی و نابودی میلیون‌ها انسان که از طریق واحدهای صنعتی تحت فرماندهی دیکتاتوری فاشیستی آلمان صورت گرفت. موقعیت برجستهٔ مفهوم کرامت انسان را در اسناد متعدد بین‌المللی و تعهد صریح نسبت به حمایت از کرامت انسان راکه در قانون اساسی آلمان به دولت محول شده است

---

1. Alan Gewirth: "Human Dignitz as the Basis of Rights" in: M.J.Meyer imd W.A. Parent (Hg.), *The Constitution of Rights. Human Dignitz and American Values.* Ithaca und London 1992, S. 10.

2. Ehre.

3. Selbst.

4. Peter Berger, "On the Obsoloescence of the Concept of Honor. In: Stanley Hauerwas und Alasdair MacIntyre (Hg), *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy,* Notre Dam and London 1983, S. 176.

می‌توان نتیجه‌گیری از یک تاریخی دانست که نمی‌باید تکرار شود. بدون شک اردوگاه‌های کار اجباری[۱] به صراحت بیانگر آن است که انسان امروزه در وهلهٔ اول نباید دربرابر یک «تقدیر» سرسخت وانعطاف‌ناپذیر و یا طبیعت قهار قد علم کند، بلکه باید در مقابل خودش بایستد.

۷. به‌معنایی خاص می‌توان کاربرد سیاسی ـ حقوقی کرامت انسان و نهاد حقوقی‌شدن آن را به‌عنوان توسعهٔ تفکر فلسفی کرامت انسان تلقی کرد. هدف در هر دو مورد تأمین فاعلیت[۲] انسانی است. مفهوم کرامت انسان در وهلهٔ اول تبیین استقلال انسان را از مراجع متعالی و قید و بندهای متافیزیکی طراحی می‌کند؛ اما روال کاربرد سیاسی ـ حقوقی این مفهوم معطوف به نوعی تهدیدهای انسان نسبت به حق تعیین سرنوشت خود و خودشکوفایی و ظهور قابلیت‌های[۳] اوست، که در اعمال انسان و مناسبات اجتماعی برآمده از این اعمال ریشه دارد. البته بدیهی است که این وجه اشتراک درعین حال حاوی اختلاف هم هست. این دو طرز کاربرد، جهت تلقی و برخورد مختلفی دارند. مفهوم فلسفیِ کرامت انسانی محدودیت‌های عمودی فاعلیت انسان را مورد انتقاد قرار می‌دهد: «محدودیت به سمت بالا» مخالف نفوذ مراجع متعالی است؛ و برعکس «ازجهت پایین» علیه اوامر و نواهی محدودکنندهٔ طبیعی است. ایدهٔ کرامت انسان برعکس آن باید به لحاظ معنای سیاسی ـ حقوقی از محدودیت‌هایی که فاعلیت (سوبژکتیویتهٔ) انسان را در سطح افقی تهدید می‌کند، ممانعت کند: محدودیت‌هایی که ریشه در اعمالِ (سایرِ) انسان‌ها و همچنین در روابط اجتماعی و نهادهایی که انسان موجد آن بوده و به‌خصوص در حکومت، دارد. هدف، دیگر عدم محدودیت فاعلیت (سوبژکتیویته) انسانی نیست، بلکه محدودیت در هرجایی است که اقدام آزاد آن مخل فاعلیت سایر افراد شود. اکنون دیگر کرامت انسانی مفهومی در مقابل «موجود بدبخت» غیرقابل جبران به‌لحاظ مابعدالطبیعی نیست بلکه حصاری درمقابل لویاتان[۴] محسوب می‌شود.

تفاوت دوم وقتی نمایان می‌شود که درنظر گیریم که هدف مفهوم فلسفی کرامت انسانی، بشریت بالتمامه است این امر مخصوصاً با توجه به اصل کمال‌پذیری روشن می‌شود که در سطح افراد به‌واسطهٔ تناهی زمانی و مکانی آن‌ها محدود است و به‌همین دلیل غالباً به‌عنوان یک روند تاریخی ظهور و بروز استعدادهای تمامی نوع بشر تلقی گردیده است. همچنین به دشواری می‌توان استقلال و خودآئینی اخلاقی را به‌عنوان مفهوم کاملاً فردی فهمید. دیدرو گفته است: «ارادهٔ خاص مظنون است»، و همچنین در نزد کانت این امر صرفاً از لحاظ فرمال یک امر فردیست زیرا هر فردی باید از خود بپرسد آیا می‌توان آئین رفتارش را به‌صورت یک قانون عمومی درآورد. تصادفی نیست که کانت از «کرامت بشریت»[۵] صحبت می‌کند که در این کرامت توانایی و قوه‌ای وجود دارد که می‌تواند به‌صورت قوهٔ مقننهٔ عمومی درآید. برعکس هدف از شیوهٔ کاربرد سیاسی ـ حقوقی مفهوم کرامت انسان، انسانیت به‌طور کلی نیست بلکه خودفرد را

---

1. Konzentrationslager.
2. Subjectivität.
3. Selbstentfaltung.
4. Leviathan.
5. Immanuel Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Anm. 12), S. 440.

مدنظر قرار می‌دهد و نهادینه‌کردن این امر باید مانع از آن گردد که مثلاً در قالب محاسبه‌های منفعت‌طلبانهٔ حق و علایق فردی، سعادت نوع بشر لگدمال شود.

تنش میان نوع و فرد را می‌توان از این طریق حل کرد که کرامت فرد به‌مثابهٔ تعبیر تعلق جزء به کل و عضو به نوع تفسیر شود. وقتی که کانت از وظیفه سخن گفته پیشاپیش خواسته است که «کرامت بشریت در مورد فرد فرد آحاد بشر در عمل به رسمیت شناخته شود.»[۱] شکل عینی امر مطلق[۲] نیز برعملکرد کرامت فردی از کرامت بشریت نشأت می‌گیرد: «چنان عمل کن که گویی تو بشریت را نه‌تنها در شخص خودت بلکه در شخص دیگری هم به همان میزان به‌عنوان غایت می‌یابی و [برای نیل به چنین تحققی] هرگز [از او] به‌عنوان وسیله استفاده نمی‌کنی».[۳] ولی این تعبیر نادیده می‌گیرد که شکوفایی نوع الزاماً با شکوفایی فرد یکی نیست.[۴] این‌که بخشی از افراد جامعه نتوانند به شکوفایی استعدادهای خودبپردازند، می‌تواند تحت شرایط خاصی برای شکوفایی نوعی بشر کاملاً مفید باشد. دستاوردهای فرهنگی ادوار تاریخی برده‌داری مثالی است در تأیید این امر. اگر از دید ما امروزی‌ها این‌گونه فرهنگ‌ها به بیراهه رفته‌اند، دلیلش این است که ما آگاهانه کرامت فردی انسان را به‌عنوان ارزشی غیرقابل مصالحه انتخاب نموده‌ایم و حاضر نیستیم آن را فدای مصلحت جمعی نوع بشر نماییم.

از این‌طریق تنش موجود ازبین نمی‌رود. حتی باید پرسید که آیا با تاریخ مترقی این تنش بحرانی‌تر نمی‌شود. تاریخ شکوفایی فاعلیت بشر حاکی از این امر است. از آنجا که وسیلهٔ کنترل و هدایت طبیعت پیوسته می‌تواند به کنترل و هدایت قدرت انسانی منجر شود، هرگونه ارتقاء قدرت بشری لاجرم حاکی از افزایش سلطه بر انسان است. افراد نیز همیشه مفعول بالقوهٔ فاعلیت (سوبژکتیویته) انسانی‌اند. چنین چیزی بیش از همه به این مسأله مربوط می‌شود که در اختیارداشتن وسایل اعمال قدرت فاعلیت در واقعیت اجتماعی هیچ‌گاه به تساوی تقسیم نشده است. این قدرتمندی عمدتاً نزد چنین افرادی است که براساس تعلقشان به طبقهٔ خاص اجتماعی، براساس نقش‌شان در نهادهای اجتماعی خاص و یا برمبنای عضویتشان در حرفه‌ای معین اعمال می‌شود، یعنی نزد گروه‌های حاکم سیاسی و یا اقتصادی. هرچه وسایل اعمال فاعلیت نوع در مقابل طبیعت مؤثرتر شود، به‌همان میزان قوهٔ کنترل و سلطه بر افراد قوی‌تر

---

1. Immanuel Kant: *Metaphysik der Sitten,* (Akademie Textausgabe, Bd. VI), Berlin 1968, S. 462.

2. kategorischer Imperativ.

3. Immanuel Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Anm. 12), S. 429.

۴. خودِ کانت البته متوجهٔ این غیریت (این نه‌آنی) بوده است ولی آن را در متن اخلاقش نیاورده بلکه آن را در فلسفهٔ تاریخ موضوع‌بندی کرده است؛ امری که مشخصهٔ کار اوست. بدین‌ترتیب او در سومین نظریه‌اش با عنوان «ایده راجع به تاریخ عمومی با انگیزه‌ای جهان‌وطنی» تأکید می‌کند که طبیعت گویا به اینکه انسان احساس راحتی بکند، اعتنایی ندارد، بلکه می‌خواهد از طریق عملش «خود را مستحق راحت‌بودن» بسازد. «همیشه بدین‌سان بوده و هست که تعجب‌انگیز است: که نسل‌های پیشین فقط ظاهراً به‌خاطر نسل‌های آینده زندگی مشقت‌بار خود را تحمل می‌کنند تا برای اینان سطحی را آماده سازند، سطحی که بتوانند از آن بنایی را که هدف طبیعت بوده است، بالاتر ببرند؛ و این‌که گویا فقط آخرین نسل‌ها این خوشبختی نصیب‌شان شود که در بنایی اقامت کنند که سلسلهٔ طولانی اجدادشان (البته ناخواسته) کار کرده‌اند بدون این‌که خودشان در سعادتی که زمینه‌اش را فراهم نموده‌اند، بتوانند سهیم باشند».

می‌گردد. البته در وهلهٔ اول این‌ها فقط امکاناتی است بالقوه که می‌توان از طریق نهادهای سیاسی ذیربط و محدودیت‌های حقوقی از تحققشان جلوگیری نمود. ولی حتی اگر فرض کنیم که بتوان مانع استفاده از این قوهٔ درحال رشد، یعنی استفادهٔ دخل و تصرف مخفی و یا مستبدانهٔ علنی آن شد، در آن‌صورت باز شاهد افزایش تهدید استقلال فردی با هر پیشرفت نوع خواهیم بود. ظهور قابلیت‌های فاعلیت انسانی بر تفاوت و تقسیم کار مبتنی است و از این‌رو در وهلهٔ اول عرصهٔ عمل دستگاه‌های اداری یا مؤسسات را گسترش می‌دهد. چنین امری تنها سبب افزایش فعالیت در نظام‌های فرا فردی و ـ درنهایت امر ـ نوع بشر می‌شود. از این‌رو روشن می‌گردد که «امروز مقر جبههٔ اصلی در کجاست، و درمقابل کدام جبهه باید از کرامت انسان دفاع شود. مطلب در وهلهٔ اول بر سر فرد نیست که خود را در معرض خودسريِ دولتی می‌بیند. خطر بیش از همه متوجه فرد در میان جمع است که دولت نسبت به او به‌عنوان شخصیتی مستقل بی‌اعتناست و درنظر دولت صرفاً ارزش آماری دارد.»(۱) بدین‌ترتیب تنش بین فرد و نوع به‌طور فسخ‌ناپذیری باقی مانده و در روند تاریخ تشدید شده است. ایدهٔ فلسفی کرامت کلی نوع بشر و مفهوم سیاسی ـ **حقوقی آن‌که هدفش تأمین حقوق فرد جزئی می‌باشد، به‌هیچ وجه در یک توازن پیشینی قرار ندارد.**

III. کرامت انسانی و طبیعت انسانی

۸. دیدیم که با ایدهٔ کرامت انسان نه تنها دربارهٔ خودِ انسان رسماً اظهار نظر می‌شود، بلکه درعین حال حد فاصل دقیقی هم میان انسان و طبیعت کشیده می‌شود. مطلب این است که انسان ـ چه نوعاً و چه فرداً ـ صرفاً به‌عنوان یک «شیء طبیعی» تلقی نگردد که بتوان آن را به دلخواه مورد استفاده قرار داد و تنها از طریق این استفاده ارزشی (آن‌هم فقط ارزشی نسبی) بیابد. بلکه انسان باید به‌عنوان موجودی مجهز به کرامت خدشه‌ناپذیر اعتبار یابد، موجودی که هدف تعیین می‌کند و از این طریق خودش هدف است. در اینجا انسان با طرح ایدهٔ کرامت برای خود نوعی تفوق ارزشی(۲) نسبت به همهٔ اشیاء پیرامون خود قائل می‌شود. «در قالب فلسفهٔ کانتی، که هیچ انسانی مجاز نیست به‌عنوان وسیلهٔ یک هدف قرار گیرد، بلکه برعکس هر انسانی غایتی نهایی،(۳) یعنی غایتی فی‌ذاته، است، اوتیلیتاریسم انسان‌مدارانهٔ حیوان صنعتگر (Homo Faber) به بزرگ‌ترین و عالی‌ترین تعبیرش دست می‌یابد... زیرا همین تفکر، که انسان را به‌عنوان یک هدف فی‌نفسه تثبیت می‌کند، او را «حاکم لقب‌دارِ طبیعت» می‌سازد که قادر است «تا جایی که مایل است همهٔ طبیعت را در خدمت وجود خویش بگیرد.» یعنی در هر زمانی طبیعت را همچون جهان وسیلهٔ وجودش تلقی کند و مجاز باشد استقلال ذاتی طبیعت و جهان

---

1. Ernst Benda: "Menschenwürde und Persönlichkeitsrecht". In: Ernst Benda, Werner Maihofer, Hans Jochen Vogel (Hrsg.), Handelbuch des Verfassungsrechts der Bundesrepublik Deutschland, 2., neubearbeitete und erweiterte Auflage, Berlin und New York 1994, S. 170.
2. normativ.
3. Endzweck.

را برای اهداف خویش ساقط کند.»[۱] اگر در چهار دهۀ قبل هانا آرنت هنوز رابطۀ مفهومی میان «کرامت انسان» و «انسان‌مداری» و «تسلط طبیعت» را زمینه‌ساز انتقادش به تفکر حاکمِ وسیله در خدمت هدف و حذف مجموعۀ معانی معین کرده بود، امروز در این مورد نتایج متقن و مستدل‌تری به منصۀ ظهور رسیده‌اند. ما با مفاهیم «انسان‌مداری» و «سلطه بر طبیعت» کم‌تر بیهودگی مضاعف را تداعی می‌کنیم، بلکه پدیدۀ بحرانی تخریب محیط زیست را و خطری که در درازمدت برای بشر دارد مد نظر قرار می‌دهیم. ما از روی اجبار آموخته‌ایم که انقیاد طبیعت را نمی‌توانیم یک پیروزی بی‌خلل به‌شمار آوریم، بلکه باید آن را یک پیروزی سراب‌وار[۲] بدانیم.

این‌که آیا این بُعد انتحار زیستی نوع انسان را می‌توان مستقیماً بر تنزل درجۀ انسان‌مداری طبیعت به «مادۀ اولیه» برای اهداف انسانی باز گرداند و آیا از این رهگذر ایدۀ کرامت انسان نیز مورد سوء ظن قرارمی گیرد یا خیر، در این بحث نمی‌گنجد. ولی اگر چنین باشد که درست همان خصوصیات و استعدادهایی تیشه به ریشۀ هستی انسان بزنند که باعث کرامت ویژۀ او هستند، در این صورت آن دیالکتیکی که روسو آن را کمال‌پذیری[۳] نسبت داده بود، مورد تأیید قرار می‌گیرد: «برای ما باید جای بسی تأسف باشد که مجبور به اقرار این نکته شویم که استعداد ممیز و تقریباً نامحدود، سرچشمۀ همۀ بدبختی‌های انسان است...»[۴] در این‌صورت جایگاه ویژۀ انسان در طبیعت، که با ایدۀ کرامت انسان به ثبوت می‌رسید، از طریق خودکشی زیستی نوع به طرزی مصیبت‌بار ـ طنزآمیز تکذیب می‌شد، زیرا از این طریق انسان سرنوشت ۹۹/۹ درصد کلیۀ انواع زیستی را که بر روی کرۀ خاکی می‌زیسته‌اند، قسمت می‌کرد: او منقرض می‌شد.

اگر انسان بخواهد از چنین عاقبتی مصون بماند و به تداوم وجودی انسان اندیشه‌ورز (hom sapiens) اطمینان بخشد، در این‌صورت تنش یادشدۀ میان فرد و نوع به شیوۀ جدیدی وخیم‌تر می‌شود. محدودیت و بی‌ثباتی مبانی زندگی طبیعی ما بی‌تردید اثبات می‌کند که میان علائق فردی و بقای نوع، ناهمگرایی (Divergenz) وجود دارد: بقای نوع فقط به قیمت محدودیت‌های مؤثر برای فرد زنده، امکان می‌یابد؛ نمی‌توان وجود نوع را تضمین کرد و درعین حال سعادت فرد را افزایش داد. این‌که آیا تقدم بی‌چون و چرای فرد بر منافع نوع که همواره مد نظر ایدۀ کرامت انسان بوده است، بتواند حتی پیشارویِ تهدید هستی نوع بشر نیز دوام یابد، هنوز روشن نیست. درهر حال ما در اینجا می‌بینیم که تنش میان فرد و نوع را نمی‌توان به یک‌باره برای همیشه «حل» کرد و [همچنین می‌بینیم] که هرگونه تفوقی که نسبت به طرفین قائل شویم [و به‌خاطر امتیازش آن را مورد توجه و علاقه قرار دهیم] ـ و [تفوق] به نفع هرکدام از طرفین که باشد ـ با قیمت سنگینی همراه است.

---

۱. هانا آرنت (۱۹۷۵ـ۱۹۰۶) فیلسوف و دانشمند علوم سیاسی آمریکایی (آلمانی‌تبار) شاگرد ادموند هوسرل، مارتین هایدگر و کارل یاسپرس بوده و بیشتر شهرتش از تحقیقاتی است که پیرامون حکومت انحصارطلب (Totalitarismus) انجام داده است (م).

. Hannah Arendt, *Vita Active oder Vom tätigen Leben*, München und Zürich 1981, S. 142 f.

2. Pyrrhus-Sieg.

3. Perfektibilität.

4. Rousseau, *Diskurs über die Ungleichheit* (Anm. 8), S. 105.

۹. مشکلاتی که بر سر راه ایدهٔ کرامت انسان، از طریق رشد تغییراتی که علی‌الخصوص از جانب پیشرفت علم و تکنیک متوجهٔ رابطهٔ انسان با طبیعت فردی‌اش می‌گردد، کمتر از مشکلات فوق نیست. در تلاش‌هایی که انسان برای ظهور و خودشکوفایی مداومش انجام می‌دهد، نه‌تنها به موانعی که متعلق به طبیعت خارجی است، برمی‌خورد بلکه پیوسته با محدودیت‌هایی که از طبیعت فردی‌اش نشأت می‌یابند، مواجه است. برای انسان به‌عنوان فاعل شناسایی (سوژه) حتی بدن او نیز به جهان خارج تعلق دارد. قبلاً دکارت تنِ انسان را در ردهٔ موجود ممتد (res extensa) تعریف کرده و آن را به لحاظ مراتب وجودشناسی در زمرهٔ حیوانات، گیاهان و یا سنگ‌ها قرار داده بود. به‌حسب تجربه و نظر، روند تحت طبیعت بودنِ انسان در پیشروی فکر مدرن پیوسته قوام یافت. طبق نظریهٔ تطور، انسان از حیوانات شبه میمون به‌وجود آمده و درنتیجه صرفاً یک نوع پستاندار است. درعین حال امروزه شواهد تجربی برای خویشاوندی زیستی نزدیک میان انسان اندیشه‌ورز و میمون‌های آدم‌نما (Primaten) غیرقابل انکار است. مثلاً امروزه می‌دانیم که فرق میان انسان و شمپانزه در سطح ساختار ژنتیکی (DNA) تقریباً فقط یک درصد است؛ و احتمالاً همین یک درصد اختلاف نیز همه‌اش از لحاظ نوعی اهمیت ندارد به‌طوری که آن‌چه واقعاً فرق میان ما و شمپانزه را باعث می‌شود، باز به یک دهم یا یک صدم تقلیل می‌یابد.(۱)

ولی روی‌هم رفته چنین بررسی‌هایی برای اکثر متفکران معاصر، دیگر تعجب‌آور نیست. هیجانی راکه نظریهٔ خویشاوندی زیستی میان انسان و میمون‌های آدم‌نما در سدهٔ گذشته به‌بار آورد، دیگر در پایان سدهٔ بیستم به سختی می‌توان فهمید. صرف‌نظر از پاره‌ای نادانان و متحجران دینی، که جریانات علمی غالب را برخود بسته‌اند و اطلاعات علمی‌شان محدود است، اکثر همعصران ما به نوعی با فکر در این مورد که شجره و تبارشان از نسل حیوانات باشد، مصالحه کرده‌اند. البته چنین عادتی نباید اجازه دهد تا فراموشمان شود که چنین نتایجی خود پیشفرض تجربه‌ای هستند که براساس آن ایدهٔ کرامت انسان شکل می‌گیرد. این ایده ایجاب می‌کند که میان انسان و طبیعت فرق واضح و حل‌ناشدنی وجود داشته باشد. از اعتقادات مسیحیت، که انسان را بعنوان صورتِ خدا (imago dei) می‌داند، تا مفهوم کانتی از شخص، در فکر فلسفی پیوسته بر ویژگی بی‌قید و شرط انسان تأکید شده است. حتی دیدرو، که جزء طرفداران اصالت روح هم به‌شمار نمی‌رفت، «مرزهای جاودان و تغییرناپذیر» را اصل تفکیک انسان از حیوان گذاشت. ولی زیست‌شناسی مدرن عکس آن را به اثبات رساند؛ به‌طوری که هرچه علم بیشتر پیش برود، هرچه شناخت ما از طبیعت‌مان دقیق‌تر شود، به‌همان اندازه فاصلهٔ میان طبیعت «ما» و طبیعت سایر موجودات کمتر می‌شود و همچنین به میزان زیادتری ملزم می‌شویم تا ایدهٔ کرامت انسان را به‌صورت یک اصل، بدون پایهٔ تجربی، تلقی کنیم.

۱۰. اما مطلب از این هم حادتر است. شناخت رو به تزاید هرچه بیشتر غیرممکن می‌سازد

---

1. Cf. Christopher Wills, *Exons, Introns and Talking Genes. The Science Behind the Human Genome Project,* BasicBooks 1992, S. 92.

که به این فکر بسنده کنیم که فقط طبیعت فیزیکی انسان است که توسط دانش به‌طور فزاینده‌ای مکشوف و طلسمش شکسته می‌شود. وقتی که دکارت جسم انسانی را به جوهر ممتد (res extensa) تعریف کرد و او را به لحاظ وجودی با حیوانات، گیاهان و سنگ‌ها برابر دانست، از میان آن‌ها جوهر متفکر (res cogitans) دست‌نخورده باقی ماند: در این‌جا «منِ متفکر» از هرگونه خدشه‌ای مبرا ماند. انسان می‌توانست سعی کند نسب خود را از حیطهٔ حیوانات بر «طبیعت» خویش محدود کند و روح انسانی را از نور خیره‌کنندهٔ نظریهٔ تطور محافظت نماید. اما تصدیق چنین امری از ابتدا به‌عنوان معضلی تلقی شد. اگر انسان از تبار حیوان به‌وجود آمده، نمی‌توان منطقاً روشن کرد که چرا باید این اصل و نسب تنها برای خصوصیات جسمانی‌اش معتبر باشد. حتی در قرن نوزدهم، نظرات مختلفی به‌وجود آمد که سعی داشتند تا قابلیت‌های عقلی و اخلاقی انسان را به لحاظ تطوری تبیین کنند. در عصر حاضر هم این تلاش‌ها جذابیت‌های خود را از دست نداده و پیوسته بر محتوای تجربی و میزان دقت نظر آن‌ها افزوده شده است. فیزیولوژی اعصاب، ژنتیک رفتار، روان‌شناسی تجربی و بسیاری از سایر علوم مدعی‌اند که می‌توانند تفکر و رفتار انسانی را به حسب مختصات فیزیولوژیکی و ژنتیکی و یا از طریق شرایط محیط زیست توضیح دهند. یقیناً بخش قابل توجهی از چنین ادعاهایی مبالغه‌آمیز است و بخش دیگری از آنها حتی ایدئولوژیکی است. برای مثال ب. اف. اسکینر[۱] عقیده داشت که تحلیل تجربی انسان و رفتار وی «انسان مختار» را از بین می‌برد؛ زیرا همهٔ آن خصوصیاتی که به‌طور سنتی به «من» نسبت داده می‌شود، طبق نظر وی در مرحلهٔ آزمایش به شرایط جانبی آزمایشی مربوط می‌گردند: یعنی به محیط شخص مورد آزمایش بستگی می‌یابند. «طبق دیدگاه علمی، انسان تک‌موجودی از نوع معینی است که از طریق احتمالات تکاملیِ بقا فرم گرفته و روند رفتاری معینی را به تحقق می‌رساند. این شیوهٔ رفتار، انسان را تحت کنترل محیط زیست درمی‌آورد، محیطی که او در آن زندگی می‌کند و عمدتاً نیز تحت کنترل محیط زیست اجتماعی درمی‌آورد که توسط وی و میلیون‌ها انسان مشابه وی در روند تکامل فرهنگ‌ها به‌وجود آمده و حفظ شده‌اند. جهت تناسب کنترل‌کننده معکوس می‌شود: یک شخص به لحاظ عملی در جهان مؤثر نیست، بلکه جهان عملاً بر انسان تأثیر می‌گذارد.»[۲]

مسلماً جایگاه اسکینر که بر نوعی تعمیم وضعیت تجربی به امری کاملاً واقعی استوار است، سست و بی‌پایه است. باوجود این اصول‌گرایی علم‌باورانه، گرایش عینیت‌گرا را که با توضیح علمی فکر و عمل انسان عجین است، به‌وضوح نشان می‌دهد. ضمن آن‌که انسان خود را به‌صورت شیئی از علوم (مخصوصاً علوم طبیعی) درآورده، خود خویشتن را بخشی از طبیعت ساخته است و این تنها وضعیت ظاهری او را شامل نمی‌شود. جوهرمتفکر از جوهر ممتدش به

---

۱. بورهوس فریدریک اسکینر (Burrhus Frederic Skinner) (۱۹۰۴-۱۹۹۰) روانشناس و متخصص علوم تربیتی از آمریکا، طرفدار اصالت رفتار نوین است. او را پدر مکتب اصالت رفتار (Behaviorismus) نامیده‌اند (م).

2. B. F. Skinner, *Jenseites von Freiheit und Würde,* Reinbek 1973, S. 216.

وسیلهٔ دیوار چین جدا نشده، جدایی منِ درونی از جسم بیرونی‌اش فقط تا یک نکتهٔ مسلم امکان‌پذیر است. علم، فاعلیت (سوبژکتیویته) و خودانگیختگی را نمی‌شناسد. از سوی دیگر وقتی فاعلیت انسانی خارج از طبیعت انسانی نباشد، بلکه درون آن جای داشته باشد و بر آن استوار باشد، آن‌گاه انسان، اگر طبیعت خویش را به شیء مبدل سازد، خود فاعلیت خودش را نیز شیء کرده و لذا جزئی از طبیعت گشته است. تفاوت دقیق بین فاعلیت و طبیعت، که مفهوم کرامت انسان بر آن استوار است، محو می‌شود. از این‌رو در تصویری علمی از انسان، ایدهٔ کرامت جایی ندارد. در تعبیر علمی‌ای که انسان از خود ارائه می‌دهد، جایگاه خویش را به‌عنوان «آن سوی آزادی و کرامت» تعیین می‌کند.

در این میان، برنامهٔ بیکن و دکارت تنها خواهانِ شناخت طبیعت نیست؛ بلکه بیش از هر چیز خواهانِ کنترل تکنیکی آن است. انسان می‌باید «سرور و مالک طبیعت» شود: این هدف، نه‌تنها طبیعت فردی‌اش را محصور نکرد، بلکه در وهلهٔ اول به آن استناد نمود. هیچ چیزی غیر از جهان خارج که جسم انسان نیز مشمول آن می‌شود، موانعی پیش راه شکوفایی فاعلیت او قرار نمی‌دهد: قابلیت ادراک حسی و توان حافظهٔ انسان ناچیز است، قوای جسمی‌اش خیلی محدوداند و به سرعت فرسوده می‌شوند، به لحاظ سلامتی کم‌بنیه و طول زندگی‌اش کوتاه است. بدین علت رفع گام به گام این موانع فاعلیت از همان آغاز در مرکز اندیشهٔ عصر جدید قرار گرفت. خدمات آیندهٔ علم پزشکی با توجه به کنترل تکنیکی جسم انسان بیکن را بسیار امیدوار کرده بود. برای دکارت علم پزشکی (در کنار مکانیک و اخلاق) به سومین شاخهٔ اصلی و بارور درخت معرفت تعلق دارد و کندروسه توصیفش را از پیشرفت روح انسانی با نگرش «تکمیل آلی»[۱] نامحدود انسان خاتمه می‌دهد. البته در این‌جا این مطلب نیز مسلم است که تصرف تکنیکی در مورد انسان صرفاً به طبیعتش محدود نمی‌شود، بلکه دیر یا زود بر جهان درونی ذهنی‌اش نفوذ می‌کنند. امروز علمای بیولوژی مدرن امکانات فراوانی را، از طریق تحریک الکتریکی مغز یا وسائط مربوط به شیمی حیاتی نظیر اندروفین[۲] یا انتقال‌دهندهٔ عصب،[۳] در اختیار دارند تا به کمک آنها مشخصاً بر احساس و فکر و عمل انسان تأثیر بگذارند؛ می‌توان پیش خود مجسم کرد که در آینده چه وسایلی به‌کار گرفته خواهد شد. بدین ترتیب انسان دیگر فقط فاعل معرفت علمی و کنترل تکنیکی نیست بلکه ـ به موازات پیشرفت آنها ـ تبدیل به شیء (ابژه) آنها نیز می‌گردد. هرچه طبیعت انسانی به لحاظ تکنیکی بیشتر کنترل‌پذیر باشد، فاعلیت انسانی نیز بیشتر تبدیل به ابژهٔ کنترل می‌شود.

۱۱. حال معقول به‌نظر می‌رسد که در مقابل چنین وضعی مفهوم کرامت انسانی، دقیقاً پایه و اساسی جهت مقابله با این‌گونه تبدیل شیءگونهٔ انسان به «مواد خام» محققان ژنتیک و مهندسان زیست‌شناسی باشد. منابع درخصوص موضوع «ژن تکنولوژی و کرامت انسان» که در سال‌هایِ

1. Condorcet, *Entwurf einer historichen Darstellung der Fortschritte des menschlichen Geistes* (Anm. 10), S. 219.
2. Endorphine.
3. Neurotansmitter.

اخیر بی‌حد و حصر بر تعدادشان افزوده شده است ـ که با حرکت از «فرمول ابژهٔ» کانت که توسط دیوان عالی کشور آلمان به‌عنوان یک اصل پذیرفته شده است ـ همگی به این نتیجه می‌رسند که انسان نباید تبدیل به شیء مورد کنترل صنعتی شود. فقط علم‌گرایان غیرقابل اصلاح مانند اسکینر می‌خواهند این امر را نادیده بگیرند. ولی درعین حال نباید مشکلاتی که در چنین مقابله‌ای به اساس مفهوم کرامت مرتبط است، نادیده گرفته شود. چون به لحاظ عقلانی هیچ‌کس نمی‌تواند مدعی شود که همهٔ دخل و تصرف‌های تکنیکی بر انسان باکرامت او مغایر است، لذا ناگزیر باید محک و علامت مشخصه‌ای تعیین گردد، که فرق میان دخل و تصرف‌های قانونی و مجاز و آن‌هایی که کرامت او را خدشه‌دار می‌سازند، مشخص شود. در این مورد دو نوع محک و مشخصه مطرح می‌شود.

نخست شاخصه‌هایی که در فاعلیت انسان قرار دارد، که در رأسشان ارادهٔ آزاد اوست. در این صورت دخل و تصرف‌های تکنیکی، اگر علی‌رغم ارادهٔ فرد مزبور انجام گیرند، برحق نیستند. طرف مقابل و نامطلوب این پیشنهاد این است که در این‌صورت همهٔ آن دخل و تصرف‌هایی که براساس خواستهٔ او صورت می‌گیرند نیز باید برحق شمرده شوند. نمایندهٔ تمام‌عیار چنین نظریه‌ای تریسترام انگلهارت است که می‌گوید: «در آینده مهارت ما برای وادارکردن و کنترل طبیعت انسان‌ها برای پیروی از اهداف ترسیم‌شده توسط افراد افزایش خواهد یافت. همان‌طوری که مهارت ما در خصوص مهندسی ژنتیک در زمینهٔ سلول‌های جسمی و حتی سلول‌های تولید مثل پیشرفت نموده، در آینده نیز با توسل به همین عامل خواهیم توانست شباهت‌های خصلتی و کیفیت شخصیتی انسان‌ها را برطبق خواسته‌ها و اهداف از پیش تعیین‌شدهٔ افراد ایجاد نماییم. سرانجام این تغییرات در طبیعت انسان‌ها به اندازه‌ای ریشه خواهد دواند که احتمالاً دانشمندان علوم انواع این موجودات جدید را به‌عنوان یک نوع جدید از موجودات زنده طبقه‌بندی می‌نمایند. اگر در طبیعت انسان هیچ چیزی مقدس نیست ـ و هیچ استدلال صرفاً دنیوی نمی‌تواند نشان دهد که طبیعت انسان باید مقدس انگاشته شود ـ در این‌صورت هیچ دلیلی ندارد که هرچند با استدلال به‌جا و احتیاط لازم، طبیعت انسان را به‌طور ریشه‌ای تغییر ندهیم.»[1]

علی‌رغم احساس معذب‌بودن شدیدی که در ازای چنین بازی‌های فکری به انسان دست می‌دهد، باید تأکید نمود که این افکار کم و بیش حق دارند ادعا کنند که تفسیر و کاربرد امروزی ایده‌های کلاسیک، عقلانیت، آزادی و تکامل ـ و سرانجام کرامت بشر ـ هستند. به نظر می‌رسد که شور و هیجان اگزیستانسیالیستی در مورد خودتولیدی انسان یعنی «ترسیم آزادانهٔ» خویش، به‌طوری که از سوی ژان پل سارتر نیز عنوان شده است، ویژگی مجازی خود را ازدست داده و به جای آن معنای عملی بلاواسطه‌ای یافته است. از این دیدگاه، طرح خودتغییری انسان به‌کمک تکنولوژی ژنتیک حتی ورای مرزهای نوع بیولوژیکی انسان اندیشه‌ورز به هیچ وجه به معنای گسستن از سنت فکری‌ای که ایدهٔ کرامت بشر نیز بخشی از آن است نمی‌باشد، بلکه می‌تواند حتی به عنوان تحقق صنعتی این سنت فکری به حساب آید.

---

1. H. Tristram Engelhardt, Jr., *The Foundations of Bioethics,* Oxford 1986, S. 377.

۱۲. برای اجتناب از چنین نتیجه‌ای می‌باید معیاری، خارج از حیطهٔ فاعلیت بشر برای برحق بودن و یا ناحق‌بودن دخالت تکنیکی در انسان ارائه دهیم. البته بجاست که پاره‌ای از مشخصات ویژهٔ طبیعت انسان را به‌عنوان هستهٔ وزین «هستی» وی تعریف کنیم و بدین‌وسیله دربرابر هجوم و مداخلهٔ تکنیک ایجادِ مصونیت نماییم. در این‌جا بدون این‌که بخواهیم به‌طور دقیق به مشکلات عدیده‌ای که بر سر راه تعریف «جوهر انسانی» وجود دارد، اشاره نماییم،[۱] می‌توان به این نتیجه رسید که چنین تعریفی از دو جهت به مشکل می‌انجامد. از یک طرف تنش بین مفهوم انفرادی «کرامت انسان» و بُعد مربوط به نوع آن مجدداً مطرح می‌شود. طبیعت انسان هرطور که باشد[۲] به نفسه «طبیعت نوعی» است. اگر بخواهیم این طبیعت را به‌لحاظ معیاری و تقعیدی الزام‌آور بدانیم، در آن‌صورت چنانچه متناسب با خواسته و ارادهٔ فرد نباشد نیز بازهم می‌بایست بدان تمسک جوییم. ارنست بندا معتقد است دولت باید مانع توسعه و رشدی باشد که «بر تصویر انسان دخل و تصرف اصلاح‌ناپذیر»[۳] باقی بگذارد. برای مثال فرض کنیم انسان معینی آرزومند است ضریب هوشی‌اش را که درحال حاضر ۱۰۰ است، از طریق بیوتکنیک دو (و یا سه) برابر کند. از این خاسته باید، درصورتی که ثابت شود چنین هوشی «غیرطبیعی» و با «تصویر انسان» غیرقابل جمع است، ممانعت به‌عمل آید. سؤالی که در این‌جا مطرح می‌شود این است: چگونه این نظر با دیدگاه خودِ بندا، که حمایت از حرمت انسان را در قالب تک‌تک فرد انسانی به‌طور عینی و واقعی و جدا از هم درنظر می‌گیرد و نه به‌طور کلی انسانیت را، قابل جمع است؟ عملاً چنین به نظر می‌رسد که در این‌جا در رابطهٔ بین فرد و نوع نقطه‌ثقل‌ها جابه‌جا شده‌اند، به‌طوری که نویسندگان دیگری نیز تردید دارند که آیا «نظرات اولیهٔ بعد از جنگ درمقابل خطراتی که امروزه کرامت انسان را تهدید می‌کنند، هنوز هم کارگر است؟»[۴] حتی صورت عینی (ابژه) قدیمی نیز دیگر درقبال امکانات دخل و تصرف ژنتیکی کفایت نمی‌کند: «در این‌جا ما به روندی از توسعه و رشد نزدیک می‌شویم که بالقوه نه‌تنها به شخصیت‌های منفرد موجود خدشه وارد می‌سازد، بلکه فرد فی‌نفسه را نیز تهدید می‌کند و سرانجام انسان را به‌عنوان عاملِ تاریخ و حقوق اساسی زیر سؤال می‌برد. علم ژنتیک انسانی عرصه‌ای است که خطرش در آسیب‌رساندن به تک‌تک انسان‌ها و کرامتشان نیست، بلکه در از بین بردن آسیب‌پذیران است».[۵]

در این‌جا به صراحت صحبت بر سر حمایت از کرامت تک‌تک افراد یا اشخاص نیست، بلکه شخص «فی‌نفسه» مدنظر است. مسأله درخصوص حفظِ حرمت فرد نیست، بلکه حفظ حرمت نوع مطرح است. جواب این مطلب که آیا این تجدید نظر در رابطهٔ بین فرد و نوع الزامی و از نظر

---

1. Kurt Bayertz, *GenEthik. Probleme der Technisierung menschlicher Fortpfanzung,* Reinbek 1987, Kapitel 6 und 7.

2. eo ipso.

3. Ernst Benda, "Erprobung der Menschenwürde am Beispiel der Humangenetik". In: Rainer Flöhl (Hg.). *Genforschung- Fluch oder Segen? Interdisziplinäre Stellungnahmen,* München 1985, S. 211.

4. Wolfgang Graf Vitzthums, "Die Menschenwürde als Verfassungsbegriff". In: *Juristenzeitung* Bd. 40-(1985), S. 201.

۵. همان، ص ۲۰۹.

اخلاقی نیز قابل قبول است یا نه،[۱] در این‌جا ناتمام و باز می‌ماند. تنها نکتهٔ مهم برای موضوعِ حاضر این است که تنش یادشدهٔ میان کرامت فرد و کرامت نوع مجدداً مطرح می‌شود.

دومین مشکل در این است که هرگونه تلاشی برای تعریف طبیعت انسانی، ماهیت انسانی، جوهر انسانی و یا تصویری از انسان که مرتبط با ارائهٔ معیاری باشد، با هستهٔ فلسفی ایدهٔ کرامت انسان در تضاد است. به‌طوری که دیدیم مبنای ایدهٔ کرامت انسان، رویگردانی از کلیهٔ نظریه‌های انسان‌شناسی است، که طبیعت ثابتی را برای انسان پیش‌بینی می‌کنند. مادامی که تحت چنین شرایطی بازهم بتوان از «ماهیت» انسان سخن گفت، این ماهیت عبارت از تعین خویش و خودشکوفایی است. یعنی در قالب روندی است که علامت مشخصه‌اش نمی‌تواند محتوایی قابل تثبیت و یا نتیجه‌ای استوار باشد. هرچه بیشتر از یک سو بر طبیعت انسان تأکید کنیم، از سوی دیگر مجبوریم تعین خود و خودشکوفایی وی را نسبی قلمداد نماییم. از این‌رو تعجب‌آور نیست که مقابله با تحول و تغییر بی‌حد و حصر خویشتن انسان به تجدید نظر در مورد عناصری بیانجامد که خود مقوم ایدهٔ فلسفی کرامت انسان‌اند. بدین‌ترتیب بندا مسأله را در این سؤال خلاصه می‌نماید: «آیا ــ برخلاف تصوراتی که تاکنون وجود داشته است ــ آنچه هستهٔ مرکزی ماهیت انسان را تشکیل می‌دهد به‌راستی روح اوست، روحی که متناسب با اوست و او را از طبیعت غیربشری متمایز می‌سازد و توانایی تصمیم‌گیری مسئولانهٔ اخلاقی در قبال خود را دربردارد، و یا برعکس، ناکامل بودن و عدم کفایت او؟»[۲] در این‌جا دقیقاً عقلانیت و استقلال (خودآئینی) اخلاقی که قرن‌ها به‌عنوان زیربنای کرامت انسان معتبر بودند، کنارگذاشته می‌شوند، تا بتوان از ناحق بودن خودتغییری نوع انسان که از طریق تکنیک ژن پدید می‌آید، دفاع نماییم.

در این‌جا مطلب بر سر ارائهٔ دلایل موافق یا مخالف دخل و تصرف‌های معین تکنیکی در انسان نیست و درنظر نداریم امکانات و مخاطرات خودتغییری بی‌حد و حصر وجود انسان را بررسی نماییم. به‌جای آن می‌باید مشخص گردد پیام اخلاقی‌ای که ما می‌توانیم از مفهوم کرامت انسان درک کنیم، به‌هیچ وجه واضح و روشن نیست. مواضع انگلهارت و بندا به شیوه‌ای بسیار ملموس نشان‌دهندهٔ مشکلاتی است که با این مفهوم توأمند و ما را بر سر آن دوراهی‌ای قرار می‌دهد که این مفهوم با خود به همراه دارد. انگلهارت بر خود لازم می‌داند که انسان را قربانی کند تا حرمت و کرامت وی را نجات دهد. به نظر می‌رسد که چنین قربانی‌ای برای بندا بیش از حد گران و سنگین است؛ بدین‌جهت او کرامت را کنار می‌گذارد تا انسان را نجات دهد.

---

۱. مسأله اخلاقی چنین جابه‌جایی نقطه ثقل‌ها به وضوح مشهود است: اگر حفظ حرمت نوع بشر در مقابل امیال و منافع فرد رجحان یابد، مشکل می‌توان استدلال نمود که از این نقطه نظر باید صرفاً به مخالفت با دخل و تصرف‌های معینی (که فرد خواهان آن است) بسنده نمود. چون دراین‌صورت قاعدتاً باید دخل و تصرف‌های دیگری را علیه خواستهٔ فرد مزبور عملاً اجرا نمود، اگر چنین امری در خدمت حفظ حرمت نوع بشر باشد، مثلاً درمان اجباری بیماران، معلولین، افراد دائم‌الخمر و یا همجنس‌بازان و غیره.

2. E. Benda, "Erprobung der Menschenwürde am Beispiel der Humangenetik" (Anm. 31), S. 230.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

هدف از مقالهٔ حاضر توجه‌دادن به بعضی از مشکلاتی است که با ایدهٔ «کرامت انسان» در ارتباط است. مقصود بیان مشکلاتی است که به جهت چندمعنایی بودن مفهوم «انسان» غیرقابل اجتناب است. از این مطالب ممکن است ۱. فرد انسانی مد نظر باشد و یا ۲. نوع انسان؛ ۳. نوع بیولوژیکی انسان اندیشه‌ورز و یا ۴. مقصود انسانِ فاعل باشد که صفت مشخصه‌اش عقل و استقلال (خودآئینی) است. مسلماً همهٔ این تعینات به نوعی به هم مربوط‌اند. نکتهٔ شایان توجه در این زمینه آن است که این معانی مختلف به هیچ‌وجه عین یکدیگر نیستند و حتی می‌تواند بین آنها تضادهایی به‌وجود آید. در چنین مواردی می‌باید تصمیم بگیریم و دست به انتخاب بزنیم که برای ما به لحاظ اهمیت چه چیزی اولویت دارد: فرد یا نوع، طبیعت انسان و یا فاعلیت انسان. هرگونه تصمیمی نتایج اخلاقی[1] وسیعی را به دنبال خواهد داشت و در ازایِ فایده‌ای که به‌دست می‌آید، می‌باید قیمتی هم پرداخت شود که آن هم بایستی توضیح داده شود. عناصر مختلف معانی مفهوم «کرامت انسان» به‌لحاظ اهمیت اخلاقی مطلبی را بیان نمی‌کند و استناد به آن هم نمی‌تواند جایگزین اتخاذ تصمیم و انتخاب لازم گردد.

فعلاً این امر در مشکلاتی که به دلیل انقلاب بیوتکنولوژی مطرح شده‌اند، بیش از پیش روشن می‌گردد. خصوصیت بارز این انقلاب در آن است که دوگونگی‌ها و ثنویت‌هایِ[2] مفهوم خودتعبیری انسان عصر جدید را به گزینه‌های تکنیکی تغییر می‌دهد. مسألهٔ دیگر تنها این نیست که آیا ما می‌خواهیم خود را (به‌لحاظ نظری) به‌عنوان یک «نوع زیستی» معنا کنیم یا خیر، بلکه با این مسأله مواجهیم که آیا می‌خواهیم (به‌لحاظ عملی) به‌عنوان «نوع‌زیستی» باقی بمانیم. بدین‌ترتیب ما خود را در وضعیتی قرار داده‌ایم که ما را به موضع‌گیری می‌طلبد تا به شیوه‌ای که ــ لااقل بدین‌شکلش ــ تا به امروز برای ما ناآشنا بوده درک‌مان از خود را جدی بگیریم. مسائل منتج از این وضع را می‌توان در یک تناقض و در یک مخمصه[3] خلاصه نمود:

۱. ***تناقض شیء ساختن خویش*** (Selbstobjektivierung): فاعلیت عصر جدید که ایدهٔ کرامت انسان جوهرهٔ آن است، دربرگیرندهٔ اصل گسترش مداوم معلومات علمی و کنترل صنعتی طبیعت است. حال، انسان خود به طبیعت تعلق دارد و عرضهٔ خود به‌صورت شیء و موضوع شناخت علمی و کنترل تکنیکی اجتناب‌ناپذیر می‌نماید. در این حالت خود را از خصوصیاتی که مقوم کرامتش هستند، برهنه می‌کند. انسان، خود را بخشی از طبیعت معنا می‌کند؛ یعنی درست همان پدیده‌ای که با ایدهٔ کرامت انسان، خود را از آن متمایز کرده بود. خط دقیقی که مفهوم کرامت انسان بین انسان و طبیعت می‌کشد، با سیاق خاصی به وسیلهٔ علم و تکنیک محو می‌گردد. انسان‌مرکزی به کنار نهاده می‌شود و انسان خود را به بخشی از طبیعت تغییر می‌دهد. این مطلب که انسان فاعل طبیعت خود می‌شود، به‌همان اندازه اعتبار می‌یابد که انسان در آنِ واحد خود را موضوع (ابژه) فاعلیت خود قرار می‌دهد. در این‌صورت وضع متناقضی به‌وجود

---

1. normativ.
2. Ambivalenzen und Dualismen.
3. Dilemma.

می‌آید: درحالی که او در نقش خود به‌عنوان فاعل ماورای طبیعت قرار می‌گیرد ولی در نقش ابژه هرچه عمیق‌تر به درون طبیعت رانده می‌شود. از این طریق ایدهٔ کرامت انسان کلیهٔ شرایطی را که خود بر آن استوار بود، مدفون می‌سازد.

۳. مخمصهٔ خودتفوقی:[1] ایدهٔ کرامت انسان بالضروره اصل خودرأیی[2] را دربر می‌گیرد. اگر این اصل را به‌عنوان یک طرح تکنیکی تغییر زیستی خویش درنظر بگیریم، با مشکلی مواجه می‌شویم که می‌توان آن را به‌صورت کلاسیک ذوحدین فورموله کرد. ما یا خود را طرفدار ایدهٔ کرامت انسان به معنای فاعل (Subjektivität) بی‌حد و حصر نوع انسان می‌دانیم که در آن‌صورت افراد تنها به‌عنوان حامل روند بی‌انتهایی از خودشکوفایی و کفایت قابلیت‌های نوع انسان از صحنه دور می‌شوند. پس باید طبیعت انسان را به‌عنوان «مادهٔ» خودرأیی و خودتغییری نوع انسان، معرفی می‌کنیم که در این‌صورت نهایتاً انسان شخص خود را متعالی می‌کند؛ و یا نوع زیستی انسان اندیشه‌ورز را مقدس و تابو می‌دانیم؛ که در این‌صورت مجبوریم به آن ایدهٔ طبیعت بشر، که اخلاقاً باید رعایت نمود، برگردیم؛ یعنی همان ایده‌ای که می‌باید توسط مفهوم کرامت بشر کنار گذاشته می‌شد. در یک کلام: ما بر سر دوراهی قرار گرفته‌ایم. یا باید کرامت را حفظ کرده و انسان را قربانی کنیم و یا این‌که انسان را نجات دهیم و از کرامت چشم بپوشیم.

مقصود و نظر من نه مبتنی بر آن است که مشکلات فوق‌الذکر را غیرقابل حل اعلام نمایم و نه آن که بخواهم ایدهٔ کرامت انسان را کنار بگذارم. اگر افکار و تأملاتم بجا و درست باشند، نتیجه‌اش آن می‌شود که ایدهٔ کرامت انسان به مراتب بیش از آن در اندیشهٔ عصر مدرن نقش بسته است که بتوان به مانند لباسی که دیگر نمی‌پسندیم یا برایمان کوچک شده است، رهایش نمود. مسائلِ ذکرشده، مشکلات فلسفهٔ عصر جدید و به‌طورکلی مسائل خودآگاهی عصر جدید است. اصولاً نه تنها صرف‌نظر کردن از جهان‌بینی و نگرش از خود، که به لحاظ تاریخی ریشه‌دار هم هست، مشکل می‌نماید؛ بلکه در موضوع مورد گفت‌وگوی ما تقریباً محال است؛ زیرا اگر مقصودمان از طرح مشکلات فوق‌الذکر در مورد ایدهٔ کرامت انسان، به‌معنایِ مجوزی برای ازبین‌بردن و کنارگذاشتن ایدهٔ کرامت انسان با همهٔ جهت‌گیری‌های اخلاقی‌اش باشد، در آن صورت این کار تنها می‌تواند به‌عنوان بیانی از عقلانیت و خودآئینی ما تلقی گردد، یعنی بیان کرامت انسانیِ ما، می‌توانم تأملاتم را تنها با تضاد دیگری به پایان برسانم: به ایدهٔ کرامت انسان بدون تباه (متلاشی) کردن آن، نمی‌توان پای‌بند ماند و درعین حال نمی‌توان بدون تأیید از آن چشم پوشید.

1. Das Dilemma der *Selbstranszendierung*.
2. Selbstbestimmung.

ابن‌سینا و فلسفهٔ مشرقی

محمد عابد جابری؛ ترجمهٔ اسماعیل باغستانی

مقالهٔ حاضر ترجمهٔ مقالهٔ «ابن‌سینا و الفلسفة‌المشرقیة، حفریات فی جذورالفلسفة العربیةالاسلامیة فی‌المشرق» است که در واقع بخشی است از کتاب «نحن والتراث، قراءات معاصرة فی تراثناالفلسفی» (بیروت، ۱۹۹۳) نوشتهٔ دکتر محمد عابدالجابری، که در آن از زاویه‌ای نو به میراث فلسفی و جایگاه ابن‌سینا در تاریخ تفکر اسلامی پرداخته شده است.
این مقاله حاصل دیدگاه انتقادی به میراث فلسفی ابن‌سیناست که با آنچه تاکنون دربارهٔ ابن‌سینا گفته شده متفاوت است، و تأمل در آن می‌تواند باب جدیدی بر روی مباحث مربوط به تاریخ اندیشه به‌طور عام و تاریخ فلسفه به‌طور خاص در جهان اسلام بگشاید، مقصود از ترجمه این مقاله نیز بیش از این نیست.
در این ترجمه جز در چند مورد که برای رعایت اختصار به تلخیص و گاه حذف مطلب متن یا ارجاعات پرداخته شده، هیچ‌گونه دخل و تصرف دیگری صورت نگرفته است.

کندوکاوی در باب ریشه‌های فلسفهٔ عربی اسلامی در شرق جهان اسلام

۱. مبادی روش‌شناختی و مواد اولیه: درآمد

الف. بازخوانی مستقیم و بازخوانی غیرمستقیم

بازخوانیِ روشمند و آگاهانهٔ ابن سینا کار آسانی نیست. ویژگی تعلیمیِ نوشته‌های اصلی او و سرشتِ رمزی یا «اخوانی» دیگرنوشته‌هایش، نیز تهاجم صریح و عریان و سختِ وی بر مشّائیان همعصرش که آنان را از زمرهٔ «عامهٔ» فلاسفه یا «متفلسفهٔ عامه» می‌شمرد، و همچنین دعوی نوعی «فلسفهٔ مشرقی» که به روش «مشائیان» مقیّد نیست، فلسفه‌ای که خودِ او می‌گوید در کتابی به همین نام آن را گنجانیده بوده، و به‌دست ما نرسیده، و شاید هم از نوشتن آن صرفِ نظر کرده است... همهٔ این موارد اگر افزوده شود به شهرتِ گستردهٔ وی که پیشینیان و همعصران وی را تحت‌الشعاع قرار داده، و تأثیر مستقیم و غیرمستقیم او بر بزرگانی که بعد از او در قلمرو فکر و **فلسفه و تصوف در شرق جهان اسلام ظهور کرده‌اند، همه موجب می‌شود بازخوانی مستقیم وی،**

بازخوانیِ تنها متکی بر نوشته‌های او، برای شناخت «عمق» اندیشه و رویکرد فلسفی او نابسنده باشد.

شیخ‌الرئیس ابوعلی حسین‌بن عبدالله‌بن حسن بن علی‌بن سینا (۳۷۰ هـ - ۴۲۸ هـ) عملاً «شیخ» و «رئیس» بود: شیخ بود، یعنی مؤسسِ نوعی دیدگاهِ «فلسفی» خاص، و رئیس بود، یعنی محور آسیای اندیشهٔ فلسفی در شرق جهان اسلام در روزگار خود و پس از آن محسوب می‌شد. اگر هم این تصویر، در دوران حیاتش با وی کاملاً منطبق نباشد، آوازهٔ شهرت نوشته‌هایش پس از مرگ، او را مرجعی ساخته است برای تفسیر و توضیح میراث فلسفیِ پیش و پس از او. از همین‌روست که بازخوانیِ مستقیم او، تنها با اتّکا برآثارش کفایت نمی‌کند و لازم است ولو به‌طور جزئی بر بازخوانیِ او از میراث پیشینیانش و بازخوانی پسینیانش از میراث او، به‌علاوهٔ کسانی که از هر حیث بر تفکر و آثار او احاطه داشتند، اتّکا و اعتماد کنیم.

ولی پرسش این است که بازخوانی غیرمستقیمِ مطلوب چه نوع بازخوانی است؟ هیچ بحثی در این نیست که ابن‌سینا با همان معضل و مسأله‌ای دست به گریبان بود که فارابی با آن درگیر بود، همان مطلبی که در مبحث پیشین توضیحش دادیم، بنابراین هر دو در عهد عباسیان با معضل اندیشهٔ نظری شرق جهان اسلام، چه از نظر کلامی و چه از نظر فلسفی، ارتباط می‌یافتند.[۱] اما این به‌معنای این نیست که هریک از آنها نسخه بدلِ دیگری است، به‌هیچ وجه. ارتباط با این معضل، نه ضرورتاً به‌معنای وحدت «نقطه نظر» این دو تن در باب این معضل است و نه اتفاق نظر آنان در مورد نوعِ «تأویل داخلیِ» آن.[۲] به‌همین سبب بازخوانی ابن‌سینا از دید فارابی یا بالعکس، نادرست‌تر و کم‌خطرتر ــ اگر ناگزیر باشیم این تعبیر را به‌کار بریم ــ از آن نیست که غزالی را از دید ابن‌سینا مورد بازخوانی قرار دهیم و یا بالعکس عمل کنیم، به رغم آنکه همهٔ آنان با همان معضل درگیرند و در درونِ آن با الهام‌گرفتن از حرکتِ عناصر آن و به نقطهٔ بحران رسیدن آن به تفکر می‌پردازند. بازخوانی یکی از آنان از دید دیگری جز این مقصودی ندارد و جز این نتواند بود که نوعِ فهم خود از این «دیگری» را بر آن «یکی» منطبق سازیم، درنتیجه احکام بلکه خطاهایی را که از «مورد بازخوانی‌شدهٔ» اول به‌دست آورده‌ایم به «مورد بازخوانی‌شدهٔ» دوم تعمیم دهیم.[۳] به‌عبارت دیگر بازخوانی ما از ابن‌سینا، مثلاً از دید فارابی، به‌معنای این است که ما به نیابت از ابن‌سینا به بازخوانی فارابی بپردازیم، بازخوانی فارابی از دید ابن‌سینا هم به‌معنای این است که ابن‌سینا به نیابت از ما به بازخوانی فارابی بپردازد، و در هر دو حالت، گفت وگو و ارتباط ما با «مورد بازخوانی شده» نوعی گفت وگو و ارتباط موهوم است. بنابراین، «مورد بازخوانی‌شده» خودِ آن کسی نیست که ما اراده می‌کنیم، بلکه آن کسی است که ما او را وسیلهٔ بازخوانی آن مورد می‌سازیم.

بله، ابن‌سینا را در غیاب فارابی و بدون «گواهیِ» کسان دیگری غیر از او، چنان‌که پس از این روشن خواهد شد، نمی‌توان بازخوانی کرد، اما آنچه در اینجا از آن تعبیر به «بازخوانی غیرمستقیم» می‌کنیم به‌کلی غیر از «بازخوانی مقایسه‌ای» است. این نوع بازخوانی از درون بازخوانیِ دیگرعبور می‌کند بی‌آنکه تسلیم آن شود و مقید به قیود آن گردد. فارابی موضوع مورد بازخوانیِ ابن‌سینا بود، و ابن‌سینا موضوع مورد بازخوانی سهروردی، ابن‌طفیل و ابن‌رشد بود،

اما هیچ‌یک از این بازخوانان، موضوع مورد بازخوانی خود را به‌خاطر خود آن بازخوانی نمی‌کردند، بلکه از طریق آن درواقع اندیشهٔ یونانی را بازخوانی می‌کردند. درک این حقیقت برای جلوگیری از درافتادن به وادی تأویلات نادرست ضروری است.

برای فهم ابن‌سینا از این نوع بازخوانی‌ها مدد می‌گیریم و بدین‌طریق به قدر امکان به عینیت ملتزم خواهیم شد. در این بازخوانی، گفتگو «داخلی» است یعنی گفت وگویی است که در داخل خود معضل و در بین کسانی که با آن ارتباط مستقیم برقرار کرده‌اند جریان دارد.[۴] از خلال این «گفت وگو» حقیقت بنیادینی را کشف می‌کنیم و آن این است که متفکرانِ مرتبط با این معضل، یکدیگر را تفسیر می‌کنند اما نه براین پایه که تنها پیشینیان، پسینیان را تفسیر کنند، بلکه پسینیان نیز پیشینیان را نه به‌واسطهٔ آنچه در باب آنها می‌گویند، بلکه به این عنوان که یکی از نتایج آنها محسوب می‌شوند به نحو بهتری تفسیر می‌کنند و این چیزی است که ما آن را از یاد برده‌ایم و یا به آن جهل داریم. این منطق تاریخ است که غیر از منطق «عقل محض» است و با آغاز از مقدمات به نتایج می‌رسد، حال آنکه این نکته را به فراموشی می‌سپرد که راه رسیدنش به این مقدمات، درواقع خودِ همین نتایج است.

از سوی دیگر بازخوانی‌ای که ما در اینجا به آن اتّکا می‌کنیم، مستقیم باشد یا غیرمستقیم، به محتوای معرفتی متون کاری ندارد. بنابراین برای ما مهم نیست که ابن‌سینا در موضوع جسم، عقل، نفس یا آسمان چه گفته است، زیرا او در این قلمرو از معارف عصر خود، معارف فلسفی و علمی‌ای که مورد توجه مورخ اندیشه است گامی فراتر نرفته است و عملاً از این دایره خارج نشده است. اما این مطلب مورد توجه پژوهندهٔ «بازخوانی‌کننده»‌ای نیست که می‌خواهد ابن‌سینا را به مثابه یک کل، در جای خودش، در دایرهٔ معضل و مسألهٔ فکریِ نظریِ شرق جهان اسلام و بافت تحولی آن قرار دهد، جز به قدری که او را درکشف روش عمومی تفکر ابن‌سینا مساعدت کند، یا به این سبب که واجد دلالت‌های خاصی است و یا اینکه متضمن آن چیزی است که کارکرد «اکنون» یا پیشینِ آن را نشان می‌دهد... مرادمان در این پژوهش از متون ــ به‌ویژه آثار ابن‌سینا ــ تمرکز بر آنها است به‌منظور کشف قاعدهٔ معرفت‌شناختی و درون‌مایهٔ ایدئولوژیکی آن، بنابراین این متون برای ما ابزاراند نه غایت و آنها را از حیث کارکردیشان به کار می‌گیریم نه معرفتی.

از اینجاست که ناگزیریم در بین آثار ابن‌سینا که پرشمار و پرتنوع است و بسیاری از آنها تکرار یکدیگر است، دست به گزینش بزنیم. لیکن مادامی که هدف ما از متن، روشن باشد مسألهٔ گزینش آن کار چندان دشواری نیست. در این صورت متنی که ابن‌سینا در آن دربارهٔ خودش (شرح حال، نوشته‌ها، اندیشه‌ها و طرح‌هایش...) سخن گفته، محتوای معرفتی یا چارچوب معرفتی آن هرچه می‌خواهد باشد، برای ما از هر متن دیگری اهمیت بیشتری دارد، همچنین متنی که سرشار از سرشتِ توجیه‌گرانه باشد برای ما بسی مهمتراز متنی است که واقعیتی را بیان می‌کند یا معرفتی را منتقل می‌سازد... بلکه مقدمهٔ یک کتاب ــ حتی اگر چند سطر باشد ــ گاه برای موضوع مورد نظر ما از کل یک کتاب ولو چند جلد بزرگ باشد واجدِ اهمیت بیشتری است.

بازخوانی، نوعی به‌سخن درآوردن (استنطاق) است... و آنچه برای ما اهمیت دارد متونی‌اند که قابل به‌سخن درآوردن باشند، زیرا این متون از «سخن‌گفتن» سرباز می‌زنند اما متن‌هایی که خود سخن می‌گویند و محتوای خود را عیان می‌سازند قابل به‌سخن درآوردن نیستند.

ب. شیخ‌الرئیس از خود سخن می‌گوید:

ابن‌سینا از دادن هیچ‌گونه اطلاعاتی در باب زندگی علمی و فکری و طرح‌ها و کارهای خود به خواننده‌اش دریغ نمی‌کند، از این گذشته، در تألیف کتاب‌های خود و تعیین موقعیت آنها در نسبتِ با «حقیقت» تفکرش و جغرافیای فکری روزگارش، هیچ تردیدی به خود راه نمی‌دهد. ابن‌سینا عملاً به خواننده‌اش سمت وسو می‌بخشد و تلاش می‌کند بر او نوعی «شیخوخت (ریش‌سفیدی) و ریاست» و به‌زبانِ معاصرِ ما گونه‌ای «تحت‌الحمایگی = سرپرستی» اعمال نماید. متونی که درپی می‌آید این نکته را روشن می‌دارد و ما فارغ از تحت‌الحمایگی و توصیه‌های او آنها را بازخوانی می‌کنیم.

۱. ابن‌سینا قسمتی از شرح احوال خود را بر شاگردش ابوعبید جوزجانی اِملا و جوزجانی آن را تکمیل کرده است (یعنی نیمهٔ اخیرِ حیات شیخ‌الرئیس که تا ۵۳ سالگی او ادامه می‌یابد).[۵]

در آنچه ابن‌سینا دربارهٔ خود حکایت می‌کند، منظور تکوین فکری اوست، سه نکته جلب نظر می‌کند:

الف. بیان این نکته که پدر و برادر او «از زمرهٔ کسانی بودند که دعوت داعی عصر را اجابت کردند»، منظور اسماعیلیه است و اینکه جماعتی از آنان به خانهٔ پدرش رفت و آمد دارند، او از آنان سخنانی در باب «نفس و عقل» و «فلسفه و هندسه و حسابِ هندی...» شنیده است، اینکه آنان او را به گرویدن به دیدگاه خود فرامی‌خوانده‌اند، اما او ــ برحسب تعبیر خودش ــ دعوتشان را نمی‌پذیرفته است.[۶] براین اساس مسجّل می‌شود که ابن‌سینا در دوران کودکیِ خود فلسفهٔ اسماعیلی را می‌شناخته و به شکلی از اشکال منبعی از منابع تکوین فکری‌اش محسوب می‌شده است. باید بیفزاییم که بیهقی متذکر شده است که ابن‌سینا در دوران کودکی خود رسایل اخوان‌الصفا را خوانده است،[۷] که خود دایرةالمعارفی است فلسفی که به وضوح ویژگی اسماعیلی دارد (در این مرحله از بحث به آوردن این نکات بسنده می‌کنیم و عقیدهٔ خود را در این موضوع پس از تحلیل تفکر شیخ‌الرئیس خواهیم آورد).

ب. یارشدن بخت با او در راه‌یافتن به کتابخانهٔ سامانیان، که کتابخانهٔ بزرگی هم بود، در عصر نوح‌بن منصور. ابن‌سینا در این باره چنین می‌گوید: «به سرایی درآمدم با اتاق‌های بسیار و در هر اتاق صندوق‌هایی از کتاب در کنار هم نهاده شده بود... سپس فهرست کتاب‌های علوم اوایل را مطالعه کردم و آنچه مورد نیازم بود از آنها طلب کردم، کتاب‌هایی دیدم که بسیاری از مردم هرگز نام آنها را هم نشنیده‌اند و من نه پیشتر، آنها را دیده بودم و نه بعداً آنها را دیدم، پس به قرائت آن کتاب‌ها مشغول شدم و به فواید آنها دست یافتم». در این هنگام او حدوداً هفده ساله بود. به این نکته نباید توجه کنیم که برخی مؤلفان گفته‌اند ابن‌سینا بعداً همین کتابخانه را «برای جلوگیری از رقابت دیگران» به آتش کشید، و باید به ذکر این مطلب بسنده کنیم که شیخ‌الرئیس ــ در متن

بعدی ــ به دانش‌هایی که از غیرِ یونانیان گرفته اشاره می‌کند و چه بسا این دانش‌ها در همین کتابخانه برای او حاصل شده؛ این مطلب دلالت بر اهمیت این کتابخانه در تکوین فکری و معرفتی شیخ‌الرئیس دارد.

ج. نکتهٔ سومی که در حکایت ابن‌سینا دربارهٔ منابع تکوین فکری‌اش جلب نظر می‌کند اعتراف صریح اوست به برتری فارابی بر او، به‌ویژه در فهم کتاب مابعدالطبیعهٔ ارسطو، چیزی که دلالت قاطع دارد بر اینکه ابن‌سینا ارسطو را به واسطه و از طریق فارابی بازخوانی کرده است. شیخ‌الرئیس می‌گوید: «.. از آن پس به ــ علم ــ الهی روی آوردم و کتاب مابعدالطبیعه را خواندم اما آن را فهم نکردم و غرض نویسندهٔ آن بر من پوشیده ماند و از خود نومید شدم و با خود گفتم این کتابی است که راهی برای فهم آن وجود ندارد»، تا آنکه به کتاب ابونصر فارابی در باب اغراض کتاب مابعدالطبیعهٔ ارسطو برخورد و به مجرد آنکه آن را خواند، چنانکه خودش می‌گوید درهای فهم اغراض کتاب ارسطو بر رویش «گشوده شد». از سوی دیگر ابن‌سینا در قسمت بعدی متن فارابی را به‌عنوان برترین شارح ارسطو و بیش از همه سزاوار تقدیر وصف می‌کند.

آنچه گفته شد اهمیت و ضرورت «بازخوانی غیرمستقیم» را که بدان اشاره کردیم، از حیث نفوذ به قلمرو اندیشهٔ ابن‌سینا، ازطریق بازخوانی فارابی مورد تأکید قرار می‌دهد، نوعی بازخوانی که در پرتو آن ارسطو و «علوم فلسفی منسوب به اقدمین» را بازخوانی می‌کند.

۲. آنچه یاد شد از منابع فکری ابن‌سینا بود که بعداً به آنها بازخواهیم گشت، اما درحال حاضر باید ارائهٔ مواد اولیه‌مان را پی‌بگیریم: یعنی متونِ جهت‌دارِ مربوط به ابن‌سینا. باید به متن‌هایی رو بیاوریم که شیخ‌الرئیس درطی آنها از روابط خود با معاصرانش و عقیده‌اش دربارهٔ نامدارترین شارحان و مفسران ارسطو یادکرده است.

الف. ابن‌سینا از کسانی که آنها را «الشُرکاء فی‌الصناعة» می‌نامد با تلخکامی و کینه و تحقیر سخن به میان می‌آوید. او کتاب خود الاشارات والتنبیهات را با وصیتی خاتمه می‌دهد که درطی آن از خواننده‌اش می‌خواهد کتاب را «از جاهلان و فرومایگان و کسانی که از زیرکیِ تیزهوشانه و دلیری بی‌بهره و متمایل به عوام‌اند و یا ازجملهٔ مُلحدان یا اوباش این فلاسفه‌اند» پنهان دارد.[۸] در متنی دیگر (مقدمهٔ کتاب منطق‌المشرقیین) ابن‌سینا از «متعلمان کتاب‌های یونانیان» و «عوامِ فلاسفهٔ شیفتهٔ مشّائیان که گمان دارند خداوند به‌جز آنان کسی را هدایت نکرده» سخن می‌گوید و از «عقولِ این همعصران» سخن به میان می‌آورد و می‌گوید: «به یارانی از اینان مبتلا شده‌ایم که عاری از فهم و درک‌اند کأَنَّهُم خُشُبٌ مُسَنَّدة، برآنند که تعمق در مباحث نظری بدعت است، و مخالفت با جمهور، گمراهی و ضلالت، چونان حنبلی مذهبانند درکتب حدیث».[۹]

ب. ابن‌سینا در نامه‌ای که به «کیا»[۱۰] نوشته پرتوی چند بر این کسان می‌افکند. او در این نامه از «کم‌خِردان ترسامذهبِ اهل مدینةالسلام (بغداد)» و از «کُندذهنی و دودلی آنان» در فهم «امر نفس و عقل» سخن می‌گوید. کمااینکه اشاره می‌کند به سرگردانی «اسکندر و تامسطیوس و دیگران در این باب... و سبب آن که عبارت است از مشتبه‌شدن مذهب صاحب‌منطق بر آنان» درخصوص نفس و خلود آن.

ج. وقتی هم که در همین نامه به کتاب خود الانصاف اشاره می‌کند که در برخی از کشمکش‌ها از بین رفته می‌گوید: «.. کتابی نوشتم و آن را الانصاف نامیدم و درطی آن عالمان را به دو قسم تقسیم کردم: مغربیان و مشرقیان، و مشرقیان را به مصاف مغربیان بردم و چون کار به لجاج کشید به انصاف برخاستم، و این کتاب مشتمل بر نزدیک به بیست و هشت هزار مسأله بود که در آن به شرح و توضیح مواضع دشوار متن تا پایانِ اُثولوجیا، با توجه به موارد مورد طعن و ردّ در این کتاب، پرداختم و از سهوهای مفسران و شارحان سخن به میان آوردم... (این کتاب) مشتمل بود بر خلاصهٔ ضعف‌های بغدادیان و کوتاهی‌ها و جهالت‌های آنان».[10]

شیخ‌الرئیس از میان همهٔ آنها ابونصر فارابی را استثنا می‌کند: از میان «بغدادیان» و «اسکندر و ثامسطیوس و یحیی نحوی و امثال آنان» و سپس می‌گوید: «و اما ابونصر فارابی در حق او می‌باید اعتقاد عظیم داشت و او را با اینان در یک قلمرو به حساب نیاورد، دور نیست که او برترین اسلاف باشد».[11]

«مشرقیان» و «مغربیان» در اصطلاح شیخ‌الرئیس چه کسانی هستند؟ جایگاه این «مشرقیان» و (مغربیان؟) که مورد انتقاد ابن‌سینا قرار گرفته‌اند چیست؟ این تألیف چرا به‌وجود آمده و اساس آن چه بوده و ارتباط آن با «فلسفهٔ مشرقی»ای که ابن‌سینا بشارت آن را می‌دهد چگونه است؟ همچنین این «موارد مورد طعن و ردّ» که ابن‌سینا در کتاب اثولوجیا که به غلط به ارسطو نسبت داده شده، ملاحظه می‌کند چه نوع بوده؟ اینها پرسش‌هایی است که در فقرات بعدی این نوشته پاسخ‌های آنها را جستجو خواهیم کرد، اما اینک به شیخ‌الرئیس گوش فرادهیم که از تألیفات و فلسفهٔ مشرقی‌اش سخن می‌گوید.

۳. ابن‌سینا از آغاز پُختگی فکری خود اصرار دارد که در مجموع تألیفاتش، بین نوشته‌هایی که درطی آنها به عرضهٔ علوم فلسفی‌ای می‌پردازد که به درستی آنها معتقد است، با نوشته‌هایی که آنها را اختصاص داده است به بیان آراءو عقاید شخصی خود، بدون هیچ‌گونه تقیّدی به شیوهٔ رایج و معمول در قلمرو فکر و تألیف، تمایز قایل شود.

الف. ابوعبید جوزجانی، شاگرد ونویسندهٔ شرح حال ابن سینا می‌گوید:[12] «آنگاه از او درخواستم که کتاب‌های ارسطوطالیس را شرح کند، او یادآور شد که در این هنگام فراغت پرداختن بدان را ندارد، اما گفت: اگر به این رضایت می‌دهی که کتابی تصنیف کنم و آنچه از این علوم را درست می‌دانم در آن بیاورم، بی‌آنکه در این باب با مخالفان مناظره کنم یا به ردّ آنها بپردازم، چنین خواهم کرد و من به آن رضایت دادم و او به نوشتن قسمت طبیعیات از کتابی پرداخت که آن را شفاء نامیده است».

ابن‌سینا این نکته را در مقدمه‌ای که بر قسمت منطق کتاب شفاء، چندی پس از آغاز به تألیف آن نوشته می‌گوید: «... غرض ما در این کتاب که امیدواریم زمان مهلت اتمام آن را دهد و توفیق الهی ما را در تألیف و تنظیم آن همراهی کند، این است که لُبّ و خلاصهٔ اصولِ علوم فلسفی منسوب به اقدمین را در آن بگنجانیم... و در کتاب‌های قدما مطلب معتبری در این باب پیدا نمی‌شود مگر آنکه آن را در این کتاب گنجانده‌ایم...»

ب. ابن‌سینا بعد از اشاره به کتاب دیگری که قصد تألیف آن را داشته به‌نام کتاب اللواحق که «همچون شرحی است بر کتاب شفاء و همچون تفریعِ اصول آن و بسط آن چیزی است که به ایجاز در آن آمده...»، می‌گوید:

«مرا بجز این دو کتاب، کتاب دیگری است که در آن فلسفه را چنان آورده‌ام که در ذات و طبیعت خود آن است و آنچنانکه عقیدهٔ صریح خودم آن را ایجاب می‌کرده، به دور از رعایت جانب شرکایِ این صناعت و بدون بیم از خرقِ اجماع ایشان، که در موارد دیگر مراعات آن را کرده‌ام و آن کتابی است که در فلسفهٔ مشرقی نوشته‌ام. اما این کتاب ــ کتاب شفاء، بسط بیشتری یافته و در آن با شُرکای مشائی‌مشرب همراهی بیشتری شده است. کسی که جویندهٔ حقیقت بی‌شائبه و روشن باشد باید به آن کتاب رجوع کند و کسی که جویای حقیقت به شیوهٔ مورد رضایت شُرکا، همراه با شرح و بسط بسیار، و اشاره به آن چیزی باشد که اگر زیرکی به خرج دهد از رجوع به آن کتاب مستغنی خواهد بود، به این کتاب رجوع کند».

بنابراین به این نتیجه می‌رسیم که شیخ‌الرئیس با کمال صراحت و وضوح اعلام می‌کند که در کتاب شفاء مقید به شیوهٔ ارسطو نیست و بر آن است که این کتاب را به دایرةالمعارفی فلسفی مبدل کند مشتمل بر آنچه از «علومِ فلسفیِ منسوب به اقدمین» که در نزد وی «درست است»، چنانکه دربردارندهٔ آرا و عقاید خاص او یا همان فلسفهٔ مشرقی نیز است که به‌طور غیرمستقیم در آن عرضه شده است.

ج. درمقابل این دایرةالمعارف فلسفی، کتاب شفاء، ابن‌سینا کتاب دیگری نوشته که عنوان حقیقی آن را نمی‌دانیم و قطعه‌ای از مقدمهٔ بسیار مهم آن، و جزئی از منطق آن باقی مانده است و این آن قطعه‌ای است که به آن اشاره کردیم و با عنوانِ منطق‌المشرقیین[۱۳] انتشار یافته است. ابن‌سینا در این مقدمه خاطرنشان* می‌سازد که تصمیم گرفته فارغ از هرگونه عصبیت، هوی و هوس و عادت، به مباحثی از فلسفه بپردازد که در کتاب‌های معمولیِ رسمی فلسفه مشائی وجود ندارد و در ضمن انتقاد از مشائیان به تقدیر و تجلیل اسلاف آنان پرداخته است. وی سپس یادآور می‌شود که بعید نیست از طریق اقوامی غیر از یونانیان هم علومی به‌دست آید و آنگاه اشاره می‌کند که تصمیم گرفته کتابی فراهم کند که مشتمل بر امّهات علوم باشد که حاصل استنباط و نظرورزی عمیق و حدس قوی است و برآن است که این کتاب را برای خود و امثال خود نوشته و کتاب شفاء را برای عامهٔ کسانی که به فلسفه می‌پردازند.

ابن‌سینا پس از این مقدمه طولانی و پراهمیت، فصلی به اقسام علوم اختصاص داده و آن را با خاطرنشان‌کردن این نکته ختم کرده که ریاضیات را از این اقسام حذف کرده «زیرا از جملهٔ علومی نیست که بر سر آن اختلاف کنند» و به دنبال آن می‌گوید «اگر هم در اینجا می‌خواستیم متعرض ریاضیات شویم همان چیزی را می‌آوردیم که در کتاب شفا آورده‌ایم».

ابن‌سینا در آخر الاشارات والتنبیهات هم وصیت می‌کند که کتاب را «از نادانان و فرومایگان...»

---

*. نویسنده در اینجا متن سخنان ابن‌سینا را نقل و ما جهت اختصار، خلاصه‌ای از سخن ابن‌سینا را آورده‌ایم (م).

حفظ کنند، یعنی این کتاب از جملهٔ کتاب‌هایی است «که باید از دسترس نااهلان دور نگاه داشته شود» و درنتیجه از کتاب‌هایی است که در آن فلسفهٔ مشرقی‌اش را عرضه کرده است. براساس آنچه گفته شد می‌توان کتاب‌ها و تألیفات ابن‌سینا را چنین تقسیم‌بندی کرد: ـ تألیفات تعلیمی که در آنها آنچه را از «علوم فلسفی منسوب به اقدمین» که «درست است» عرضه کرده، یعنی کتاب شفاء و خلاصهٔ آن نجات، به‌علاوهٔ اشعار و رسائل منطقی‌اش ـ تألیفاتی که در آنها «فلسفه مشرقی» خود را عرضه کرده (که گاهی از آن با تعبیراتی چون «الحکمةالمشرقیة»، «المسائل‌المشرقیة» و «اصول‌المشرقیه» یاد می‌کند) و علاوه بر کتاب مفقود الحکمة المشرقیه، شامل: الانصاف و الاشارات و التنبیهات و رسائل رمزی و نیز رسائل در موضوع نفس و رسائلی که در پاسخ شاگردانش نوشته می‌شود.

* * *

سه وظیفه‌ای که شیخ‌الرئیس برعهدهٔ خوانندگانش می‌گذارد:

ـ وظیفهٔ اول عبارت است از پرده برگرفتن از نوع تأویلی که وی از منابع خود، خاصه آثار فارابی به‌عمل می‌آورد.

ـ وظیفهٔ دوم عبارت است از پرده برگرفتن از عناصر بنیادین فلسفهٔ موسوم به فلسفهٔ مشرقی به همراه بیان منابع اساسی آن.

ـ وظیفهٔ سوم عبارت است از تعیین کسانی که آنها به عنوان «مشرقیان» و «مغربیان» وصف کرده و بیان عوامل و سبب‌هایی که در پس این تقسیم‌بندی وجود دارد.

ـ و سرانجام وظیفهٔ چهارم را برعهدهٔ خودمان می‌گذاریم، که هدف اصلی از این پژوهش نیز هست، و مرادمان از آن تعیین درونمایهٔ ایدئولوژیکی فلسفهٔ شیخ‌الرئیس و مخصوصاً فلسفهٔ مشرقی اوست.

ـ از آنچه خواهیم گفت روشن خواهد شد که گذار از وظایفی که ابن‌سینا بر گردن خواننده‌اش گذارده برای انجام وظیفه‌ای که ما به عهده گرفته‌ایم ضروری می‌نماید. اینک از وظیفهٔ اول شروع می‌کنیم.

۲. ابن سینا و فارابی: از مابعدالطبیعهٔ مبتنی بر نظریهٔ فیض تا «فلسفهٔ مشرقی»

الف. منظومهٔ فارابی ـ سینایی: محتوای معرفتی و درونمایهٔ ایدئولوژیکی

پژوهندگان همروزگار ما در این سخن با مؤلفان قدیم هم‌رأیند که شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا، جز در پاره‌ای از تفصیلات و جزئیات، در آراء فلسفی خویش اختلافات چندانی با فارابی ندارد. حتی برخی از آنان برآنند که درحقیقت ابن‌سینا جز توضیح و بسط آنچه فارابی پیش از او تقریر کرده، کاری انجام نداده است:[۱۴] بدینگونه که آنچه را که فارابی به ایجاز و اجمال آورده است ابن‌سینا به‌صورت بسط‌یافته و تفصیلی عرضه داشته است، و این ازجمله دیدگاه‌هایی است که لازم است از قید آن رها شویم، نه‌تنها از آن رو که کلاً یا جزئاً برخطاست، بل از آن حیث که از قلمرو درست و نادرست پا فراتر نهاده به ایده‌ای پیشینی، ناموجه و گمراه‌کننده مبدل شده است.

درست است که ابن‌سینا از کتاب‌های فارابی چیز آموخته است، و چنانکه قبلاً دیدیم خود او هم بدان اعتراف دارد و نیز درست است که ابن‌سینا به منظومهٔ مابعدالطبیعی‌ای که فارابی بنا کرده است گرویده و بر تقسیم او از وجود به واجب و ممکن اعتماد ورزیده و آن را آغازگاهی قرار داده برای بازسازی این منظومه، بی‌آنکه چیزی از ساختمان کلی آن را دگوگون سازد: ابن‌سینا نظریهٔ فیض فارابی و عقول عشرهٔ او را محفوظ نگاه داشته و مانند او سعادت را به معرفت کامل به «مبادی موجودات» پیوند داده است... با این وجود تصور ارتباط ابن‌سینا با فارابی به همان‌اندازه‌ای که درست است برخطاست: تصور درستی است، اگر این دو دانشمند را تنها از چشم‌انداز معرفت‌شناختی «محض» درنظر آوریم؛ یعنی اگر به این بسنده کنیم که آن دو را از خلال مجموع معارف (علمی و فلسفی)ای بنگریم که در قالب‌ریزی منظومهٔ مابعدالطبیعیِ مشترکشان به‌کار گرفته‌اند. لیکن تصور کاملاً نادرستی است اگر از چشم‌اندازی ایدئولوژیک به دستاورد فکری آن دو بنگریم. در اینجا مقصود ما از منظر ایدئولوژیک، منظری است که اساساً به کشفِ کارکرد ایدئولوژیکی توجه دارد که اندیشه‌ای معین یا منظومهٔ معینی، در مرحله‌ای از مراحل تاریخ بدان می‌انجامد، با علم به اینکه اندیشهٔ واحد یا منظومهٔ فکری واحد می‌تواند نقش‌های ایدئولوژیک گونه‌گونی، بل ناهمسازی ایفا کند، بی‌آنکه به پدیدآوردن تغییری بنیادین در ساختمان آن یا در «مادهٔ معرفتی»ای که آن را به‌کار می‌گیرد حاجت افتد: مجردِ تأکید بر یکی از عناصر آن، گاه جهت‌گیری کل منظومه فکری را دگرگون می‌سازد و نتیجتاً آن را شایستهٔ آن می‌سازد که محملی باشد برای درون‌مایهٔ ایدئولوژیکی که تماماً از درون‌مایه‌ای که قبلاً متحمل آن شده بود متمایز است.

این عملاً آن چیزی است که به سرمنظومهٔ فارابی ـ سینایی آمده است. پیش از این عیان ساختیم که فارابی چگونه به‌طور ناخودآگاه، ـ یعنی به نحو ایدئولوژیک ـ بلندپروازی‌های نیروهای پیشرفته و توسعه را در عصر خود تبیین کرد، بلندپروازیشان در «برپایی حکومتی مرکزی که عقل در آن غالب باشد و بتواند تمامی قدرت‌ها را زیر سلطهٔ خویش درآورد و درنتیجه جامعهٔ اسلامی را سمت و سو بخشد و به لحاظ فکری و سیاسی و اجتماعی آن را یکپارچه سازد». این نیروها، به سبب ناتوانی ساختاری‌شان از اعمال سیطرهٔ سیاسی و اقتصادی، اجتماعی و فکری بر جامعهٔ عربی اسلامی‌ای که تنها دولت آن ـ دولت خلافت ـ رو به تجزیه و انحلال نهاده بود، از سرنوشت خود و دولت جوانشان دربیم به‌سر می‌بردند، بدینگونه فارابی، مدینهٔ فاضلهٔ خویش را عرضه کرد تا رؤیای این نیروها را تعبیر کند، رؤیای آنها در اقامهٔ دولت عقل و اخوت عقلانی «از پس آنکه خودِ دولت دینی، تحت تأثیر تحولات درونی‌اش از حیث فکری و سیاسی و اجتماعی به تنگنا دچار آمده بود». نمونه و الگویی هم که این رؤیا درپی تقلید آن بود عبارت بود از نظام هستی، براساس آنچه معرفت علمی ـ فلسفی فراهم شده در آن عصر پدید آورده بود و هم آن چیزی که فارابی آن را به‌صورتی بازسازی کرده بود که نیازهای مدینهٔ فاضله‌اش را تاحد ممکن بتواند اجابت کند. ساختمان هرمی‌شکل این مدینه «چنان می‌نماید که گویی مُلهم است از بنای هرمی شکل هستی که نظریهٔ فیض آن را به‌وجود آورده است، اما

حقیقت برخلاف آن است. بدینگونه که این طرحِ سازماندهی اجتماعی در مدینهٔ فاضله است که الهامبخش نظامِ هرمی شکل در حوزهٔ مابعدالطّبیعه شده است».

داده‌هایی راکه در پژوهش پیشینیان از طریق تحلیل درون‌مایهٔ ایدئولوژیک فلسفه سیاسی و دینی فارابی فراهم کردیم در اینجا باید به یاد بیاوریم، تا دریابیم که زمانی که ابن‌سینا به منظومهٔ مابعدالطبیعی فارابی گروید، آن را منظومه‌ای معرفتی می‌دانست نه رؤیایی ایدئولوژیک. این البته مبتنی بر تصمیم و اختیار وی نبود، بل این «تصمیمِ» تاریخ بود: پنج شش دهه‌ای که میان صاحب مدینهٔ فاضله و صاحب فلسفهٔ مشرقی فاصله افتاد شاهد تحول خطیری بود که در جریان تاریخ اسلام ـ در شرق رخ داد. تجزیه و انحلالی که کرانه‌های امپراتوری اسلامی را فراگرفته بود به مرکز آن پیشروی کرد، و امید نجات، ولو در رؤیا در حکمِ عبث به نظر می‌آمد. این امپراتوری، زیر بار مشکلاتِ فراوان و افزاینده‌اش به رنج و تعب افتاده بود: به دولتک‌ها و امیرنشین‌هایِ درحال جنگ و زدوخوردی تجزیه شده بود، و امید آنکه حکومت مرکزی‌ای برپا شود که درنتیجهٔ آن از نو در آن وحدتِ قدرت و تداوم دولت تبلور یابد، در دل‌ها مرده بود، بلکه حتی تأسیس حکومتی قدرتمند نظیر حکومتی که فارابی روزی که مدینهٔ فاضله‌اش را می‌نوشت در پناه آن می‌زیست، حکومتِ سیف‌الدوله حمدانی، در حکم محال به‌نظر می‌آمد. ابن‌سینا این واقعیت تلخ را، در طی تجربهٔ شخصی خود آزموده بود، و از وظیفهٔ خود به‌عنوان وزیر یکی از امیرانِ آل بویه در رنج بود، چیزی که ـ لااقل در اواخر زندگانی‌اش ـ بنا به قول خودش باعث آمده بود که زبان به ملامت قضا و قدر بگشاید که او را به غرق‌شدن در اموری واداشته بودند که در شأنِ وی نبود. اینک به احساس پشیمانی و نومیدی و تلخکامی‌ای گوش فرا می‌دهیم که از خامهٔ وی درطی نامه‌ای فرومی‌چکد که به برخی دوستانش نوشته است. می‌گوید:

«... از این‌دست کشیده از باطل و روکرده به حق و پشت‌کرده به دنیا برای آخرت و دست شسته از چیزهای بی‌فایده و بیهوده و متمایل به فضل و فزونی، قضا قَدَر چنگال‌های غیرتش را در جان من فروبرده، نمی‌دانم چگونه از چنگش رهایی یابم، به کارهایی وادارم کرده که مرد میدان آن نیستم و از علم چنان دور افتاده‌ام که تنها آن را از ورای پرده‌ای ضخیم توانم دید».[۱۵]

ناممکن می‌نماید که ابن سینا به منظومهٔ فکری فارابی با چنین درون‌مایهٔ ایدئولوژیکی که ابونصر فارابی به آن وارد کرده بود به‌طور عینی یا ذهنی گرویده و معتقد شده باشد، بلکه درون‌مایهٔ ایدئولوژیک آن را کنار نهاد، به‌این جنبهٔ آنها بی‌اعتنایی کرد، اما نه از آن‌رو که به آن به‌عنوان یک منظومهٔ معرفتی ناب معتقد شده باشد ـ و مگر منظومهٔ معرفتی نابی وجود داشت؟ ـ بلکه بدان‌سبب که به آن سمت و سویی دیگر ببخشد که آن را با رویکرد تاریخ در روزگار خود هماهنگ سازد، رویکردی که جامعهٔ عربی اسلامی را «منجمد ساخته بود»، یعنی آن چیزی که امروز از آن به «عصر انحطاط» تعبیر می‌کنیم.

روزگار ابن‌سینا روزگار چندپارگی اجتماعی و سیاسی و ایدئولوژیک بود، روزگاری که در آن تمدن عربی اسلامی خاصه در شرق اسلامی با سرعت به‌سوی قهقرا و انحطاط حرکت می‌کرد. با

این‌همه، عصر ابن‌سینا، عصر شکوفایی اندیشه و فرهنگ در قلمروهای گونه‌گون بود. در تمام قلمروهای اندیشه و فرهنگ، در این عصر کسانی را می‌یابیم که اوج و قلهٔ پیشرفت در یکی از علوم و هنرهایی محسوب می‌شوند که تمدن اسلامی را رنگ و رو می‌بخشید. اگر ما تنها به قلمرو فلسفه بسنده کنیم، که در اینجا برای ما بیشتر اهمیت دارد، چنین به‌نظر می‌آید که پیشرفت معارف علمی و فلسفی در شرق اسلامی، به‌صورت یک خط صعودی است که ابن‌سینا در انتهای آن ایستاده و بر تلاش‌های کِندی و فارابی در فلسفه و موفقیت‌های رازی در طب نقطه پایان می‌گذارد...

و این «گسستی» است که مدت‌هاست تاریخ‌نگاران معاصر اندیشهٔ اسلامی بدان اشاره کرده‌اند: «گسست» میان واقعیت اجتماعی سیاسی چندپاره و منحط، و واقعیت فکری فرهنگی درخشان و شکوفا، «گسستی» که برخی آن را دلیلی می‌دانند بر نادرستی رأی آن کس که به وجود پیوندی مستمر میان اندیشه و واقعیت قائل می‌شود.

بی‌آنکه وارد مناقشات نظری، انتزاعی‌ای شویم که ما را از مدار موضوع مورد بحثمان خارج می‌سازد، به این سخن بسنده می‌کنیم ــ و این پژوهش آن را به اثبات خواهد رساند ــ که این «گسست» (به‌معنی تناقضِ نامأنوس) یک واقعیت تاریخی نیست، بلکه فقط یکی از ثمرات اندیشهٔ غیردیالکتیکی‌ای است که در پیشرفت، جز جنبهٔ کمّی آن، چیز دیگری نمی‌بیند. مایهٔ تأسف است که تاریخنگاران اندیشهٔ عربی با این نگاهِ غیرتاریخی همگام شده‌اند و هیچ‌کس را، حتی کسانی که تصریح به گرایش «دیالکتیکیِ» خود دارند، نمی‌توان از این میان مستثنی شمرد.

فرهنگ عربی اسلامی این دوره، عملاً تنها از جنبهٔ کمّی مورد توجه قرار گرفته است، چنان می‌نماید که گویی به درجه‌ای از «پیشرفت» نایل شده بود که جمیع جلوه‌ها و مظاهر شکوفایی‌ای راکه از قبل با آنها آشنایی داشت فرو می‌پوشانید. درعین حال به همین فرهنگ، و در همین عصر، باید از جنبهٔ نقشی نگریسته شود که در جامعه بازی می‌کند و در رویکرد درون‌مایهٔ ایدئولوژیکی‌اش، هماهنگ با رویکرد تاریخ با واقعیت اجتماعی و سیاسی‌ای که پاره‌ای از ویژگی‌هایش را روشن کردیم ملاحظه شود، واقعیتی که آن چیزی راکه ما عصر انحطاط نام می‌نهیم کنار می‌نهد. ابن‌سینا هر دو جنبه را باهم به نمایش می‌گذارد: با حجم مؤلفاتش و روشنی اندیشه و سلامت سبک و اسلوبش و نیز کثرت ادعاهایش، شکوفایی کمّی فرهنگ عربی اسلامی را مجسم می‌دارد. اما درکنار آن، جنبهٔ دیگر این فرهنگ را نیز به نمایش می‌گذارد، علیرغم ابهّت و جلالی که به خود نسبت داده و دیگران به شخصیت وی افزوده‌اند، ابن‌سینا بنیانگذار عملی مرحله جمود و انحطاط است.

ابن‌سینا از این جنبه ــ که مهمتر از جنبه‌های دیگر است ــ دیگر آن فیلسوفی نیست که عقلانیت اسلامی چنان که باور دارند با وی به اوج خود رسید، بل مردی است که در راستای تأسیس ضد عقلانیتی ناب در اندیشهٔ اسلامی، تحت پوشش «عقلانیت» موهوم عمل نمود. در این‌صورت، می‌باید گریبان خود را از چنگ این اندیشهٔ نادرستی که از قرن‌ها پیش، بلکه از زمان خودِ ابن‌سینا رواج یافته است، رها سازیم؛ اندیشه‌ای که تاریخ تفکر فلسفی در اسلام را به شکل

یک خط پیوستهٔ صعودی تصویر می‌کند که ابن‌سینا در قلهٔ آن جای گرفته است، تا آنکه غزالی، پس از نیم قرن از راه برسد و با یک «ضربهٔ نابودکننده» آن را ازپا درآورد. نه، غزالی در این وادی کسی جز شاگرد ابن‌سینا نیست، نظیر شهاب‌الدین سهروردی.

سهروردی آنچه را که اندیشهٔ ابن‌سینا متضمن آن بود در یک قلمرو محقق ساخت، و غزالی مضمون همان اندیشه را در قلمروی دیگر مجال تحقق بخشید، و عملاً باید گفت «کل‌الصید فی جوف‌الفرا».

* * *

به‌نظر می‌رسد ما زودتر از حرکت بحث، حرکت کرده باشیم و قبل از ارائهٔ اندیشه‌های شیخ‌الرئیس و تحلیل آرای وی حکمی عام در مورد وی صادر کرده‌ایم. معذلک این عمل در کار مبارزه با کثیری از افکار و آرای کلیشه‌شده‌ای که بازخوانی ما از میراث فلسفی، خاصه میراث ابن‌سینا را سمت وسو می‌بخشد و توجیه می‌کند، ضروری می‌نماید.

این حکم عام را باید بپذیریم، و اگر خواستیم آن را در پرانتز قرار دهیم. این کار برای بازخوانی «شِهاداتِ اثبات»، که نوعی بازخوانی نامأنوس است، ضروری است: نوعی بازخوانی که آگاهانه بین محتوای معرفتی و درونمایهٔ ایدئولوژیک، در ایدهٔ واحدی، بلکه در منظومهٔ فلسفی واحدی نظیر منظومهٔ فارابی ـ سینایی که اعصار مختلف را پوشش می‌دهد، تمایز قایل می‌شود.

ب. توجیه سینایی منظومهٔ فکری فارابی: عناصر «فلسفه مشرقی»

شاید بزرگترین خطای پژوهندگان جدید که درپی کشف درون‌مایهٔ آن چیزی بوده‌اند که ابن‌سینا از آن به «فلسفهٔ مشرقی» تعبیر کرده است، این باشد که برای کشف درون‌مایهٔ مسمّیٰ، به‌دنبال بحث از اسم رفته‌اند. دلمشغول واژهٔ «مشرقیه» شده‌اند که شیخ‌الرئیس «فلسفه»اش را با آن توصیف کرده و کوشیده‌اند آن را یا به «اشراق» مربوط کنند یا به «مشرق»، بی‌آنکه مشخصاً منظور از «مشرق» را، جز اینکه در برابرِ «یونانیان»ی قرار می‌گیرد که نسبت به مشرق اسلامی درجهت غربی قرارگرفته‌اند، تعیین نمایند.

ما نمی‌خواهیم مناقشات لفظی‌ای که حول واژهٔ «مشرقیه»، خاورشناسان را به خود مشغول ساخته است در اینجا تکرار کنیم، یا تلاش جدیدی از سر بگیریم برای ربط‌دادن یا گسیختن پیوند «فلسفهٔ مشرقی» سینایی با فلسفهٔ اشراق سهرودی.[16] ما در عوض، ترجیح می‌دهیم کارمان را از اصل و اساسی آغاز کنیم که ابن‌سینا خواسته است پروژهٔ فلسفهٔ مشرقی خویش را بر آن استوار سازد، منظور: منظومهٔ مابعدالطبیعی‌ای است که فارابی ایجاد کرد. ارتباط این فلسفه ـ پروژه با فلسفهٔ اشراق سهروردی، وهم، معنایی که شیخ‌الرئیس از نسبت‌دادن آن به مشرق درنظر داشت، چیزی است که پس از روشن‌شدن اصل و اساسی که وی می‌خواست بنیان نهد روشن خواهد شد.

ابن‌سینا، چنانکه پیشتر اشاره کردیم، به منظومهٔ فلسفی فارابی گروید، و از طریق آن به بازخوانی ارسطو، بلکه کل اندیشهٔ یونانی پرداخت. اما پیش از آن، منظومهٔ فلسفی فارابی را

به‌صورت ویژه‌ای به بازخوانی گرفت، چیزی که به او آن مایه توانایی بخشید که آن را در جهت دیگری به‌کار گیرد. شیخ‌الرئیس نه هیچ عنصر جدیدی به این منظومه افزود و نه چیزی از آن کاست، در نتیجه در ساختمانِ کلی آن هیچ‌گونه تغییری اعمال نکرد. تمام کاری که او کرد این بود که عناصر معینی از این منظومه را آشکار کرد. درحالی که آنچه در آن بالقوه بود، به مرحلهٔ فعلیت رساند و عناصر دیگری از این منظومه را مهمل نهاد و درعین حال آنچه در آن فعلیت داشت به مرحلهٔ بالقوّگی بُرد. عناصری که در معرض این روند، روند ویژهٔ آشکارسازی، قرار گرفت، همان عناصری است که موجب دگرگونی در رویکرد این منظومه و در نتیجه تأسیس آن چیزی شد که شیخ‌الرئیس آن را «الفلسفةالمشرقیه» خوانده است.

پیش از جستجوی این عناصر و کشف آن رویکرد می‌باید به خود منظومهٔ فلسفی فارابی نگاهی اجمالی بیندازیم.

***

منظومهٔ فلسفی فارابی میان طبیعت و «مابعدالطبیعه» نوعی پیوند منطقی برقرار می‌سازد که عاری از زیبایی و استواری هم نیست، تا بدینوسیله بر وحدت هستی و ترابط اجزا و عناصر و زیبایی ساختمان آن تأکید ورزد: و بدینسان، با آغاز از موجودات حادث، و بالنتیجه ممکن‌الوجود، به‌عنوان یک اصل موضوعِ اثبات‌نشده که به‌جهت اینکه یکی از اطراف تقسیم ثنایی عقلی است به برهان نیازمند نیست، موجود واجب‌الوجود را به‌عنوان سبب اولی مطرح می‌کند که چون به‌وجود آید «ضرورتاً لازم می‌آید که دیگر موجودات ــ که وجودشان نه به ارادهٔ آدمیان است و نه به اختیار ایشان ــ به‌وجود آیند، وجودی که پاره‌ای از آن مشهود حس می‌گردد و پاره‌ای از آن به برهان معلوم می‌گردد». نیز وجود موجودات حادث را با وجود واجب‌الوجود در تقارن علت و معلولی قرار می‌دهد، به‌گونه‌ای که هیچ فاصلی میانشان وجود نداشته باشد و اما کیفیت صدور موجودات از آن بدینگونه است که «وجودِ آنچه از آن پدید می‌آید همسو با فیض وجود آن است برای وجود شيِ دیگر، و اینکه وجود غیر آن از وجود خود او استفاضه می‌کند». و از آنجاکه این واجب‌الوجود بنابر تعریف، واحدِ بسیطِ کاملِ عاری از جمیعِ انواع نقص است، در وجود خود نیازمند ماده یا شیء دیگری نیست... و هم از آنجاکه بنابر تعریف، آنچه ماده ندارد عقل است و مفارق (یعنی صورت عقلی محض است) بنابراین آنچه از وجود آن مستفیض می‌شود همچون خودِ آن عقل، واحد بسیط است.[۱۷]

این عقل، در سلسلهٔ عقولِ سماویِ فیض‌گیرنده از واجب‌الوجود، عقل اول محسوب می‌شود. اینجا، و در این نقطه، نظام فلکیِ بطلمیوسی وارد میدان می‌شود تا «منطق» را به انتولوژی مبدل سازد و طبیعت را با «ماورای طبیعت» به‌صورتی بیامیزد که یکی دیگری را تفسیر و تکمیل کند. همچنین، این عقلِ اول، ذات خود و مبدأ خود (= الله واجب‌الوجود) را تعقل می‌کند، و به این اعتبار کثرت در آن حادث می‌شود، و از این کثرت «اعتباریِ» راجع به تعدد معقولات آن، در قلمرو انتولوژی کثرت پدید می‌آید: بنابراین بدین‌سبب که ذات خود را تعقل می‌نماید کرهٔ آسمانی (یا فلک) جِرماً و روحاً از آن فیض دریافت می‌کند، و این به یکبار رخ

می‌دهد بی‌آنکه تمایزی میانشان باشد جز اینکه روح مبدأ حرکت جِرم فلک است و به سبب آنکه مبدأ خود را تعقل می‌نماید عقل دوم از آن مستفیض می‌شود. و این عقل دوم ذات خود را تعقل می‌کند، بدینگونه کرهٔ آسمانی دیگری جرماً و روحاً از آن فیض می‌گیرد، و مبدأ خود را تعقل می‌نماید و سپس عقل سوم از آن فیض دریافت می‌کند. بدینگونه این روند تا عقل دهم که از عقل نهم که کرهٔ قمر است فیض دریافت می‌دارد با عبور از کرهٔ آسمان اول و کرهٔ ستارگان ثابت و زحل و مشتری و مریخ و خورشید و زهره و عطارد و سپس ماه، ادامه می‌یابد. در نزد عقل دهم است که «صدور اشیاء مفارق که در جوهر خود عبارتند از عقول و معقولات» به نهایت می‌رسد، کمااینکه «وجود اجسام آسمانی که از حیث طبیعت خود حرکت دورانی دارند» به‌نهایت می‌انجامد. از عقل دهم نفوس ارضی و هیولای مشترک میان جمیع اجسام درمقابل، از عقل دهم نفوس ارضی و هیولای مشترک میان جمیع اجسام، صادر می‌شوند، هیولایی که با جنبش افلاک تحول می‌یابد و بدینگونه عناصر اربعه (آب و هوا و آتش و خاک) به‌وجود می‌آیند که اجسام زمینی از آنها تکوّن می‌یابند. بدینگونه آنگاه که جسمی بدین نحو تکوّن پیدا کرد عقل دهم صورتی را که با آن تناسب دارد به آن افاضه می‌کند (و از همین‌رو است که واهبُ‌الصُوَّر و نیز عقل فعال نام گرفته است). و از اینجاست که این جسم علاوه بر جسمیتش صورت زائدی اخذ می‌کند و مبدل به موجودی از موجودات می‌گردد (جماد، نبات، حیوان، انسان).

بدینگونه همهٔ موجودات زمینی، از ماده و صورت تألیف یافته‌اند. انسان هم یکی از آنهاست، ماده‌اش جسد او و صورتش روح اوست: روحی که آنگاه که مادهٔ جسد در رحم آمادهٔ تقبل آن شد، از عقل فعال و واهبُ‌الصُّوَر فیض دریافت کرده است. روح بشری مجموعه‌ای از قواست: قوای مربوط به رشد و نموّ (غاذیه و مربیه و مولده) که نبات و حیوان و انسان در آن اشتراک دارند، و قوای مربوط به امیال (یعنی قوای شهویه و غضبیه) که مشترک میان حیوان و انسان‌اند، و قوای مدرکه (که عبارتند از قوای حاسه و متخیله، که میان انسان و حیوان مشترک‌اند، و قوهٔ ناطقه که تنها منحصر به انسان است). به‌رغم تعدّد این قوا، معذلک نفس، موجود واحدی است که با تجزیهٔ وظایفش تجزیه نمی‌شود، و حقیقت آن تنها با قوهٔ ناطقه است که کمال می‌یابد. این از یک‌سو، و از دگرسو قوای نفس کلاً با جسد ارتباط می‌یابند و از آن جدا نمی‌شوند، بدین‌سبب است که نفس به‌عنوان یک واحد متشکل از این قوا، در وجود خود متوقف است بر وجود جسد.

فارابی به قوهٔ ناطقه که عبارت باشد از عقل، بیشترین اهمیت را می‌دهد، یعنی به‌صورت ویژه به عقل نظری، که آن را به سه مرتبه تقسیم می‌کند:

ـ عقل هیولانی، که آن را عقل بالقوه هم می‌نامد، که «نوعی نفس است یا جزئی از نفس یا قوه‌ای از قوای نفس، یا چیزی که: ذاتش مهیا یا مستعد است برای آنکه تمام ماهیات اشیاء و صور آنها، نه موادشان، از آن منتزع گردد، و بدینگونه کل آنها را صورت آن قرار دهد».

ـ عقل بالفعل که همان خود عقل هیولانی است که معقولاتی را که از مواد انتزاع کرده است در

آن محقق شده است، معقولاتی که قبل از انتزاع، معقولات بالقوه بودند و بدینگونه معقولات بالفعل شده‌اند.

ـ عقل مستفاد که همان خود عقل بالفعل است که در آن معقولات مجرد از مواد محقق شده‌اند، و توانایی آن را پیدا کرده که معقولاتی که از بنیاد بری از ماده‌اند، یعنی صُوَر مجرد مانند عقول سماوی را ادراک نماید. عقل مستفاد والاترین مرتبه‌ای است که عقل بشری قادر است بدان دست یابد. مرتبه‌ای است که «میان آن و عقل فعال چیز دیگری وجود ندارد، بدینگونه شایستگی آن را دارد که معقولات را مستقیماً از آن دریافت دارد».

این، مرتبه و مقام فیلسوف است، مرتبه و مقامی که موازی، بل فراتر از مرتبهٔ نبی است، به اعتبار اینکه فیلسوف به کمک عقلش از عقل فعال تلقی فیض می‌کند درحالی که نبی این کار را به کمک مخیّله‌اش انجام می‌دهد، و این چیزی که عقل فعّال به عقل فیلسوف یا مخیلهٔ نبی القا می‌کند خودْ از خداوند اخذ می‌کند، بدینگونه «خدای عزّ وجلّ به توسط عقل فعّال به او (= انسان) وحی می‌کند، و آنچه از خدای تبارک و تعالی به عقل فعال فیضان می‌کند، عقل فعال آن را به توسط عقل مستفاد به عقل منفعل خود افاضه می‌کند، و سپس به قوهٔ مخیّله‌اش. بنابراین، این شخص به‌سبب فیضی که بدینسان به عقل منفعلش افاضه می‌شود حکیمِ فیلسوف و متفکر کامل می‌گردد و به سبب فیضی که بدین‌صورت به قوهٔ مخیّله‌اش می‌رسد نسبت به آنچه رخ خواهد داد نبیِّ انذارگر و پیام‌آور می‌شود چنین انسانی در کامل‌ترین مراتب انسانی و بالاترین درجات سعادت قرار دارد».[۲۰]

چرا این مرتبه، مرتبهٔ نبی و فیلسوف، والاترین مراتب سعادت محسوب می‌شود؟

پاسخ روشن است، به این سبب که سعادت در معنای عامش عبارت از اطمینان کامل است، و این جز با معرفت به جمیع حقایق و تمامی اسباب و کیفیت ارتباطشان به مسبّبات حاصل نمی‌آید، و به سبب این معرفت کاملِ شامل است که کل عوامل اضطراب و نگرانی و بیم زایل می‌شود... و درنتیجه برای نفس بشری اطمینان کامل تحقق می‌یابد. روشن است که اطمینان به تنهایی تمام سعادت نیست بلکه تنها مظهری از مظاهر آن محسوب می‌شود. گوهر سعادت در دگرگونی کیفی‌ای نهان است که به یُمن معرفت به حقایق موجودات حاصل می‌آید. یعنی معرفت، از این حیث که ثابت است با دگرگونی مواد تغیّر نمی‌پذیرد، به این دلیل که فراتر از سطح ماده است. نفس ــ مراد اینجا عقل است ــ چون به درجهٔ عقل مستفاد ارتقا یابد، قادر خواهد بود، چنانکه گفتیم، صُوَرِ مفارقِ کاملاً بری از ماده را تعقل نماید و بدینگونه از جملهٔ جواهر مفارق از ماده خواهد گردید. بدینسان وجود آن کامل می‌شود و حقیقتش کمال می‌یابد. فارابی گوید: «سعادت آن است که نفس آدمی از حیث کمال وجودی به جایی برسد که در قوام خود حاجت به ماده نداشته باشد (به این معنی که به عقل نظری کامل مبدل شود، یعنی عقل مستفادی که معقولات مفارق را تعقل می‌کند)، و این یعنی اینکه از جملهٔ اشیای بریِ از اجسام شود (در ادراک نیاز به عضو ادراک‌کننده یا جسمی نداشته باشد که مانند ماده‌ای باشد برای

صورتی که می‌خواهد آن را ادراک نماید)، و هم از زمرهٔ جواهر مفارق مواد گردد و به‌طور دائم و ابدی بدان حال بماند (در اینجا جداکردن حیات دنیوی از حیات اخروی موجه نیست)، الّا اینکه مرتبهٔ آن دونِ مرتبهٔ عقل فعال است»، زیرا عقل فعال طبیعتاً جوهری روحانی دارد، اما نفس چنین نیست، و این حالت و صفت را به کمک علم و معرفت کسب می‌کند: «اما نفس مادام که (حقیقتش) کامل نشده و افعالی (که بدان کامل می‌گردد) از او سرنزده است فقط عبارت است از قوا و هیأت‌هایی که آمادهٔ قبول نقوش اشیا است، نظیر چشم پیش از آن که ببینید، و پیش از آن که تصاویر دیدنی‌ها در آن پدید آید».[۲۱]

این سعادت نصیب آدمی نخواهد شد و امکان حصول آن برای او نیست جز در صورتی که در جامعه زیست کند و این جامعه فضیلتمدار (فاضله) باشد. و این به این دلیل است که «هریک از آدمیان چنان آفریده شده که در قوام خود، و در طریق رسیدن به والاترین کمالات، نیازمند چیزهای زیادی است که به‌تنهایی نمی‌تواند به آن قیام نماید، بلکه محتاج گروهی است که هریک از اعضای آن نیازی از نیازهای وی را برآورد و این حالت هریک از افراد آدمی است، از اینرو رسیدن آدمی به‌کمال ممکن نیست... جز در حالتی که جماعت زیادی که به یکدیگر کمک می‌کنند گردهم آیند... و والاترین خیر و نهایت کمال نخست به مدینه می‌رسد... و مدینه که مقصود از اجتماع در آن تعاون و همکاری در باب چیزهایی است که به کمک آنها به سعادت می‌رسند درحقیقت همان مدینهٔ فاضله است...»[۲۲] به دیگر سخن «دست‌یافتن به سعادت به رخت‌بربستنِ شرور از شهرها و امت‌ها است، چه شرور ارادی و چه شرور طبیعی، و هم‌اینکه تمام خیرات طبیعی و ارادی عاید آن شود».[۲۳]

مدینه‌ها چگونه بدین‌شکل فضیلت‌مدار (فاضله) می‌گردند؟

برای این منظور راهی نیست جز اینکه نظام چنین مدینه‌هایی، مجموع نظام هستی را، با همان یکپارچگی و حفظ سلسله‌مراتب و منازل، منعکس سازد. مدینه، فضیلت‌مدار (فاضله) نخواهد شد مگر آنکه «پاره‌ای از اجزای آن در پیوند با اجزای دیگر آن قرار گیرند و به‌هم مرتبط باشند و ترتیب آن بدین‌شکل باشد که پاره‌ای از آن مقدم و پارهٔ دیگر مؤخّر باشد» و بدینسان «شباهت به موجودات طبیعی پیدا کند، و (سلسلهٔ) مراتب آن نیز مانند (سلسله) مراتب موجودات شود که از اول شروع می‌شود و منتهی می‌شود به مادهٔ اولی و اسطقسات، و نحوهٔ ارتباط و همپیوندی در آن نظیر ارتباط پاره‌ای از موجودات است به پاره‌ای دیگر از موجودات، و تدبیرگر کار این مدینه نظیر سبب اول است در قلمرو دیگر موجودات».[۲۴]

بدینسان شناختِ مراتب موجودات تنها برای رسیدن نفس به سعادت عقلی ضرورت نمی‌یابد، بلکه از جهت فراهم‌کردن شرط ضروری دیگری برای سعادت لازم است، و آن عبارت است از برپاکردن مدینهٔ فاضله‌ای که از حیث نظام و سلسلهٔ مراتبش حاکی از نظام هستی و سلسله‌مراتب اجزای آن باشد. و از همینجاست که چنانکه پیش از این اشاره کردم، منظومهٔ «فکری» فارابی چنان سمت و سویی یافته که ثمرهٔ آن عرضهٔ نمونه‌ای آرمانی، علمی ـ فلسفی

شده است، برای برپاکردن مدینهٔ عقل که در چارچوب نظام خود و روابط اجزای آن، نهایی‌ترین و بلندترین مرتبه‌ای که انسان عارف با نردبان عقلانیت می‌تواند بدان عروج نماید، بازتاب می‌یابد. آری برای همهٔ اعضای مدینه، رسیدن به این سطح از عقلانیت که قادرشان سازد تا از نعیم سعادت بهره ببرند و درنتیجه به طمأنینهٔ عام کامل برسند ناممکن می‌نماید. آیا بدینگونه برپاکردن مدینه‌ای از این دست در جامعه‌ای که نخبگان آگاه و دانشمند، اقلیت کوچکی از آن را تشکیل می‌دهند ممکن خواهد بود؟

منظومهٔ «فکری» فارابی، از درونِ خود به این پرسش پاسخ می‌گوید. چرا چنین نباشد، درحالی که منظور از (ساختنِ) این منظومه عرضهٔ نمونهٔ کاملی از یک مدینهٔ فاضله در جامعه‌ای مشخص است که همان جامعه فارابی باشد: جامعه‌ای که بیشتر افراد، آن را ازطریق دین کسب می‌کنند، ـ و به‌لحاظ فکری و نتیجتاً به‌لحاظ اجتماعی و سیاسی، به‌سبب ناهماهنگی بین آنچه دین می‌آموزد با آنچه عقل بیان می‌دارد، لااقل درنظر بسیاری از افراد و مشخصاً دینداران، در شرایط بحرانی به‌سر برده و به‌سر می‌برند. پیش از این اشاره شد که فیلسوف حقایق اشیاء را با تمامی اسباب و ارتباطات متقابلشان به‌واسطهٔ عقل منفعل از عقل فعال دریافت می‌دارد و نبی به‌کمک مخیله‌اش همین حقایق را تلقی می‌کند اما در هیأت جزئیشان، و غالباً به شکل تمثلات و تصاویر حکایتگر. بدینگونه آنچه در دین به‌صورت امثله است در فلسفه به شکل حقیقی‌اش وجود دارد یعنی به‌صورت کلیاتِ مشتمل بر جزئیاتی که دین آن را بیان داشته است. و از همینجاست که «فلسفه همان است که براهینی را عرضه می‌دارد که دین فاضله محتویِ آن است» به این‌سبب که «تمام ادیان و شرایع فضیلت‌مدار (فاضله) تحت کلیاتِ فلسفهٔ علمی قرار می‌گیرند» کمااینکه «آرای نظری‌ای که در دین وجود دارد» و «آنچه در آن بلادلیل مأخوذ گرفته می‌شود» «براهین خود را در فلسفهٔ نظری» می‌یابند.[۲۵]

بدینسان سعادت در نزد فارابی معنای اجتماعی مشخصی به خود می‌گیرد... عبارت است از سعادت جامعه، همان جامعهٔ خود او، که در نظر وی جز با از میان برداشتن کل تناقض بین دین و فلسفه، بین عقل و نقل محقق نخواهد شد و راهی برای رسیدن به این مقصود وجود ندارد جز با سیادت‌یافتن کامل عقل.

***

آنچه گفته شد درواقع چارچوب عام منظومهٔ فکری فارابی است، از حیث رویکرد و غایت و مضمون ایدئولوژیک آن. دامنهٔ سخن را اینجا اندکی گستردیم و آن را سودمند دانستیم تا از خلال عرضه داده‌هایی که در پژوهش پیشینمان در باب فارابی و فلسفهٔ سیاسی و دینی وی فراهم کرده بودیم خواننده را متوجه تعدیلات «مختصری» کنیم که ابن‌سینا در این منظومه به‌عمل آورد و او را آن مایه توانایی بخشید که تعدیلی بنیادی در رویکرد و غایت آن انجام دهد و درنتیجه او را قادر ساخت که برپایهٔ آن، فلسفهٔ مشرقی خویش را استوار سازد. اینک به روشن‌کردن توجیه سینایی منظومهٔ فکری فارابی می‌پردازیم.

۱. نخست باید درنظر داشته باشیم که فارابی در منظومهٔ فکری خود تلاش می‌کرد نظم و

ترتیب و انسجام و یکپارچگی موجود در بین عناصر آن را نشان دهد: بدینگونه موجودات در سیر نزولی، واجد تسلسل هرمی استوار و ترابط علّیِ قاطعی هستند، از اولین موجود که واجب‌الوجود باشد تا «اخسّ» انواع ماده، بلکه تا مادهٔ نامعین (هیولی). و شناخت از پایین‌ترین درجاتش (احساس) به‌سوی عقل مستفاد (یعنی بالاترین مرتبه‌ای که عقل نظری به آن می‌رسد، یعنی آنگاه که امکان آن را می‌یابد که معلومات به‌کلی مجرد از ماده را بدون استعانت از حس و **خیال تعقل کند، مرتبه‌ای که در آن به عقل فعالِ واهب‌الصور و فرشتهٔ وحی متصل می‌شود) بالا می‌رود.**

از آنجا که فارابی در منظومهٔ فکری خویش به جنبهٔ هستی‌شناختی (انتولوژیک) آن توجه می‌کند، به قراردادنِ هر نوع از موجودات در جای سزاوار آنها علاقهٔ شدید نشان می‌دهد، به مقتضای سیر نزولی از عقل محض به‌سوی ماده، یا از مؤثر نامتأثر به سوی متأثر نامؤثر، بنابراین اهتمام وی به جنبهٔ معرفت‌شناختی گسترده‌تر و شدیدتر است، بلکه می‌توان گفت اهتمام وی به جنبهٔ هستی‌شناختی جز گشودن راه و آماده‌کردن زمینه برای نظریه‌اش در معرفت هدفی ندارد. این نکته در توجه اکید وی به عقل و مراتب آن به‌وضوح متجلّی است. چنانکه عقل عبارت است از مبدأ نظام و وحدت، و ادراک عقلی روشن نظام و وحدتِ هستی که عین سعادت است و همان غایت توأمانِ انسان و هستی است. بنابراین عملاً می‌توان گفت: «مسألهٔ عقل در نزد فارابی مهمترین مسأله‌ای است که وی بدان پرداخته است، سنگ بنای اصلی در کل نظام فکری اوست».[۲۶]

لیکن ابن‌سینا با بذل توجه به باطن همین منظومه، تلاش نکرد همچون فارابی وحدت هستی را نشان دهد بلکه تلاش کرد ثنویت را نه‌تنها در هستی همچون یک کل، بلکه در تمام اجزای آن کشف و ابراز نماید. این نکته به‌صورت خاص، از یک‌سو در تأکید وی بر تفاوت نوعیِ میان سرشت عالم علوی و سرشت عالم سفلی، و از سوی دیگر در تمایز میان نفس بشر و بدن او، بلکه زندان او، متجلی است. فارابی معتقد است که اختلاف میان موجودات، از اساس، اختلاف در درجه است نه در نوع، و از همین‌رو است که قائل به ممکن‌الوقوع بودن کیمیا می‌شود، به‌خلاف ابن‌سینا که اختلاف میان معدنیات را اختلاف نوعی می‌داند و از اینرو قائل به محال‌بودن کیمیا می‌شود. آری فارابی وجود انواع را انکار نمی‌کند بلکه در این زمینه، مذهب قدما و در رأس آنها ارسطو را می‌پذیرد، با این وجود می‌توان با استناد به بافت و سیاق تفکر وی گفت که او اعتقاد دارد که اختلاف در نوع، نتیجهٔ متراکم‌شدن اختلاف در درجه است. به‌همین سبب می‌بینیم که اودر منظومهٔ فکری خویش موجودات را به شکل یک سلسله موجودات مترابط از بالاترین تا پایین‌ترین مراتب، عرضه می‌کند، و این سلسله را به جسم آدمی مانند می‌کند که در آن سلسلهٔ وظایف از قلب به‌عنوان «رئیس» تا آخرین عضو در جسم انجام می‌گیرد و به مدینه (شهر) تشبیه می‌کند که مراتب و وظایف در آن از رئیس اول تا اعضایی که خادم‌اند نه مخدوم، به‌طور سلسله‌وار انجام می‌پذیرد. این درحالی است که می‌بینیم ابن‌سینا به‌خلاف فارابی، به‌طور کلی تفاوت نوعی میانِ عالم علوی و عالم سفلی، و تمایز بین موجودات درونِ این دو عالم را نشان می‌دهد.

مقصود ابن‌سینا از تمایز قایل‌شدن میان این دو عالم، و این سلسله‌مراتب در درون آنها، تأکید گذاردن بر جوهریت و روحانیت نفس است و استقلال کامل آن از بدن، و این مقصود را با «براهین» مختلف و چاره‌اندیشی‌هایی و به قصد پیوند زدن آن به عالم علوی دنبال می‌کند، تا آنجا که به عقیدهٔ او در عالم سفلی چیزی جز ماده و آنچه مرکب از آن است باقی نمی‌ماند. بدینگونه درحالی که فارابی تأکید می‌کند که: «اجسام سماوی فاقدِ نفس‌اند و نه (قوهٔ) حاسه دارند و نه (قوهٔ) مخیّله، بلکه تنها واجد نفس ناطقهٔ»[27] بشری‌اند، ابن‌سینا را می‌بینیم که کاملاً برخلاف وی معتقد است که «قابل انکار نیست که اجرام سماوی واجد نوعی حس‌اند (...) و شاید از یک حیث، چنانکه مشرقیان گویَند نیاز به آمِری حسّی یا ادراک زمانی داشته باشند».[28]

بدینگونه می‌توانیم بگوییم که آنچه مایهٔ اختلاف و تمایز مشرقیان و مغربیان (= یونانیان: ارسطو...) است این مسأله است که آیا اجرام سماوی دارای نفوس واجد حس و تخیل و تعقل‌اند یا واجدِ «نفسی‌اند که تنها تعقل می‌کند». و درنتیجه از جمله عناصر «فلسفه مشرقی» سینایی: قول به این است که اجرام سماوی علاوه بر تعقل، واجد حس و تخیّل‌اند. اگر این مسأَله را به دور از ارتباطش با دیگر عناصر دراین منظومه، درنظر بگیریم، مسأله‌ای ثانوی به چشم می‌آید. اما اگر آن را از خلال این ارتباط درنظر آوریم، به جدّی و اساسی بودن آن پی می‌بریم، نه‌تنها در ارتباط با این منظومهٔ مشخص که مورد بازخوانی و تجدید ساختار شیخ‌الرئیس قرار گرفته است، بلکه چنانکه پس از این روشن خواهد شد، در ارتباط با خود فلسفهٔ مشرقی، و ریشهٔ «مشرقی» آن.

گرویدن ابن‌سینا به این اندیشهٔ «مشرقیان»، اندیشه‌ای که بر آن است که «اجرام سماوی واجد حس و تخیّل‌اند» وی را واداشت تا نظریهٔ فیض فارابی را مورد تعدیل «اندکی» قرار دهد، تعدیلی که فیض دو ارزشی فارابی را، سه ارزشی کرد. بدینگونه درحالی که برحسب رأی فارابی از هریک از عقول سماوی عقلی همانند آن و کره‌ای جِرماً و نفساً آسمانی صادر می‌شود، برحسب عقیدهٔ ابن‌سینا از آن سه موجود مختلف‌الطبیعهٔ یعنی عقل و نفس و جرم فلکی صدور می‌یابد. عبارت «کره‌ای جرماً و نفساً آسمانی» در چشم‌اندازی که فارابی در آن حرکت می‌کند به این معنا نیست که هر جسم سماوی واجدِ نفسی مستقل است، به هیچ‌وجه؛ «جرماً و نفساً» در اینجا به معنای «ماده و حرکت» است، و این برمی‌گردد به تصوری کهن از ارسطو که براساس آن حرکت چنین فهم می‌شود که پیوسته به مبدئی باز می‌گردد که از آن صادر و آغاز شده و آن همان نفس است. بدینسان، وقتی اجرام سماوی واجد حرکت باشند به‌ناچار باید مبدئی برای حرکت آنها درنظر گرفت که همان نفس است یعنی قوهٔ محرکهٔ آن که نه از آن جدا می‌شود و نه از آن تخلف می‌کند. از همین‌رو است که وقتی فارابی می‌گوید: «اجسام سماوی فاقد نفس‌اند، نه (قوهٔ) حاسه دارند و نه (قوهٔ) مخیله، بلکه نفسی دارند که تنها تعقل می‌کند» درواقع بر رأی خویش در باب فیض که آن را دو ارزشی می‌داند تأکید می‌گذارد: عقل و جرمِ فلکی متحرک ولاغیر. بنابراین «نفس» در اصطلاح فارابی چیزی نیست جز قوه‌ای از قوای جسم. این مطلب پس از این روشن خواهد شد.

۳. ابن‌سینا برای اِعمال تعدیل در نظریهٔ فیض فارابی، مفهومی را به‌طور عارضی از وی اخذ می‌کند که عبارت است از مفهوم «واجب‌الوجود بغیره». فارابی برآن بود که یک شیء مادام که

موجود نباشد ممکن‌الوجود است، آنگاه که به مرحلهٔ وجود رسید واجب‌الوجود بغیره می‌گردد؛ یعنی واجب‌الوجود به کمک واجب‌الوجود بذاته (= ألله).

ابن‌سینا این اندیشه را پذیرفت و در تقسیم وجود به سه صنف: واجب‌الوجود بذاته (= الله)، ممکن‌الوجود بذاته، واجب‌لوجود بغیره (جهان) و ممکن‌الوجود (حوادث...) برآن تکیه کرد، همانطور که فارابی عمل کرده بود، اما بدونِ اصرار و تأکید. ابن‌سینا از این تقسیم عقلی به «تقسیم هستی‌شناختی» رسید و موجودات را بدینگونه به سه قسم تقسیم و فیض را سه ارزشی کرد. بدینسان عقل اول صادر از خدا (واجب‌الوجود):

۱. به‌اعتبار صدورش از واجب‌الوجود بذاته ذات خویش را تعقل می‌کند (یعنی مبدئش را) و بنابراین عقلی همانند آن از او صادر می‌گردد.

۲. و به‌اعتبار «ممکن‌الوجود بذاته و واجب‌الوجود بغیره» بودنش، ذات خویش را تعقل می‌نماید و بنابراین نفس سماوی از آن صدور می‌یابد.

۳. و از حیث ممکن‌الوجود بودنش ذات خویش را تعقل می‌کند و به‌عنوان اینکه ممکن‌الوجود است جرمی فلکی از آن صادر می‌گردد و از همینجاست که اجرام سماوی از نظر ابن‌سینا واجد حس و تخیّل و تعقل‌اند: اجرام سماوی واجد حس و تخیّل‌اند به این دلیل که جرم سماوی، نفسی ویژه و مستقل دارد که دارای جوهر خودبنیاد است، و تعقل می‌کند زیرا به ازاء هر نفس و جرم سماوی نیز عقلی سماوی و مستقل و دارای جوهر خودبنیاد وجود دارد.

این «تقسیم عقلی»ای است که ابن‌سینا در ساختن نمونهٔ ویژهٔ خویش در باب منظومهٔ فارابی کارش را از آن آغاز می‌کند، نمونه‌ای که در کتاب‌های مختلفش ارائه کرده است. ابن‌سینا به این «تقسیم» بسیار می‌بالد زیرا تنها با تکیه بر تأمل در اندیشهٔ وجود به او امکان اقامهٔ «دلیل» بر وجود خداوند را می‌دهد. این «دلیل» درنظر ابن‌سینا «موثق‌ترین و شریف‌ترین» دلیل است: «موثق‌ترین» است چون مبتنی بر استدلال به علت (= خدا) است بر وجود معلول (= مخلوقات)، و «شریف‌ترین» است زیرا خداوند را شاهد بر مخلوقاتش قرار می‌دهد، و این ادلهٔ متکلمان و فلاسفه‌ای را منعکس می‌کند که مخلوقات (یا حرکت) را دلیل بر خالق (یا محرک) قرار می‌دهند. **بنابراین، این دلیل، خاصِ «صِدّیقینی است که به آن استشهاد می‌کنند نه بر ضد او»**[۳۰].

همان‌طور که پس از این خواهیم دید و چنانکه از هم‌اینک می‌توانیم ببینیم، این «تقسیم عقلی» بی‌عیب و نقص نیست، همچنانکه دلیل اقامه‌شده بر آن هم بی‌عیب و نقص نیست. هدف از این «تقسیم» پی‌افکندن اعتقاد به طبیعت الهی‌داشتنِ اجرام سماوی است، به اعتبار اینکه دارای نفوس روحانیِ و و جوه خودبنیادند و حس و تخیل می‌کنند و از آنجاکه شیخ‌الرئیس این اعتقاد را به آراء «مشرقیان» نسبت می‌دهد و چنانکه بعداً خواهیم دید به «فلسفهٔ مشرقی» ربط می‌دهد، می‌توان گفت که این «تقسیم عقلی» که وی آن را به یک «تقسیم هستی‌شناختی» مبدّل کرده است نیز خود عنصری از عناصر «فلسفهٔ مشرقی» است. بدینگونه ابن‌سینا وقتی خواننده‌اش را هشدار می‌دهد که تفطّن و ژرفکاوی در مابین سطور کتاب شفاء، وی را از کتاب الحکمة‌المشرقیة مستغنی می‌سازد با وی برخوردی صادقانه دارد.

اینک باید به بازخوانی کتاب‌های عمومی وی بپردازیم درعین حال که متوجه مابین‌سطور هستیم، و نخست به موضوع نفس بشری می‌پردازیم.

۴. فارابی به عقل توجه نشان داد و نفس را در سایهٔ آن رها کرد و بدینگونه فیلسوف عقل گردید. لیکن ابن‌سینا، برخلاف وی، تمام اهتمام خویش را مصروف نفس کرد، درحالی که شأن عقل را مهمل گذارد و بدینسان فیلسوف نفس گردید. بنابراین درحالی که فارابی، چنانکه پیش از این دیدیم، نفس را مجموعه‌ای از قوای مرتبط با جسد و وجوداً متوقف بر آن فرض می‌کند، ابن‌سینا معتقد است که نفس جوهری مستقل از بدن است، و در این باب نه‌تنها با فارابی مخالفت می‌ورزد، بلکه در همین موضوع بر صاحب أثولوجیا (ارسطوی ساختگی)، و نیز بر ارسطوی حقیقی می‌شورد.[۳۱] ابن‌سینا در اعتراض به صاحب أثولوجیا که می‌گوید «نفس آدمی سه جزء گیاهی و حیوانی و نطقی دارد، که هنگام از هم پاشیدن و تحلیل‌رفتن بدن از آن جدا می‌شوند» چنین می‌گوید: «درست آن است که هریک از آدمی و حیوان نفس واحدی دارند و قوایی چند و آن ریشه برانگیختگی قواست و اما اینکه ــ پس از مرگ ــ این قوا با آن می‌مانند یا نه بحث دیگری است». اعتراضات شیخ‌الرئیس بر ارسطوی حقیقی در زمینهٔ این مسأله، متعدد و متنوع است، که آنها را در کتاب التعلیقات علی حواشی کتاب النفس لأرسطوطالیس از زبانِ «مشرقیان» ارائه کرده است.[۳۲] بدینسان، می‌توانیم به عناصری که «فلسفهٔ مشرقی» را به‌وجود می‌آورند، قول به اینکه «جوهر نفس مغایر جوهر بدن است» را بیفزاییم. از همینجاست که می‌فهمیم چرا ابن‌سینا در تألیفات تعلیمی عمومی‌اش به برهانی‌کردن وجود نفس و اثباتِ اینکه جوهری روحانی و مستقل و مفارق و جاودان است علاقهٔ شدید نشان می‌دهد، کمااینکه سببی که شیخ‌الرئیس را واداشته است تا بخش زیادی از مقالهٔ اول کتاب نفسِ شفاء را به «یادکرد آنچه قدما در باب نفس و جوهر و نقض آن گفته‌اند» اختصاص دهد فهم کنیم. وی در این نقطهٔ به‌خصوص، از رأی «مشرقیان» دفاع می‌کند، کسانی که همسخن با وی می‌گویند آدمی «غیر از این بدن محسوس» است بلکه همان نفسی است که هرکس با گفتن «من» بدان اشاره می‌نماید و این «من» چیزی «غیر از جسم است و جسمانی نیست بلکه جوهری است روحانی که به این قالب درآمده و آن را زنده و آلت کسب معارف و علوم گردانیده تا جوهر خویش را به وسیلهٔ آن کمال بخشد و پروردگار خویش را بشناسد و به حقایق معلوماتش وقوف یابد تا بدینگونه چونان فرشته‌ای از فرشتگان در سعادتی بی‌نهایت مستعد بازگشت به حضرت وی گردد». ابن‌سینا می‌افزاید که «این مذهب حکمای الهی و علمای ربانی است که جماعتی از ارباب ریاضت و اصحاب مکاشفه در باب آن با ایشان موافقت کرده‌اند کسانی که نفوس خویش را به‌هنگام انسلاخ از بدن و اتصال به انوار الهی مشاهده کرده‌اند»... و شکی نیست که این حکمای الهی و علمای ربانی و اصحاب ریاضت و مکاشفه همگی از زمرهٔ «مشرقیان»اند. بدینسان از جمله عناصر بنیادین فلسفهٔ مشرقی ابن‌سینا قول به این است که نفس بدن را به‌کار گرفته تا حقیقت خویش را کمال بخشد و به محضر الهی بازگردد جایی که در سعادت ابدی زیست کند.

۵. در اینجا به کانون توجیه سینایی منظومهٔ فارابی می‌رسیم. چنانکه پیش از این به شرح

گفتیم، فارابی منظومهٔ مابعدالطبیعی خویش را چنان سمت وسویی می‌بخشد که مبدل می‌شود به نمونه‌ای از مدینهٔ فاضله‌ای که دعوت به برپایی آن در زمین معمور می‌کرد، زمین آدمیان. اما ابن‌سینا که نسبت به این مدینهٔ فاضله به‌کلی تجاهل می‌ورزد و در کتاب‌هایی که در «سیاست» نوشته به سیاست و تدبیر آدمی نسبت به خودش و دخل و خرج و خانواده و فرزندان و خدم و حشمش اکتفا نموده، منظومهٔ فکری فارابی را به سمت وسویی کاملاً مخالف می‌کشاند، سمت وسویی که آن را به محملی برای استدلال به این مطلب تبدیل کرده که نفس جوهری روحانی است و نتیجتاً سعادت حقیقی، عبارت است از بازگشت نفس به «محل ارفع» که از آن به «مدینه»ی نفوس سماوی هبوط کرده است، «مدینه»ی فرشتگانی که با ناز و نعمت در سعادت ابدی به‌سر می‌برند. در اینجا هدف وی از عرضهٔ آنچه از «علوم فلسفی منسوب به اقدمین» که در نزد وی، «درست می‌آید» عبارت است از ترسیم طریقهٔ شفا و نجاتِ نفس معذب در زندانِ بدن، راه «سفر» بر فراز خوابی ابدی که زمان و مکان را به رسمیت نمی‌شناسد، یعنی جهان نفوسی که در ناز و نعمت ابدی به‌سر می‌برند، نفوس اجرام سماویِ مجاور حضرت الهی.

شیخ‌الرئیس به جنبهٔ معرفتی نظریهٔ سعادت فارابی گروید، لیکن سمت وسویی دیگر بدان بخشید و مضمون دیگری در آن گنجاند. همچنین، اگر راه رسیدن به سعادت درنظر هر دو یکی باشد، یعنی شناخت وجود چنانکه هست، با تمام مبادی و علل و نظام و ترتیب آن، گوهر این سعادت در نزد ابن‌سینا متفاوت است با گوهر آن در نزد فارابی: حقیقت سعادت در نزد ابن‌سینا عبارت است از آزادشدن نفس از زندان بدن و پیوستن آن به نفوس اجرام سماوی، جایی که مانند آنها به مشاهدهٔ حق اول و زندگی در جوار او و تشبّه به او متنعّم می‌گردند. اگر چنین است که «مستغرقان تأمل در دریای جبروت و اعراض‌کنندگان از شواغل و موانع مادی، درحالی که با بدن پیوند دارند، از این لذت بهرهٔ وافر می‌برند، درحالی که گاه آنان را از همه چیز بازمی‌دارد» پس سعادت کاملِ دایم جز پس از جدایی نهایی نفوس از بدن‌ها به سبب مرگ حاصل نمی‌شود.[۳۴] در این‌صورت سعادت در اینجا سعادت شخصی نفس آدمی است که مبتنی است بر رهایی از «آلودگی‌های بدن» و به پیشباز مرگ‌رفتن.

و این دقیقاً همان چیزی است که فارابی پیش‌تر، فساد و بطلان آن را اعلام کرده بود، ابونصر فارابی در این باب گوید: «جدایی نفس از بدن، از حیث مکان یا معنی، و به این نیت که بدن تلف شودو نفس باقی بماند، و یا به این نیت که نفس تلف شود و بدن بدون نفس باقی بماند نیست، بلکه معنای جدایی و مفارقت نفس عبارت است از اینکه نفس در قوام خویش به بدن به‌عنوان یک ماده، نیاز نداشته باشد و هم در هیچ‌یک از کارهایش نیازمند به آلت یعنی جسم نباشد، و هم‌اینکه در هیچ‌یک از کارهایش محتاج به عمل قوه‌ای از قوای جسم نباشد، بنابراین مادام که نفس حاجت به یکی از چیزهایی که گفتیم داشته باشد مفارق نخواهد بود. این جداشدن (مفارقت) از ویژگی‌های نفس آدمی است، که همان عقل نظری باشد، و آنگاه که بدین‌حال درآمد از بدن جدا خواهد شد چه آن بدن زنده باشد یعنی تغذیه و حس کند یا آنکه قوهٔ مغذیه و حاسه‌اش ازبین برود، بدینسان وقتی نفس در فعلی از افعال خود نه به حس نیازمند باشد و نه به

تخیل، به زندگانی آخرت (الحیاةالاخیره) مبدل خواهد شد»[۳۵] در این‌صورت «الحیاةالاخیرة» یا آخرت یعنی جایی که سعادت کامل وجود دارد، از نظر فارابی وابسته به جدایی نفس از بدن به معنی مرگ نیست **بلکه تنها متوقف است بر کمال‌یافتن عقل نظری، یعنی معرفت به حقایق موجودات.**

به‌همین سبب است که فارابی کسانی را که معتقدند سعادت حقیقتاً پس از مرگ رخ خواهد نمود به باد ریشخند می‌گیرد و می‌گوید: «آنان لازم می‌بینند که خویشتن و جمیع مردمان را مقتول سازند».[۳۶] فارابی، کاملاً برعکس، به باشندگانِ مدینهٔ فاضله توصیه می‌کند که برای خدمت به مدینه‌شان زندگی و زنده‌بودن را به‌شدت دوست بدارند. می‌گوید: «آنکه واجدِ فضیلت است (فاضل) سزاوار نیست که به پیشباز مرگ برود، بل شایسته است که درحد توانایی‌اش برای زنده‌ماندن چاره‌اندیشی کند تا بر شمار کارهایی که وی را به سعادت می‌رساند بیفزاید، و تا اهل مدینه از منفعت اعمال فضیلت‌آمیز وی محروم نمانند، و تنها آنگاه سزاوار است که به پیشباز مرگ رود که منفعتی که از مرگ وی عاید اهل مدینه می‌گردد بیش از سودی باشد که زندگی آیندهٔ وی عاید اهل مدینه می‌کند».[۳۷]

* * *

آنچه آمد پاره‌ای از عناصر فلسفه مشرقی ابن‌سینا بود که از بازخوانی فلسفه فارابی به توسطِ وی و از خلال تألیفات عمومی او استخراج کردیم و چنانکه بارها اشاره کردیم ابن‌سینا درطی این کتاب‌ها از «علوم منسوب به اقدمین» چیزهایی را آورده که به نظرش «درست می‌آید». از خلال این عناصر، تمایز گستردهٔ فلسفهٔ عقلانی فارابی و فلسفهٔ روحانی ابن‌سینا، از حیث رویکرد برایمان روشن شد، علی‌رغم اینکه هردو یک «مادهٔ معرفتی» را به‌کار گرفته‌اند.

اگر بر «نفس» و «سعادت» آن تأکید می‌کنیم نه از آن‌رو است که فلسفهٔ مشرقی سینایی اساساً به «بقای بعد از مرگ» ارتباط می‌یابد، چنانکه هانری کربن بدان قایل شده است،[۳۸] بلکه به این سبب است که منظومهٔ فلسفی ابن‌سینا در هیأت و ریختِ مستقیماً مشرقی‌اش، درپی پی‌افکندن نظریه‌ای در این باب، بلکه نظریهٔ «مشرقیان» در مورد «سعادت نفس» است، نه‌تنها در دنیای دیگر بلکه در همین دنیا.

و این چیزی است که کتاب الاشارات والتنبیهات پیام‌آور آن است، کتابی که ابن‌سینا سه نمط (باب) آخر آن را اختصاص به تصوف داده است: «نمط هشتم در بهجت و سعادت»، «نمط نهم در مقامات عارفان» و «نمط دهم در اسرار آیات» (و این پس از خلط علم طبیعی با علم الهی است ـ مطلبی که مورد توجه [خواجه نصیر] طوسی، شارح آن نیز قرارگرفته که دلیل آن را این می‌داند که «سیاقی که انتخاب کرده» مقتضی آن بوده است. و این سیاق چیزی نیست جز به‌کارگرفتن این دو علم برای بنیان نهادن تصوف در سه نمط.[۳۹]

و این مطلب چنانکه پیشتر اشاره کردیم در رساله‌ای که ابن‌سینا در نفس نوشته هم مکرراً آمده، و نیز در رسایل رمزی‌اش خاصه رسالة‌الطیر و قصهٔ حیّ‌بن یقظان.[۴۰] از [تأمل] درکل این رسایل، که عملاً «مشرقی»اند،[۴۱] می‌توان به تأکید گفت که آنچه ابن‌سینا آن را «فلسفهٔ مشرقی» خوانده است منظومه‌ای به‌ویژه فلسفی است، که ساختمان ـ علمی، مابعدالطبیعی‌اش ـ همان

ساختمانی است که فارابی به‌وجود آورده، که نظریهٔ فیض ستون فقرات آن را تشکیل می‌دهد، اما محتوای این فلسفهٔ مشرقی سینایی، محتوایی فلسفی ــ دینی است، نه درونمایه‌ای ایدئولوژیک، یعنی همان نظریهٔ نفس ابن‌سینا است، نظریه‌ای که از چارچوب استدلال بر وجود آن و جوهریت و جاودانگی آن به‌صورتی که در کتاب‌های «عمومی» ابن‌سینا عرضه شده درمی‌گذرد تا نه‌تنها «بقای نفْس پس از مرگ» را دربرگیرد بلکه همچنین شامل پیوند نفوس زندگان با نفوس مردگان گردد. شاید پاسخ ابن‌سینا به رسالهٔ ابوالخیر درباب «حقیقت زیارت و کیفیت دعا»، روشن‌ترین رسالهٔ وی در کل رسالاتش در این زمینه باشد.

ابن‌سینا در این رساله ــ به اختصار ــ «ساختمانِ کلیِ» منظومهٔ فلسفیِ فارابی ـ سینایی را ارائه می‌کند، ساختمانی که خطوط کلی اساسی آن را در فقره پیشین عرضه کردیم. بعد از آن، بلکه بر بنیاد آن، ابن‌سینا به شرح «حقیقت» زیارت ـ زیارتِ قبور می‌پردازد و می‌گوید: «... برای تو نظام و ترتیب سلسلهٔ موجودات (فیض‌گیرنده) از مبدأ اول، جلّ ثناؤه، و تأثیر پاره‌ای از آنها بر پاره‌ای دیگر، و بازگشت اثر به مؤثر نه به تأثّر، یعنی حضرت احدِ حق سبحانه و تعالی، روشن شد. اینک بدان که نفوس بشری از حیث علم، شرف و کمال متفاوتند، گاه باشد که نفسی از جملهٔ نفوس در این عالم ظاهر شود، نبوی باشد یا غیر آن، و از حیث علم و اعمال فطری و اکتسابی به چنان کمالی رسد که مُضاهی عقل فعال گردد، گرچه در شرف، علم و رتبهٔ عقلی درمرتبه‌ای پایین‌تر از آن قرار دارد زیرا آن علت است و این معلول و علت اشرف از معلول است. سپس بدان اگر نفسی از نفوس، بدن خود را رها سازد، به‌همراه عقول و نفوسِ شبیه خود که در این عالم تأثیری نظیر تأثیر عقول سماوی دارند، در سعادت ابدی به‌سر خواهد برد، و بدان غرض از دعا و زیارت این است که نفوس زیارت‌کنندهٔ متصل به بدن... از نفوس زیارت‌شونده، جلب خیر و دفع ضرر و آزار را درخواست می‌کنند. پس نفوس زیارت‌شونده لازم است، به سبب شباهتی که با عقول دارند و در جوار آنها به‌سر می‌برند، تأثیر عظیم بگذارند و برحسب اختلاف احوال، امداد و کمک به نفوس زیارت‌کننده برسانند».[۴۲]

آیا لازم است حکمی را که در باب فلسفه شیخ‌الرئیس صادر کردیم و این نوشته را با آن شروع کردیم بار دیگر یادآور شویم؟ آیا لازم است عقلانیتِ فارابی، صاحب مدینهٔ فاضله را بار دیگر متذکر شویم؟

اینک به یادکرد «عناصر مشرقی» در اندیشهٔ شیخ‌الرئیس و نیز آنچه از قرائت و بازخوانی منظومهٔ فکری فارابی به توسط وی استخراج کردیم و آن را با نقل نصوصی از پاره‌ای از تألیفاتش که دارای سرشتِ «مشرقی» است مورد تأکید قرار دادیم بسنده می‌کنیم... و سپس به «بازخوانی اهل مغرب از فلسفهٔ اهل مشرق» می‌پردازیم. نوعی بازخوانی که درطی آن پرده از چهرهٔ عناصر جدیدی برمی‌گیریم، عناصری که ما را به شناخت سرچشمه مشرقی فلسفهٔ مشرقی سینایی رهنمون می‌سازد.

۳. بازخوانی «مغربیان» از فلسفهٔ «مشرقیان»: رمز و راز حکمت مشرقی

آوازهٔ شهرت ابن‌سینا در محافل فلسفه مغرب و اندلس چنانکه سزاوار اوست نبوده است. ابن

باجه نسبت به وی تجاهل می‌ورزد با اینکه از فارابی سخن به میان می‌آورد و از او اخذ علم می‌کند. اما نقدِ ابن رشد در حق ابن‌سینا بسیار شدیدتر از نقد وی از غزالی است. وضعیت ابن‌سینا در محافل صوفیان اشراقی‌مسلک هم بهتر از محافل فلسفی نبود، چنانکه ابن سبعین (۶۱۴ هـ / ۶۶۹ هـ) که در باب فارابی معتقد بود او «فهیم‌ترین فیلسوف اسلام است و بیش از دیگران بر علوم قدیمه تسلط دارد، و در این باب تنها او فیلسوف است، از دنیا رفت درحالی که مُدرک و محقق بود...» ابن‌سینا را چنین وصف می‌کند: «گمراهی است سفسطه‌جو، پرکبکبه و دبدبه، اندک‌فایده، تألیفات او به درد نمی‌خورد، او گمان دارد که فلسفهٔ مشرقی را درک کرده است، اگر درک کرده بود رایحهٔ آن به مشام می‌رسید حال آنکه او در چشمهٔ گل‌آلود افتاده است، بیشتر کتاب‌های او گردآوری و استنباط از کتب افلاطون است، و آنچه از افلاطون در آثار او آمده به‌درد نمی‌خورد. کلام او قابل اعتماد و استناد نیست و شفاء، بزرگترین کتابش، آکنده از خطا و مخالف آرای حکیم (= ارسطو) است»...[۴۳] تنها فیلسوف مغربی ـ اندلسی که به ابن‌سینا و خاصه به «اسرار» حکمت مشرقی او توجه نشان داده است، ابن‌طفیل صاحب قصهٔ مشهورِ حی‌بن یقظان است. ابن‌طفیل در این قصه به بازخوانی کامل فلسفهٔ مشرقی ابن‌سینا می‌پردازد، نوعی بازخوانی برای کشف «اسرار آن» و سرچشمهٔ آن.

ظاهراً این «فلسفهٔ مشرقیِ» سینایی در زمان ابن‌رشد و ابن‌طفیل، که معاصر یکدیگرند، موضوع مناقشه و مجادله بوده است. شاید بارزترین چیزی که آنان را به خود مشغول کرده بوده ریشه و اصل مشرقی آن بوده یا لااقل مفهوم نسبت آن به مشرق. این‌نکته را از اثر ابن‌رشد برداشت می‌کنیم که به «اصحاب ابن‌سینا» در اندلس نسبت می‌دهد که می‌گویند: فلسفهٔ او موسوم به «فلسفهٔ مشرقی» شده از آن‌رو که مبتنی بر مذهب اهل مشرق است که اجرام سماوی را خدایان فرض می‌کردند. ولی ابن‌طفیل که ترجیح داده است فلسفهٔ مشرقی را شرح و به‌صورت منظومه‌ای کامل عرضه کند، آنچه را که ابن رشد بدان اشاره کرده به شکل دیگری توضیح می‌دهد، از طریق رفتار حیّ‌بن یقظان ـ نمایندهٔ فلسفهٔ مشرقی در این قصه ـ دربرابر اجرام سماوی، چیزی که پرتوِ روشنگری بر نکته‌ای می‌افکند که پیش از این بدان اشاره کردیم مبنی براینکه توجه به اجرام سماوی و نفوس آنها عنصری از عناصر فلسفهٔ مشرقی ابن‌سیناست.

در این قسمت به تکمیل بازخوانی خود از فلسفهٔ مشرقی سینایی می‌پردازیم، از طریق بازخوانی فلاسفهٔ اندلس و در رأس آنها ابن رشد و ابن‌طفیل از آن.

الف. ابن رشد و «مذهب اهل مشرق»

پیش از این اشاره شد که ابن‌سینا در مقام اثبات مبدأ اول (= الله) شیوهٔ خاصی اتخاذ کرده که مخالف است با شیوهٔ متکلمان که در اثبات خالق از «استدلال» بر حدوث عالم و نیاز آن به مُحدِث آغاز می‌کنند، کمااینکه با ارسطو نیز که محرک اول را از طریق حرکت اثبات کرده مخالفت می‌ورزد. چنانکه اشاره کردیم ابن‌سینا گمان می‌کرد به محض تأمل در ایدهٔ وجود می‌توان واجب‌الوجود بذاته را اثبات کرد، به این اعتبار که تقسیم عقلی اقتضا دارد که موجود یا **واجب‌الوجود بذاته باشد، یا ممکن‌الوجود بذاته و واجب‌الوجود بغیره، و یا ممکن‌الوجود ولاغیر.**

غزالی در کتاب تهافت‌الفلاسفه‌اش بر این دلیلِ مختار ابن‌سینا چنین اعتراض می‌کند: مبدأ اوّلی که بدین شیوه اثبات می‌شود ضروری نیست که علت اولی و صانع مفارق باشد، به این سبب که واجب‌الوجود ــ که بدین‌شیوه اثبات شده ــ می‌تواند جسم قدیم باشد، زیرا در این دلیل چیزی وجود ندارد که جسمیت او را نفی کند.

ابن رشد در کتاب تهافت‌الاتهافت‌اش اعتراض غزالی بر شیخ‌الرئیس را تأیید می‌کند و بر آن است که آنچه غزالی گفته «بی‌شک برای کسی که در اثبات موجودی که جسم نیست، از طریق واجب‌الوجود استدلال می‌کند، به‌شدت لازم به‌نظر می‌رسد» بدین‌سبب که این شیوه استدلال نمی‌تواند موجودمفارق را اثبات کند، زیرا «واجب‌الوجود بذاته، اگر نوعی موجود فرض شود، نهایت چیزی که از آن نفی می‌شود ترکیب آن از ماده و صورت است، و اینکه واجد حد و تعریفی باشد. و اگرموجودی مرکب از اجزای قدیمی فرض شود که می‌توانند به‌هم ربط پیداکنند مانند حالت جهان و اجزای آن، در این‌صورت اطلاق واجب‌الوجود بر جهان و اجزای آن صادق خواهد بود».

ابن‌رشد می‌افزاید: «در این عصر، بسیاری از اصحاب ابن‌سینا را دیده‌ایم که در این باب به شک افتاده‌اند و دست به تأویل این عقیدهٔ ابن‌سینا زده و گفته‌اند: اینجا موجود مفارقی دیده نمی‌شود، و گفته‌اند: این نکته از سخن وی در باب واجب‌الوجود در مواضع مختلف آثارش پیداست، مفهومی است که آن را در فلسفهٔ مشرقی‌اش گنجانیده است. گفته‌اند، آن را فلسفهٔ مشرقی نامیده زیرا مذهب اهل مشرق است، اهل مشرق معتقدند که خدایان همان اجرام سماوی‌اند چیزی که او (= ابن‌سینا) نیز بدان گرویده، معذلک در اثبات مبدأ اول از طریق حرکت استدلال می‌کنند که شیوهٔ ارسطو است».[۴۴]

روشن است که آنچه ابن رشد در اینجا از زبان معاصرانش می‌گوید، کلاً مطابق است با آنچه پیش از این گفتیم مبنی بر اینکه ابن‌سینا به‌منظور تأسیس این رأی خود درباب اینکه اجرام سماوی واجد حسّ و تخیل‌اند و علاوه بر آن تعقل می‌کنند، دست به تعدیل نظریهٔ فیض فارابی زد و از ایدهٔ واجب‌الوجود آغاز کرد، و اینکه این چیزی است که تسلیم‌شدن به آن ممکن نیست مگر آنکه اجرام سماوی را دارای طبیعت الهی بدانیم. اگر چنین باشد دلالت انتولوژیک تقسیم عقلی سینوی که پیشتر از آن سخن گفتیم چنین صورتی می‌یابد: موجودات بر سه گونه‌اند: واجب‌الوجود بذاته که عقل اوّل است (= الله)، ممکن‌الوجود بذاته واجب‌الوجود بغیره که جهان است به مثابه یک کل (ابن‌سینا آن را به‌عنوان قدیم زمانی و حادث ذاتی وصف کرده) و ممکن‌الوجود که همان حوادث دگرگون‌شونده‌ای است که مستمراً تن به صیرورت می‌دهد. در مورد مفهوم «جهان به‌مثابه یک کل» که آن را معنای مشخص مفهوم «ممکن بذاته و واجب بغیره» دانستیم دلالت عمیق آن کمال نمی‌یابد مگر آنکه از آن اجرامِ سماوی را به‌عنوان خدایان یا دارای طبیعت الهی فهم کنیم. بدین‌سبب که مفهوم «ممکن بذاته واجب بغیره» از موجودی که در باب آن سخن می‌گوید حالت امکان را از آن نفی می‌کند و به آن الی‌الابد حالت بالفعل می‌بخشد. و از آنجا که حالت امکان حالت نقص و حالت بالفعل حالت کمال است، سخن در باب اینکه

موجودی از موجودات واجب‌الوجود بغیره است به‌معنای نفی نقص از آن است زیرا این غیر، خود کامل است و نقصی از آن صادر نمی‌شود.

این از یک‌سو و از سوی دیگر طرح «ممکن بذاته واجب بغیره» از سوی ابن‌سینا به‌مثابه ارزشی بین ممکن و واجب ــ در قلمرو منطق ــ آن را در قلمرو انتولوژی واسطه‌ی بین خدا و عالم کون و فساد قرار می‌دهد، یعنی آن را از طبیعت الهی می‌شمرد. این نکته از متن نوشته‌های ابن‌سینا پیداست. اجرام سماوی، بنابر صریح عبارات وی، واسطه‌اند میان خدا و عالمِ زیر فلک قمر، که نفوس ما در آن قرار دارد، می‌گوید: «... واجب در عقول اثر می‌گذارد و عقول در نفوس مؤثر می‌افتد و نفوس در اجرام سماوی تأثیر می‌کند چندان که آنها را مداوماً به حرکتی دوری و اختیاری، از باب تشبُّه به این عقول و اشتیاق به آنها بر سبیل عشق و کمال‌جویی وامی‌دارد، سپس اجرام سماوی در این عالم که زیر فلک قمر است تأثیر می‌کنند...»[۴۵]. باید متوجه بود که تأثیر اجرام سماوی بر عالم زمینی تأثیر طبیعی‌ای نیست که طبیعیات قدیم قایل به آن بود، بلکه تأثیر نفسانی و روحانی است. ابن‌سینا می‌گوید: «ستارگان را قوهٔ تخیل است، و این قوه را بتمامه دارند، از اینرو در ما تأثیر می‌کنند».[۴۶]

بدینگونه چنین رابطهٔ بی‌شائبه‌ای که ایدهٔ ابن‌سینا را ناظر به اینکه «ستارگان دارای قوهٔ تخیل‌اند، به مفهوم «منطقی» مشهور آن، مفهوم «ممکن بذاته واجب بغیره» ربط می‌دهد دربرابرمان وضوح می‌یابد. صفت «وجوب» به حتم مستلزم قِدَم است، و درنتیجه «ممکن بذاته واجب بغیره» هم نمی‌تواند جز قدیم باشد... و از همینجاست که ستارگان هم قدیم خواهند بود، معنای سخن ابن‌رشد مبنی براینکه ایدهٔ واجب‌الوجود به حتم مستلزم قول به قدم عالم است نیز همین است، زیرا امکان‌پذیر است که واجب‌الوجود مرکب از اجزای قدیمی فرض شود که در اینجا همان ستارگان الهی‌اند.

لازم به گفتن نیست که آنچه فلسفهٔ ابن‌سینا را به «مذهب اهل مشرق» ربط می‌دهد قول به قدم عالم نیست، و این چیزی است که ارسطو و فارابی و ابن رشد هم به آن قائل بودند، بلکه قولِ به نوع خاصی از قدم عالم است که مقتضی قول به روح‌داشتن ستارگان و الوهیت آنهاست. از اینجا می‌توانیم نتیجه بگیریم که آنچه مورد نظر ابن‌سیناست حلّ اشکال منطقیِ ناشی از قول به «حدوث عالم»، چنان‌که متکلمان فهم می‌کنند، یا قول به «قدم» چنانکه فارابی می‌گوید نیست، بلکه آنچه مورد نظر اوست عبارت است از تأکید بر اعتقادی معیّن یعنی فلسفه‌ای دینی استوار بر اعتقاد به روحانیت ستارگان و الوهیت آنها... و این چیزی است که ابن‌طفیل، معاصر و دوست ابن رشد آن را کشف و آشکار خواهد کرد.

ب. ابن طفیل و «اسرار حکمت مشرقی»

رابطهٔ مستقیمی بین قصهٔ حیّ بن یقظان، نوشتهٔ ابن طفیل و فلسفهٔ مشرقی سینایی وجود دارد که ابن طفیل در سرآغاز قصهٔ خود بر آن تأکید می‌کند، آنجا که می‌گوید: «برادر، از من درخواستی آن‌مایه که در توان دارم از اسرار حکمت مشرقی که شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا یاد کرده آشکار سازم...»، و اما در باب خود این رابطه معتقدیم باید به‌گونهٔ زیر فهم شود:

۱. ابن طفیل در این قصه «حکمت مشرقی» را برحسب آنچه ابن‌سینا یاد کرده ارائه نمی‌کند بلکه اسرار و رمز و راز آن را عرضه می‌کند. در این صورت مسأله آنچنانکه شایع است به آرا و عقاید ابن طفیل به‌طور خاص مربوط نمی‌شود، بلکه مربوط می‌شود به نحوهٔ فهم و درک و تأویل او از فلسفه‌ای دیگر، یعنی مشخصاً «حکمت مشرقی»ای که ابن‌سینا طرح کرده و بدان احاله کرده بی‌آنکه در کتابی از کتاب‌های خود آن را توضیح داده باشد، یعنی بدون اینکه به وعده‌ای که در این باب داده بود وفا کند. در کلام ابن طفیل قرینه‌ای وجود ندارد که براساس آن معتقد شویم که او عملاً از کتابی تحت عنوان «فلسفهٔ مشرقی» از ابن‌سینا آگاهی داشته است، بلکه به‌عکس، کلام او در سرآغاز قصه به‌وضوح اشعار دارد به اینکه منابع و مراجع مورد استناد وی در آفریدن نمونه‌ای که از حکمت مشرقی ابن‌سینا عرضه کرده، تألیفات متداول ابن‌سیناست: یعنی شفاء و اشارات و تنبیهات و پاره‌ای قصه‌های رمزی همچون قصهٔ حی‌بن یقظان و قصهٔ ابسال و سلامان.[۴۷]

۲. ابن طفیل در سرآغاز قصه عملاً سخن از دستیابی خود به «ذوقی اندک» به‌میان می‌آورد، همان چیزی که موجب می‌شود وی این خودآگاهی را به‌دست بیاورد که برای عرضهٔ اسرار حکمت مشرقی ابن‌سینا صلاحیت دارد. درعین حال تأکید می‌کند که روش او، روش ابن‌سینا و روش غزالی یا دیگر «فلسفه‌ورزانِ» عصر او نیست. بلکه آنچه به‌دست آورده ــ چنانکه خود او می‌گوید ـ اولاً «از طریق بحث و نظرورزی» و ثانیاً مشاهده بوده است. غرض ما از تأکید بر این نکته، نفی اثرپذیری ابن طفیل از ابن‌سینا یا کس دیگر نیست، بلکه آنچه می‌خواهیم بر آن تأکید کنیم این است که به‌رغم تأثیر بیش و کم ابن‌سینا بر ابن طفیل، و به‌رغم اینکه ابن طفیل در عرضهٔ فلسفهٔ ابن‌سینا بدون هیچ نقد و مناقشه‌ای، جانب امانت و بی‌طرفی را حفظ کرده، این فیلسوف اندلسی تفکر خود را از مبدئی و معضلی غیر از مبدأ و معضل ابن‌سینا آغاز کرده است.

هدف شیخ‌الرئیس ادغام دین در فلسفه و ادغام فلسفه در دین و تبدیل آن دو به یک فلسفهٔ دینی بود، یعنی دقیقاً همان چیزی که ابن طفیل آن را در فکر و سلوک و بلندپروازی حیّ‌بن یقظان، قهرمان قصه به نمایش گذاشت. چنانکه اشاره کردیم ابن طفیل این فلسفهٔ دینی را از کتاب‌های مختلف ابن‌سینا اقتباس کرده بود، اما کوشید «عناصر مشرقی» آن را اشکار سازد، عناصری که این فلسفهٔ دینی را عملاً جایگزین دین و فلسفه، هردو، می‌کرد،... اما ابن طفیل تنها به توضیح این طریقت، طریقت فلسفی دینی‌ای که حی‌بن یقظان پیش گرفته بود، اکتفا نکرد بلکه به موازات آن شیوهٔ دیگری، شیوهٔ دین، شیوهٔ وحی را مطرح کرد.

سزاوار گفتن است که فیلسوف اندلسی این هر دو شیوه را، چنانکه در اول فرض کرده بود درنهایت ترک می‌کند. حی‌بن یقظان از اقناع سلامان و گروهش مبنی بر اینکه معتقدات دینی آنها صرفاً نمادها و رموزی از حقیقت مستقیم‌اند که عقل کشف می‌کند، درمی‌ماند و به جزیرهٔ خود بازمی‌گردد، و این یعنی درماندگی مکتب فلسفی مشرق که با ابن‌سینا در تلاش خود برای ادغام دین در فلسفه، به اوج خود رسید. بدیلی که ابن طفیل، بلکه مکتب فلسفی مغرب و اندلس، با تمام اعضایش مطرح می‌کند، جداکردن دین از فلسفه است.

این ایده‌ای موجه در بازخوانی‌ای است که از قصه حی‌بن یقظان پیشنهاد می‌کنیم، که براساس آن اینک به آشکارکردن «عناصر مشرقی» قصه می‌پردازیم.

۱. نخستین چیزی که ابن طفیل در این قصه بیان می‌کند، تعارض بین دو نظریه‌ای است که می‌کوشند چگونگی ظهور حی‌بن یقظان را در جزیره توضیح دهند (بدینگونه مسأله مربوط است به پیدایی آدمیان بر زمین):

ـ یک نظریه مستند به روایات شایع است که براساس آن حی‌بن یقظان فرزند یک ازدواج سرّی (= نامشروع) بین مرد و زنی است، که زن از بیم رسوایی فرزند را در صندوقی می‌گذارد و به دریا می‌اندازد و امواج دریا آن را به جزیره‌ای می‌افکند که پای هیچ انسانی به آنجا نرسیده است. آهویی او را پیدا می‌کند و به شیردادن و حمایت وی می‌پردازد (این نظریه ریشه‌ای دینی دارد که انسان را به آدم ارجاع می‌دهد که به‌سب ارتکاب گناه از بهشت طرد شده...).

ـ براساس نظریهٔ دیگر، حی‌بن یقظان در جزیره به صورت طبیعی و از طریق ترکیب و تخمیر مواد پدید آمد، چیزی که در اندیشهٔ قدیم از آن به «تولد ذاتی» تعبیر شده است.

ابن طفیل هر دو نظریه را ذکر می‌کند، اما بی‌هیچ درنگی بر نظریهٔ اول، به شرح و توضیح نظریهٔ دوم و بیان کیفیت تحقق «تولد ذاتی» می‌پردازد، و درعین حال جنبهٔ «علمی» این نظریه را با تأویل سینایی استوار بر نظریهٔ مابعدالطبیعی فیض درهم می‌آمیزد: حی‌بن یقظان از پاره‌گِلی پدید آمد که دراثر تخمیر آمادهٔ کسب مقوّمات و صفاتی شد که آن را به «ماده»ای مبدل کرد که مستعد پذیرش «صورتی» مناسب با خود از طریق «عقل فعال» و «واهب‌الصور» گردید، و عملاً «صورت» بشری به این ماده بخشیده شد. در اثر تکامل تدریجی و رشد درونی، این پاره‌گِل زنده شکل موجود بشری پیداکرد، موجودی که توانست از طریق تعامل با محیط طبیعی خود اولاً به کمال جسمانی و ثانیاً به کمال روحی ـ عقلی دست یابد.

آنچه در اینجا باید نظر ما را جلب کند سرشت «علمی» یا «مادی»ای نیست که به چشم می‌آید و گویی عنصر سازندهٔ نظریهٔ «تولد ذاتی» است، بلکه چارچوب فلسفی‌ای است که آن را دربر می‌گیرد. درونمایهٔ معرفتی ـ علمیِ این نظریه عنصر جدیدی را در خود ندارد، این ایده و جزئیات «علمی» آن از عهد یونانیان شناخته شده بوده لیکن چارچوب فلسفی‌ای که این ایده در آن جای گرفته، همان چیزی است که عملاً دربردارندهٔ عنصر جدیدی است.

چارچوب عامی که این ایده، یعنی ایدهٔ «تولد ذاتی» را به‌کار گرفته، همان نظریهٔ فیض فارابی سینایی است (پاره گِل تخمیر و سپس مستعد قبول صورتی از جانب عقل فعال ـ واهب‌الصور شده است). در درون این چارچوب است که ایدهٔ جدید نمایان می‌شود، نظریهٔ فیض عملاً متضمن آن است، اما در اینجاست که بدان تصریح شده است ـ یعنی استغنا، یا امکان‌پذیر بودن، استغنا از آدم در روند چنین پیدایشی، استغنایی که در همهٔ مراحلی که حی‌بن یقظان در خلال سفر دراز خود به‌سوی «واجب‌الوجود» از آنها عبور می‌کند، می‌ماند: استغنای از آدم به‌عنوان پدر بیولوژیک انسان، استغنای از او را به‌عنوان پدر روحانی مفروغٌ عنه فرض می‌کند، یعنی به‌عنوان پیامبر، **و از همینجاست که نبوت موضوعیت نخواهد داشت، یا لااقل غیرضروری خواهد بود.**[48]

این یکی از عناصر اساسی «حکمت مشرقیِ» سینایی است، عنصری که توضیح می‌دهد چرا ابن‌سینا نظریهٔ فارابی را در نبوّت، در ارتباط با طرح مدینهٔ فاضله مُهمل نهاد، یا نزدیک بود چنین کند. وقتی می‌گوییم ابن‌سینا نظریهٔ فارابی را در باب نبوت مُهمل نهاد به این معنا نیست که وی در کتاب‌های خود از نبوت سخنی به میان نیاورده است، بلکه منظورمان اساساً این است که او، همچون فارابی، نظریهٔ نبوت را به عنصر بنیادی منظومهٔ فلسفی خود مبدّل نکرد. به عبارت دیگر مسألهٔ نبوت از جمله عناصری است که در درونِ ساختمانِ جدیدی که ابن‌سینا از منظومهٔ فلسفی فارابی عرضه کرد، به سایه افکنده شد، به این معنی که نبوت عنصری از عناصر فلسفهٔ مشرقی ابن‌سینا محسوب نشد.

«فلسفهٔ مشرقی» به‌عنوان بدیل نبوت چه چیزی عرضه می‌کند؟ در اینجا به عنصر بنیادینی می‌رسیم که عملاً «راز و رمز» این فلسفه را می‌گشاید، یعنی اجرام سماوی که میانجی بین انسان و واجب‌الوجودند... اینک به تفصیل آن می‌پردازیم.

۲. ابن طفیل پس از شرح و توضیح نظریهٔ «تولد ذاتی» و حلِ مشکل تغذیهٔ حی‌بن یقظان با فرض وجود آهویی که شیردادن و رسیدگی به حال او و وفق دادنش با عالم حیوانی و گیاهی را برعهده می‌گیرد... به شرح و بیان این نکات می‌پردازد که حی‌بن یقظان چگونه از ذات خود همچون «چیزی» متفاوت با محیطش آگاه می‌شود و نیز اینکه وی چگونه از یک‌سو با به‌کار انداختن حواس خود میان جسم و نفس خود تمایز می‌یابد، و از سوی دیگر چگونه به کُنهِ آگاهی درونی خود پی می‌برد. حیّ به این طریق می‌تواند «منِ» درونی خود، منِ شناسای خود را بسازد و از موجودی که نفس خود را از خلال عالم و به واسطهٔ آن بنا می‌کند تبدیل شود به موجودی که عالم را می‌سازد و از طریق «منِ» ویژه‌اش آن را بازسازی می‌کند، آنچه او را در این مسیر راهنمایی می‌کند بلندپروازی او در کشف مجهولات و پیشتر از همه و در رأس آنها، سرچشمهٔ هستی و علت و غایت آن است.

حیّ‌بن یقظان از خلال تجربهٔ محیط خود قادر می‌شود نخست طبیعت (خلاصهٔ معارفی که در ضمن طبیعیات ابن‌سینا صورت تألیف یافته) را بشناسد و سپس ماورای طبیعت (خلاصهٔ آرا و عقایدی که ابن‌سینا در الهیات خود گنجانده) را، و اینجاست که به خوض و غور در تجربهٔ دیگری نایل می‌شود. اسرار طبیعت را کشف می‌کند و از طریق آن پی به وجود مبدأ این هستی می‌برد، و با همهٔ قوا به این مبدأ رو می‌کند، به واجب‌الوجود، و آثار صُنع او را: حُسن و جمال او را، در هر چیز می‌بیند، و آتش شوقش به سوی او زبانه می‌کشد و سفر خود را به مقصد حضرت او آغاز می‌کند.

اینجا باز با «اجرام سماوی» مواجه می‌شویم، با ستارگان و افلاکی که وی از آنها مبدئی ساخت برای حرکت خود به سوی واجب‌الوجود: «به قوّت دریافت که آنها (ستارگان و افلاک) را به‌جز اجسام، ذواتی است که موجود واجب‌الوجود را می‌شناسند...» و از آنجا که خود او ذاتی شبیه به این ذوات (= نفس) داشت پی برد که «به‌شدت مانند اجسام سماوی است» و از اینرو «باید بدانان تشبّه جوید و به کارهای آنان اقتدا کند و همچون آنان جهد و تلاش ورزد»، خاصه

اینکه پیشتر دریافته بود که با تمام وجود به واجب‌الوجود متوجه شده و پیوسته به تأمل در او و تشبّه به او پرداخته است.

آنچه در سفر حیّ جلب نظر می‌کند، اصرار و الحاح اوست به تشبّه‌جویی به اجرام سماوی و بیان انواع و کیفیت‌های آنها، چیزی که ما را دربرابر ایده‌ای عارضی قرار نمی‌دهد، بلکه دربرابر عقیدهٔ دینی دارای راه و رسم منظمی قرار می‌دهد که مبتنی بر تغظیم ستارگان، بلکه پرستش آنهاست... و بدینگونه:

ـ از آنجا که اجرام سماوی، نورانی و پاکند و حرکتی دورانی دارند، پاره‌ای بر حول مرکز خود و پاره‌ای بر حول مرکزهایی دیگر... حیّ‌بن یقظان خود را مُلزَم به تشبّه به آنها در همهٔ این جهات می‌کند، از اینرو به جِد به غسل و طهارت، و انجام حرکات دورانی می‌پردازد: «گاه بر گِرد جزیره می‌گردد و اطراف و اکناف آن را سیاحت می‌کند و گاه هم دور خانهٔ خود می‌چرخد یا یکی از پُشته‌ها، و گاهی هم بر گِردِ خود طواف می‌کند». و از آنجا که اجرام سماوی سرچشمهٔ خیراند و به عالم زمینی ما مایهٔ حیات یعنی آب و نور و بادها را می‌بخشند... از این حیث نیز خود را ملزم به تشبّه به اجرام سماوی می‌بیند و لذا جز به کار خیر نمی‌پردازد و می‌کوشد سلوک او در قبال اشیاء طبیعی مبتنی بر فعل خیر باشد، و از همین‌رو باعث ضرر و زیان گیاه و جانوران نمی‌شود و جز به‌اندازه‌ای که برای حفظ حیاتش لازم است چیزی نمی‌خورد.

ـ و از آنجا که اجرام سماوی پیوسته واجب‌الوجود را نظاره می‌کنند. «از او روی برنمی‌تابند و در آرزوی اویند و به فرمان او تصرف می‌کنند و در تکمیل ارادهٔ او به بیگاری کشیده شده‌اند و جز به مشیّت و در قبضهٔ قدرت او به جنبش درنمی‌آیند» حیّ‌بن یقظان از این حیث نیز به آنها **تشبّه می‌جوید، بدینگونه «پیوسته به تأمل و تفکر در این موجود واجب‌الوجود مشغول می‌شود» درحالی که تمامی روابط خود را با عالم حس قطع می‌کند تا بتواند به مقام «فنای» تام نایل شود.**

در روند «فنا» که عبارت است از «استغراق تام» در مشاهدهٔ حق، حیّ‌بن یقظان به جزئیات و تفاصیل عالم روحانی آگاه و سپس به نظارهٔ فلک اعلی مشغول شد «و ذاتی دید مُبرّا از ماده که نه ذات یگانهٔ حق بود و نه عین نفس فلک اعلی و از این هردو جدا بود و گویی سیمای خورشید بود که در آینه‌ای از آینه‌های صیقلی می‌تابید، اما نه خورشید بود و نه آینه و نه جز این دو». آنگاه مشاهده‌اش سیر نزولی می‌یابد، با گذر از افلاک و ستارگان، و به‌همان صورت، تا اینکه «منتهی شد به عالم کون و فساد که تماماً در حشوِ فلک قمر جای گرفته». در اینجا، در فلک قمر، ذواتی (= نفوسی) را مشاهده کرد که به مشاهدهٔ دائم متنعّم بودند، سعادت کامل داشتند و درواقع همان نفوس بهشتیان بودند، و ذوات دیگری دید که دچار شقاوت بودند، آنها را در رنجی دید «ناگذشتنی و حسرتی ناستردنی و عذاب حق پیرامون آنها گرفته و به آتش دوری و محجوبی سوخته... هم در آن مقام جز این ذات معذب، ذواتی دید که پیدا می‌گردید و نیست می‌شد و فراهم می‌آمد و از هم می‌گسیخت و ثبات و استقرار نداشت، پس در آن به تأمل پرداخت و ژرف درنگریست، هولی دید عظیم و کاری دشوار و آفرینشی به شتاب و حکم‌های سخت و درشت و ساختن و روح دمیدن و صورت ایجاد بخشیدن و بازستردن و نسخ‌کردن که به ناگاه درنگی اندک

کرد و حواس بدو بازگشت و از آن مقام درلغزید و عالم محسوس درنظرش پدیدار گشت و عالم الهی ناپیدا شد...». در سیر نزولی خود به بهشت و دوزخ می‌گذرد و سرنوشت نفوس عالِمِ عامل، نفوس عالِم ناقص‌العمل، و نفوس جاهل را می‌بیند... و آنها را چنان می‌یابد که ابن‌سینا صاحب فلسفهٔ مشرقی از آنها سخن گفته بود.

بقیهٔ این قصه مشهور است ولذا از نقل آن صرف نظر می‌کنیم و بار دیگر تأکید می‌کنیم که «راز» حقیقی‌ای که ابن طفیل در این قصه کشف می‌کند، همانا مشاهدات حی‌بن یقظان در فلک اعلی و در سیر نزولی با عبور از افلاک دنیا نیست، راز، تمام راز در «میانجی»ای است که به او قدرت عبور از گودالی را می‌دهد که عالم تحت‌القمر را از عالم «حضرت الهی» جدا می‌سازد. ایدهٔ «مشاهده» ایده‌ای صوفیانه است و فی‌حد ذاته چیز جدیدی نیست، آنچه حی‌بن یقظان مشاهده می‌کند، جزئاً یا کلاً خارج از قلمرو آرای ابن‌سینا که درکتاب‌های گوناگونش دربارهٔ عقول عشره و نظریهٔ سعادت و سرنوشت نفس بشری می‌خوانیم نیست. اما اجرام سماوی ــ یعنی ستارگان ــ را واسطه رسیدن به واجب‌الوجود قراردادن از طریق تشبّه به آنها و اجرای مراسم ویژه برای این کار یا ملهَم از آن، این حقیقتاً چیز جدیدی است، این همان رازی است که ابن طفیل کشف کرد، چیزی که به‌آسانی، به ما امکان می‌دهد که حقیقت «فلسفهٔ مشرقی» را از اصل حقیقی مشرقی‌اش بشناسیم. پیش از تحلیل این اصل، نگاهی اجمالی به عناصری که یاد شد می‌اندازیم.

* * *

اگر بخواهیم عناصری راکه تاکنون در باب «فلسفهٔ مشرقی» سینایی نشان داده‌ایم، حول یک عنصر و عامل بنیادین متمرکز کنیم، این عنصر چیزی جز «اجرام سماوی» نخواهد بود. این عنصر است که عناصر پیشگفته را تفسیر می‌کند و به آنها نقشی راکه باید ایفا کنند می‌بخشد و این چیزی است که خود را بر هر الگویی که بخواهیم از این فلسفهٔ مشرقی ارائه کنیم تحمیل می‌کند. این نکته که اجرام سماوی علاوه بر قوهٔ تعقل، دارای قوهٔ حس و تخیّل نیز هستند ــ که چنانکه دیدیدم ابن‌سینا بر آن اصرار داشت ــ به این معناست که اجرام سماوی نقش میانجی بین خداوند واجب‌الوجود و عالم ماتحت‌القمر، عالم زمین را ایفا می‌کنند و با قوهٔ تخیّل «در ما تأثیر می‌کنند» یعنی پیوسته به ما متصلند، و با قوهٔ تعقل خود به واجب‌الوجود عشق می‌ورزند و درنتیجه دائماً با او اتصال دارند.

و اما عقل فعال ــ در حکمت مشرقی ــ بخشی از اجرام سماوی، و عقلی از جملهٔ عقول آن است و با مفهوم «ملاک وحی» در دین، چنانکه از برخی عبارات ابن‌سینا برمی‌آمد هیچ ارتباطی ندارد، زیرا گفتیم اینگونه نوشته‌های ابن‌سینا برای «عامهٔ متفلسفه» فراهم شده، و نشان‌دهندهٔ آرای حقیقی وی نیست. مفهوم «ملاک وحی» در معنای دینی‌اش، آن «برانگیخته» از سوی خداست که گاه در محضر نبی حاضر و گاه غایب می‌شود، و جز با شخص نبی با هیچ‌کس از ابنای بشر پیوند برقرار نمی‌کند. اما عقل فعال در تصور «حکمت مشرقی» دائم‌الحضور والاتصال است، اما نه به نبی، بلکه به همهٔ ابنای بشر. شیخ‌الرئیس می‌گوید: «مشرقیان برآنند که کمال‌یافتنِ به علم، با اتصالِ بالفعل به عقل فعال فراهم می‌آید و آنگاه که این ملکه (ملکهٔ اتصال به آن) را

حاصل کردیم و برای برقرارکردن پیوند با آن، هر زمان که بخواهیم، مانعی وجود نداشته باشد، در این‌صورت عقل فعال از آن چیزها نیست که گاه آن را حضور و گاه غیبت باشد، بلکه همواره خود حاضر است و این ما هستیم که با روی‌آوردن به امور دیگر از آن غایب می‌شویم، و آنگاه که بخواهیم آن را حاضر می‌کنیم».[۴۹]

این نکته مؤید مطلبی است که قبلاً گفتیم مبنی بر اینکه فلسفهٔ مشرقی به‌هیچ وجه نیاز به نبوت ندارد زیرا اتصال، چنانکه دیدیم، منحصر به شخص خاصی، که عبارت از نبی و رسول باشد نیست، بلکه باب آن بر همه مفتوح است: عقل فعال پیوسته حاضر است و ما «آنگاه که بخواهیم آن را حاضر می‌کنیم».

همچنین روشن می‌شود که فلسفهٔ مشرقی سینایی تاچه مایه به مسألهٔ نفس توجه ویژه مبذول می‌دارد. براین اساس، نفس بشری از جنس نفوس اجرام سماوی است یا لااقل باید مبدل به اجرام سماوی شود. درست است که ابن‌سینا به روشنی و وضوح به نظریهٔ افلاطون در باب نفس گرایش ندارد، وی آنچنانکه افلاطون می‌گوید قبول ندارد که نفس پیش از بدن به‌وجود آمده باشد، لیکن در قصیدهٔ عینیهٔ خود می‌گوید نفس از «محلِ ارفع» یعنی آسمان، «ناخشنود» به‌سوی انسان «هبوط کرد»، کمااینکه خاطرنشان می‌سازد که نفس، عالم سماوی خود را به یاد می‌آورد. درحقیقت آرا و عقاید مشرقیِ ویژهٔ ابن‌سینا در باب نفس، در آنِ واحد هم با آنچه در این باب در کتاب‌های عمومی‌اش نظیر شفاء آورده و هم با آرای افلاطون، تفاوت دارد و درعین حال از آرای ارسطو در این باب نیز بسیار دور است. از ابن‌سینا بشنویم که در شرح خود بر اثولوجیا ـ درحالی که سخنی به صاحب اثولوجیا نسبت می‌دهد که نه به تصریح و نه به تلمیح، از او صادر نشده ـ می‌گوید: «نفوسی که از بدن‌ها جدا می‌شوند خالی از نوعی غِشا و پرده نیستند، و نیازمند نوعی بدن‌اند که با آن رابطه داشته باشند و اگر به کمال عقلی دست یابند با آن بدن‌ها باقی بمانند، مانعی وجود ندارد که اجسام سماوی، بجز نفوسِ خود، از نفوس دیگری نیز به نوعی استفاده کنند، نفس آنگاه که در این بدن قوه‌اش به کمال خود رسید، به‌سبب ضرورتی یا نیازی، این شایستگی را دارد که بدن بزرگوارتر و شریف‌تری را به‌کار گیرد».[۵۰]

بدینگونه شیخ‌الرئیس در این مطلب صریح است که نفوس بشری چون قوهٔ عقلی خود را به واسطهٔ بدن بشری کمال بخشیدند، این بدن را ترک می‌کنند و برای استفاده از بدنی جدید، بزرگوارتر و شریف‌تر، به یک جسم سماوی معین، به آسمان صعودمی کنند. اما این تمام مطلب نیست، بلکه بالاتر از این، رابطهٔ نفوس بشری با اجسام سماوی، به قبل از حلول آنها در بدن بشری برمی‌گردد. شیخ‌الرئیس بر آن است که نفوس ما بعید نیست که با اجسام سماوی ارتباط داشته باشد و حتی با نفس سماوی نیز بتوانیم در خواب و غیر آن ارتباط برقرار کنیم و جزئیات و تفصیلات را از آن اخذ کنیم.* [۵۱]

آیا اینک نیاز داریم که «سعادت» را با اجرام سماوی مرتبط بدانیم؟ «فلسفهٔ مشرقی» چیزی به‌جز «فلسفهٔ سعادت» نیست، سعادت نفوسی که از بدن‌های بشری جدا می‌شوند و از زندگی در

---

* جهت اختصار، سخن ابن‌سینا تلخیص شد.

جوار نفوس سماوی‌ای برخوردارند که پیوسته با عقل فعال در پیوندند و روی به تأمل در واجب‌الوجود دارند و در جمال و بهای حضرت حق غرقه‌اند... این فلسفه درواقع فلسفهٔ «حیات اخروی» است که فیلسوف مشرقی ــ یا بهتر است بگوییم: فیلسوف اشراقی ــ آن را در همین حیات دنیوی احیا می‌کند...

۴. سرچشمهٔ مشرقیِ فلسفهٔ مشرقی ابن‌سینا، دو جریان در فلسفهٔ نوافلاطونی

در صفحات گذشته کوشیدیم عناصر مشرقی پراکنده در الگویی که ابن‌سینا از منظومهٔ فکری فارابی ارائه کرده و در باب آن گفته بود: آن کس که به زیرکی آن را بخواند مستغنی از هر کتاب دیگری است که در حکمت مشرقی تألیف شده است، به‌دست آوریم. سپس به تحلیل الگوی نمونه‌ای پرداختیم که ابن طفیل از همین حکمت مشرقی در قصهٔ حی‌بن یقظان ارائه کرده بود. همچنین نشان دادیم که ابن طفیل نه فقط از عناصر «فلسفهٔ مشرقی» سینایی پرده برگرفت بلکه همچنین تلاش کرد راز و رمز آن را به شکلی حل کند که مؤیّد نکته‌ای بود که ابن رشد در باب سینائیان همعصر خود روایت کرده است. سپس نتایج به‌دست‌آمده را به کمک پاره‌ای از عبارات خود ابن‌سینا تحکیم کردیم که بر درستی رویکردی که اتخاذ کرده‌ایم از طریق تأکید بر نتایجی که از اینجا و آنجا به چنگ آورده‌ایم صحه می‌گذارد، نتایجی که اگر تنها با عبارات ابن‌سینا مواجه بودیم به‌دست نمی‌آمد، یعنی بدون کمک‌گرفتن از آن چیزی که در مقدمهٔ این پژوهش آن را «بازخوانی غیرمستقیم» خواندیم... و سرانجام تلاش کردیم این عناصر را به شکل ترکیبی ساختاری درآوردیم که سعی دارد درحالی که ساختمانِ عمومی منظومهٔ فکری فارابی را به‌عنوان زمینه اخذ کرده، رابطهٔ بین اجزای آن را با محور قراردادن عنصر بنیادین آن نشان دهد.

همچنین، وقتی به جستجوی «سرچشمهٔ» مشرقی فلسفهٔ مشرقی سینایی می‌رویم، خویشتن را نه دربرابر عناصر پراکندهٔ جداافتاده‌ای می‌بینیم که می‌توان آنها را به هر سمت وسویی جهت بخشید، بلکه دربرابر ساختاری شبه کامل قرار گرفته‌ایم که باید ساختاری مشابه آن پیدا کنیم که صلاحیت داشته باشد به‌عنوان ساختار مادر آن تلقی شود. راهنمای ما در روندِ این جستجو چیزی است که آن را «عنصر مرکزی» می‌خوانیم. یعنی عنصری که عناصر دیگر را حول آن گرد می‌آوریم، آن چیزی که به تنهایی این وظیفه را می‌پذیرد و آن را از «اجرام سماوی» تلقی می‌کند، آنچنان که حی‌بن یقظان و خود ابن‌سینا آن را تلقی می‌کردند. این «ساختار مادر» مطلوب را در کجا می‌توانیم پیدا کنیم؟

الف. مکتب حرّان، و مابعدالطبیعهٔ مبتنی بر فیض

خوشبختانه کتاب‌های مربوط به میراث اسلامی چیزهایی را برای ما حفظ کرده‌اند که در بحث حاضر به کمک ما می‌آید. چیزهایی که شهرستانی در الملل والنحل آورده به‌علاوهٔ آنچه ابن‌الندیم و دیگران در باب عقیده و فلسفهٔ صابئیانِ «روح‌باور» آورده‌اند ما را دربرابر ساختار فکری، فلسفی و دینی‌ای قرار می‌دهد که خود را به اصرار، به‌مثابه ساختار مادری عرضه می‌کند که «فلسفهٔ

مشرقیِ» سینایی از آن سرچشمه گرفته است، در ادامهٔ این نوشته به ارائه اطلاعاتی می‌پردازیم که در این زمینه واجد دلالت ویژه‌ای هستند:

- روح‌باوران صابئی مذهب اجرام سماوی را خدایانی می‌پنداشتند که در امور عالم زمینی تصرف می‌کنند: باد و باران و سرما و گرما و فرایند کون و فساد، چه در عالم جمادات یا نباتات یا حیوانات و یا انسان‌ها، همگی ناشی از فعل و تدبیر اجرام سماوی ــ یعنی خدایان‌اند، که از نظر آنان واسطه و میانجی بین خداوند و انسان محسوب می‌شوند و آنان همچون حی‌بن یقظان این اجرام سماوی را بزرگ می‌دارند و به آنان تقرّب و تشبّه می‌جویند.

- از اینجاست که آنان هیچ ضرورتی در وجود نبوت و رسالت‌های الهی نمی‌بینند. زیرا مردمان را در زمینهٔ امکان اتصال به عالم علوی برابر می‌دانند. از این‌رو منکر نبوت‌اند و آدم را پدر بشریت نمی‌دانند بلکه چنانکه ابن‌طفیل شرح می‌دهد قایل به خلقت طبیعی‌اند.

- راه پیوند برقرارکردن با اجرام سماوی ــ خدایان، عبارت از تطهیر نفس و واداشتن آن به ترک محسوسات و شهوات است. منبع مستقیم نظریهٔ ابن‌سینا در باب نفس و روحانیت آن را باید در معتقدات دینی و فلسفی این روح باورانِ صائبی‌مذهب حرّان پیدا کرد.

- دیگر آرای ابن‌سینا را نیز باید به این موارد یادشده افزود: عقیدهٔ وی در باب قِدم عالم (حدوث ذاتی و قدم زمانی و مفهوم «موجَبیتِ ذاتی»، به معنی اینکه «صدور نه بر سبیل قصد و اختیار»، بلکه صدور ضروری‌ای که مشابه است با صدور شعاع‌ها از خورشید) و رأی او در باب سعادت و نفس و خیر و شر... همگی دارای اصل و نسب، یا اشباه و نظایری در آرا و عقاید حرانیان‌اند.

در مجموع می‌توان گفت تشابه بین عناصر «فلسفهٔ مشرقیِ» سینایی با عناصر هم‌عرض آن در فلسفه دینی حرانیان واقعاً گسترده است، به اندازه‌ای که به ما اجازه می‌دهد به وجود تطابق شبه تام بین ساختار فکر فلسفی دینی حرانیان و «فلسفهٔ مشرقی» به‌عنوان منظومه‌ای دینی فلسفی قایل شویم. ما این تطابق را، شبه تام وصف کردیم، تنها به این دلیل که ابن‌سینا این فلسفه را از منظر اسلامی مطرح می‌کند درحالی که حرانیان، با اینکه قایل به توحید بودند، ستارگان را می‌پرستیدند.

در هرحال تأثیر مکتب حران منحصر به ابن‌سینا نبود، بلکه بسیاری از عناصر فرهنگی‌ای که به شکلی از اشکال با فکر فلسفی و دینی در اسلام مواجه شد به مدرسه حران برمی‌گردد، یا لااقل این مکتب جزء عناصر اساسی آن بوده‌اند.[۵۲]

این نکته را در اندیشهٔ اخوان‌الصفا نیز به روشنی می‌یابیم که صراحتاً در رسائل اعلام می‌کردند که هدفشان جمع بین «شریعت نبوی اسلامی» با آن چیزی است که از آن به «عبادت فلسفی الهی» تعبیر می‌کردند و آن را به «عادیمون» برمی‌گرداندند. اخوان‌الصفا به تصوری از هستی متمایل بودند که درکل با فلسفهٔ دینی حرانیان مطابقت داشت و نظیر آنان قایل به روحانیت ستارگان و تأثیر آنها و سحر و اخترگویی و دیگر علوم «سرّی» بودند که در فلسفهٔ دینی حرانیان مشروعیت «عقلی» یافته بود.[۵۳]

تأثیر هرمسیانِ حرانی را در شیعه و خاصه اسماعیلیان که دیگر جای شکی در نسبت رسائل اخوان‌الصفا به آنان وجود ندارد نیز می‌بینیم. چنانکه کربن می‌گوید شیعه نخستین کسانی بودند که در اسلام «گرایش هرمسی» پیدا کردند و هرمس‌گرایی در بین آنان به‌عنوان «یک حکمت لدنّی یا فلسفهٔ نبوی» ظهور یافت.[۵۴]

تأثیر اندیشهٔ حرانیان را به‌وضوح در نزد کِندی و آرای فلسفی او هم می‌توان دید. وی تقدیر و تکریم خود را در مورد عقیدهٔ حرانیان پنهان نمی‌کند، ابن‌الندیم یادآور شده است که کِندی گفته است که «کتابی دیده است که این قوم (= حرانیان) بدان اعتراف دارند و آن عقاید هرمس در باب توحید است که برای پسرش نوشته» و بر آن است که این کتاب نشان می‌دهد «که تاچه حد به **توحید توجه داشته و فیلسوف هراندازه خود را به تعب اندازد ناگزیر از مراجعه و قول به آن است».**[۵۴]

در باب زکریای رازی طبیب نیز بیشتر تاریخ‌نگاران قدیم فکر فلسفی در اسلام بر آن‌اند که وی اجمالاً و تفصیلاً به عقاید و مذهب حرانی متمایل است. تأثیر روح‌باوران صائبی مذهب حرانی در همهٔ آرای علمی و فلسفی وی (قول به قدمای خمسه، انکار نبوّت، قول به روحانیت نفس و ستارگان...) نمایان است.

گذشته از این وی کتابی در باب عقیده و مسلک حرانیان نوشته بوده که مرجع مهمی در این موضوع محسوب می‌شده و مایهٔ تأسف است که از میان رفته، و بعید نیست که ازجمله مراجعی بوده که ابن‌سینا فلسفهٔ مشرقی خود ر از آن اقتباس کرده است. درهرحال تأثیر رازی بر ابن‌سینا به اندازه‌ای است که توجه را جلب می‌کند.

اندیشهٔ تسنن و تصوف نیز به‌رغم دشمنی با فلسفه و فیلسوفان، از تأثیر حرانیان در امان نمانده است. اهل سنت، عموماً، تأویلاتِ دارای منبعِ هرمسیِ حرانی را در باب کثیری از جنبه‌های حیات معنوی اسلام پذیرفته و «هرمس» را پیامبر دانسته‌اند و نام ادریس نبی را به او داده‌اند، چنانکه اغاثادیمون را شیث نبی تلقی کرده‌اند. صوفیان اشراقی هم در بسیاری از آنچه از آن به «مشاهدات» تعبیر می‌کنند به روشنی تحت تأثیر فکر حرانی‌اند.

وقتی به فارابی و ابن‌سینا می‌رسیم تأثیر فلسفهٔ دینی حرانی را در مهمترین عنصری که منظومه‌های فلسفی مشترک آنها بر آن مبتنی است، یعنی نظریهٔ فیض و عقول عشره، به وضوح ملاحظه می‌کنیم. پیش از این دکتر جبور عبدالنور تحقیقی در موضوع رابطهٔ نظریهٔ فیض فارابی با فلسفهٔ صابئیان حران نوشته (مجلة الکتاب المصریه، ۱۹۴۶، دارالمعارف) و در آن تأکید کرده «که فارابی آنگاه که به ارائهٔ نظریهٔ فیض می‌پردازد، از اصولی که افلوطین وضع کرده بود پا فراتر می‌گذارد و در سلسلهٔ روحانیات یا عقول مفارق، چنانکه او می‌نامد، قایل به چیزی می‌شود که با آنچه اسکندرانیان در این باب قایل بودند شباهتی ندارد، توجه به عقاید حرانیان این اختلاف نظر را روشن می‌دارد» و نیز می‌گوید: «تباینی که بین افلوطین و فارابی وجود دارد چنانکه برای ما روشن شده، بازمی‌گردد به تأثیر فکر صابئیان، بنا به گفتهٔ کل کسانی که در باب عقیده فارابی و تألیفات او پژوهش کرده‌اند فارابی چیزی از افلاطون نگرفته است بلکه از حرانیان اخذ و در دریافت فیض از طرح و نقشهٔ آنان تبعیت کرده است. این عقول مفارق؛ ملائکه یا روحانیات،

براساس نامگذاری حرانیان، در نزد هر دو گروه به این صفات ممتازند: جواهری بدون ماده و هیولی هستند و در امور عالم زمینی تصرف می‌کنند (...) و در نزد هر دو گروه واجد پیکرهایی علوی و یا ستارگان رونده‌اند که در نزد آنان به مثابه بدن برای روح انسانی‌اند...».[۵۶]

چگونه و چرا مکتب حران و فلسفهٔ دینی آن چنین تأثیر گسترده‌ای بر فکر فلسفی در اسلام گذاشته است؟ و ویژگی رابطهٔ آن با «فلسفهٔ مشرقی» سینایی چیست؟

در باب بخش اول از سؤال اول اینقدر کفایت می‌کندکه به مشارکت گستردهٔ مترجمان حرانی در انتقال علوم فلسفی و تدریس آنها از شروع نهضت ترجمه اشاره کنیم. براساس قصهٔ مشهوری که ابن‌الندیم در الفهرست آورده، حرانیان در عهد مأمون نام صابئه را بر خود نهادند، تا بدینوسیله حق حضور خود رادر جامعهٔ اسلامی، به‌عنوان اهل یک دین رسمی، باتوجه به اینکه قرآن آنان را چنین تلقی کرده، تضمین کنند.

این مترجمان و دانشمنان حرانی به ترجمه و نقل علوم فلسفی به زبان عربی و تدریس آنها دست زدند و طبیعی می‌نماید که درطی روند ترجمه و تدریس، آرا و نظریات فلسفی خاص خود را منتشر ساخته باشند. به‌عبارت دیگر در آنِ واحد به بازخوانیِ فلسفهٔ یونانی ودین اسلام، از طریق فلسفهٔ دینی خود می‌پرداختند، کاری که مستلزم نفوذ دادن عناصر و مفاهیم حرانی به اندیشهٔ عربی اسلامی بود، خاصه اینکه این حرانیان از جملهٔ اقلیت‌های اندکی بودند که به‌سبب کثرت علم و سلوک و رفتار درست و راضی بودن از وضعیت خود به‌عنوان اقلیتی که مطالباتی ندارد به آنها به چشم اعتماد و اطمینان و احترام و تقدیر بسیار نگریسته می‌شد. به‌نظر می‌رسد مسأله به روندِ ناآگاهانهٔ «نفوذ دادن» ختم نمی‌شد، بلکه آنان در مابعدالطبیعهٔ قرآنی، چیزی مشابه تصور خود از هستی می‌دیدند، و فقط مصطلحات فرق می‌کرد، ازجمله مثلاً ثابت‌بن قره، که از مترجمان و دانشمندان بزرگ حرانی بود «شهرت داشت به اینکه افلاک و ستارگان را همان ملائکه می‌دانست». این حرانیان تلاش می‌کردند مصطلحات قرآنی را به مصطلحات حرانی ترجمه کنند، چیزی که فیلسوفان مسلمان شرق جهان اسلام در سطح گسترده‌ای بدان گرایش داشتند، و به عبارت عام‌تر می‌توان گفت فلسفهٔ دینی حرانی در قلمرو فکر فلسفی اسلام همان نقشی را تقریباً ایفا کردکه اسرائیلیات در حوزهٔ تفکر و حدیث.

چه چیزی به فلسفهٔ دینی حرانی آن مایه قدرت بخشید که چنین نقشی را ایفا کند؟ این بخش دوم سؤالی است که پیشتر مطرح کردیم. برای پیداکردن جواب لازم است اندکی به قبل برگردیم، خاصه به مکتب حران پیش از اسلام و سپس عصر ترجمه.

* * *

شهر حران، که در قدیم Carrhae خوانده می‌شد در بین‌النهرین در عراق علیا (اکنون در ترکیه نزدیک مرزهای سوریه) قرار دارد. این شهر از اوایل میلاد از حیث نهادهای علمی‌اش شهرت داشت تا جایی که به یک پایتخت علمی جهانی مبدل شد. در این شهر علم‌الفلک بابِلی با «حکمت» پارسی و فلسفهٔ یونانی تلاقی کرد و از اینرو مرکز هرمس‌گرایی و یکی از مراکزِ اولیهٔ فلسفهٔ نوافلاطونی گردید.

با فتوحات اسکندر، فلسفهٔ یونانیان به حران و دیگر مراکز فرهنگی شمال سوریه و عراق و ایران انتقال یافت و تا بعد از ظهور اسلام این روند ادامه پیدا کرد. مهمترین چیزی که شهر حران را از دیگر مراکز فرهنگی مشابه متمایز می‌ساخت دربرداشتن بازمانده‌های دین و علوم بابلیان و دین کلدانیان و نیز دورماندن از دامنهٔ تأثیر مسیحیت، پس از مسیحی‌شدن جهان یونانی بود. به این معنا که:

ـ از آن‌رو که مکتب حران، طی چندین سده از گرایش مشائی به دور ماند، بدین‌سبب که احتمالاً نوشته‌های معلم اول جز هنگام انتقال «مجلس تعلیم» درطی سفر مشهورش «از اسکندریه به بغداد» به حران وارد نشده بود.[۵۷] از این گذشته نوشته‌های ارسطو در سده‌های نخستین بعد از میلاد بود که گردآوری و منتشر شد، یعنی بیش از چهار سده بعد از فتوحات اسکندر. بدینگونه، انتظار می‌رود، بلکه باید تأکید کرد که فرهنگ یونانی‌ای که طی چندین سده **در حران وطن کرد عبارت از اندیشهٔ یونانی پیش از ارسطو بود، به‌ویژه اندیشهٔ فیثاغورسی و افلاطونی.**

ـ از سوی دیگر مکتب حران در مطالعات فلسفی، تحت تأثیر تأویلات مسیحی مشربی نبود که اسکندریه با آن آشنایی داشت، و هم دیگر مکاتبی که مسیحیان سُریانی در سوریه تأسیس کردند یا در آنها به فعالیت می‌پرداختند. درمقابل، پژوهش‌های فلسفی در حران باید تحت تأثیر فرهنگ محلی و دیانت آنجا که مبتنی بر تقدیس و عبادت ستارگان بود و افزون بر آن تحت تأثیر علوم بابلی و اندیشهٔ ایرانی منتقل شده به آنجا، قرار گرفته باشد.

بدینگونه: پدیدارشدن فلسفه‌ای دینی که بین روح‌باوری افلاطونی و علم‌الفلک بابلی و عرفان ایرانی جمع کرده باشد و چیزی را که تحت عنوان «روح شرقی» شهرت دارد برای خود حفظ کند، از نظر ما چیزی نیست جز اُس و اساسِ ثابتِ فکر دینی شرق نزدیک: یعنی عقیدهٔ توحید. صابئیان حران بر رغم آنکه اجرام سماوی را به‌عنوان خدایانی تلقی می‌کردند که میانجی بین خدا و جهان‌اند قایل به توحید بودند.

بدینگونه، مسأله مربوط به ساختار فکری مناسبی است که بدون تصادم زیاد، با ساختار فکر دینی در اسلام که سپس ظاهر می‌شود، به تعامل بپردازد، چیزی که عناصر ثابت و متغیر آن درطی گذار از دیالکتیک کلامی‌ای که در اندیشهٔ ایرانی و حرانی نقش مهمی ایفا می‌کرد تبلور می‌یافت.

این ساختار فکری، فلسفی ـ دینی، که سرشت خاص مکتب حران را حفظ کرد، ویژگی بارزی را تا بعد از ظهور اسلام استمرار بخشید و آن چیزی نبود جز جریانی در درون یک ساختار عام‌تر و گشوده‌تر، منظورمان آن چیزی است که از آن به «نوافلاطونی» تعبیر می‌شود که از آغاز سدهٔ دوم میلادی تمام قلمرو فکری واقع در دو حد سوریه و خراسان را فراگرفت، و چنانکه خواهیم دید درطی آن عقیدهٔ توحیدی موسی با فلسفهٔ افلاطون، به شکل رایج آن، و اندیشهٔ ایرانی و دیانت صابئی درهم آمیخت.

این، درواقع فکر «نوافلاطونی» در هیأت «مشرقی» اصلی آن است که اینک باید به بیان عناصر سازنده و از همینجا، رابطهٔ آن با فلسفهٔ مشرقی سینایی بپردازیم.

ب. فکر نوافلاطونی: دو جریان: مشرقی و مغربی

در تاریخ فلسفه، فلسفهٔ نوافلاطونی به افلوطین شناخته می‌شود و روم، منبع و سرچشمهٔ این نوع فلسفه است. این همهٔ مطلب نیست، بلکه باید گفت افلوطین «با همهٔ مکاتب دیگر تفاوت عمده دارد، و او را باید در جریانی قرار داد که او نقطهٔ شروع و نقطهٔ پایان آن محسوب می‌شود، که همان جریان نوافلاطونی است».[۵۸]

عقیدهٔ رایج در باب فکر «نوافلاطونی» همین است و خود آن جزو یک دیدگاهِ اروپاگراست که **پژوهندگان عرب معاصر، یا لااقل برخی از آنان، بدون آگاهی بدان گرویده‌اند. بی‌گمان تاریخی که زیر فشار چنین دیدگاهی نوشته شود تاریخی اروپایی است، هرچند غیراروپاییان آن را «نوشته باشند».**

درست است که افلوطین در فکر «نوافلاطونی» شخصیت بارز و درخشانی محسوب می‌شود اما بی‌شک ظهور یک شخصیت تاریخی فقط منوط به خود آن شخصیت نیست، بلکه همچنین درگرو عمل شاگردان وی و مورخانی است که تاریخ او را می‌نویسند. انگشت‌نهادن بر افلوطین در تاریخ فلسفهٔ اروپامدار، روند ایدئولوژیکی است که هدف از آن بستن پلی «ضروری» است برای مرتبط‌کردن «جهان رومی» به «فکر یونانی» از یک‌سو و مسیحیت به فلسفه از سوی دیگر، و این برای «اثبات» نوعی پیوستگی موهوم در تاریخ سیاسی و فکری اروپاست، «پیوستگی»ای که با ظهور هگل به «امر مطلق» مبدل می‌شود که در فرایند صیرورت «ایده» تحقق می‌یابد (ایده و فکر اروپایی، زیرا دیگر ایده‌ها و افکار در حساب نمی‌آیند...).

از قیدهای تاریخ اروپامحور باید رها شویم، تاریخی که تمدن غرب را منظومهٔ مرجع فرض می‌کند، و باید به مسأله از چشم شرقی نگاه کنیم. در این‌صورت چیزها خواهیم دید که دیگران نمی‌بینند و باید تأکید کنیم که ما هم همهٔ آنچه را دیگران می‌بینند قادر به دیدن نیستیم.

اینک به «پدیدهٔ افلوطین‌گرایی» می‌پردازیم، افلوطینی که تاریخ فلسفهٔ اروپامحور عرضه می‌کند. خواهیم دید که شخصی که در تاریخ اندیشهٔ اروپایی با افلاطون و ارسطو در یک سطح قرارگرفته، در تاریخ فلسفهٔ اسلامی غایب به‌نظر می‌آید. فیلسوفان مسلمان او را به‌جا نمی‌آورند و درکتاب‌های «ملل و نحل» جای اندکی به خود اختصاص داده و از او با عنوان «الشیخ الیونانی» نام می‌برند و پاره‌ای از سخنان وی را نقل می‌کنند. بلی کتابی هست تحت عنوان اثولوجیای ارسطو که گزیده‌ای است از تاسوعات افلوطین که به غلط به ارسطو منسوب شده و ما در باب تأثیر آن در اندیشهٔ فلسفی اسلام عقیدهٔ دیگری داریم.

اینک افلوطین از چشممان غایب می‌شود... و استاد او در برابرمان مجسم می‌شود، استادی که تاریخ فلسفهٔ اروپامدار او را مهمل نهاده و فقط چند سطر به او اختصاص داده است. منظورمان آمونیوس ساکاس بارزترین فیلسوف افلاطونی اسکندریه در نیمهٔ نخست سدهٔ سوم میلادی، استاد مستقیم و معاصر افلوطین نیست، بلکه منظورمان پایه‌گذار اصلی فلسفهٔ نوافلاطونی، نومنیوس Numenius است که در سدهٔ دوم میلادی در سوریه می‌زیست، کسی که نوشته‌هایش در مدرسهٔ خود افلوطین تدریس و تفسیر می‌شد. آنگاه که معاصران افلوطین، بین آرای وی و آرای نومنیوس این شباهت نیرومند را دیدند در متهم‌کردن «شیخ یونانی» ــ افلوطین

بزرگ ــ به‌سرقت، به خود تردید راه نداند. معروف است که در اثنای حملهٔ رومیان به ایران افلوطین که درپی کسب اطلاع از اندیشهٔ ایرانی و هندی بود به آنان پیوست، اما سپاه رومیان که توانسته بود ایرانیان را از سوریه دور کند، در عراق شکست خورد و افلوطین لاجرم به انطاکیه پناه برد، یعنی مرکز فرهنگی سوریه که نومنیوس در آنجا به تعلیم اشتغال داشت.

منظور از آنچه گفتیم تأکید بر این نکته بود که آنچه به «اندیشه نوافلاطونی» شناخته می‌شود، نخست در «مشرق» و مشخصاً در انطاکیهٔ سوریه پدید آمد، جایی که مطالعات راجع به افلاطون در آن رونق گرفت، نه در «مغرب» (= اسکندریه ـ روم). نومنیوس از مشهورترین افلاطون‌گرایان سری بود که از یک‌سو از فیثاغورس تأثیر پذیرفته بود و از سویی هم متأثر از دین‌های شرقی بود، بدینگونه تعالیم وی که آمیغی از این سه عنصر (اندیشه‌های افلاطونی، فیثاغورسی و یهودیت) بود پایه و اساس اندیشهٔ نوافلاطونی قرار گرفت.

اگر تاریخ اروپامدار چیز زیادی از تعالیم این «فیلسوف» حفظ نکرده، آنچه از افکار او به‌طور جسته و گریخته باقی مانده برای موضوع مورد بحث ما اهمیت و دلالت خاص دارد. نومنیوس می‌کوشید دین را در فلسفه و مشخصاً «حکمت یهود» را در فلسفهٔ افلاطون ادغام کند با این فرض که دین مشتق از فلسفه است و به‌همین دلیل افلاطون را ملقب کرده بود به «موسایی که به یونانی سخن می‌گوید». الهیات او بر سه پایه استوار شده بود: در تارک هستی عقل اول (خیر محض یا خدای اعلی) قرار داشت که پدیدآورندهٔ عقول مرتبهٔ دوم از طریق فیض (صدور یا انبثاق) بود، در مرتبهٔ بعد عقل دوم (پسر، سازندهٔ جهان، یا خدای سازنده)، قرارگرفته که جهان را سازگار با خیریّت مُبدع آن آفریده است و سرانجام جهان با همهٔ آفریده‌هایش قرار گرفته است. نومنیوس معتقد است که عقل اول نمی‌تواند عهده‌دار آفرینش جهان گردد، از این‌رو این وظیفه را به جانشین خود یعنی عقل دوم محوّل می‌کند. در واقع عقل اول نسبت به عقل دوم همچون کشاورزی است که به خادم خود که در مزرعه کار می‌کند می‌نگرد و عقل دوم نسبت به عقل اول همچون ناخدایی است که با تأمل در ستاره‌ها، از آنها نور می‌گیرد و به کمک آنها کشتی را هدایت می‌کند، اما گاه‌گاه ناگزیر است برای به‌حرکت درآوردن کشتی تن به جابه‌جایی دهد و همین باعث می‌شود جایگاه خود را به‌عنوان «عقل» ازدست بدهد و به نفس کلی بدل گردد. اما ماده در این میان به‌کلی منفعل است و نه فاعل، یعنی سرچشمهٔ شرور در این عالم و جایگاه جبر کور است.

این از یک سو، و از سوی دیگر بروقلس به وی این عقیده را نسبت می‌دهد که براساس آن «فلکی» در آسمان وجود دارد که نفوس مردگان به آن ملحق می‌شوند و از مجموع آنها و عقول سماوی، عالم ارواح شکل می‌گیرد، که درمقابل عالم ماده، عالم زمینی است. عالم اول تحت توجه خداوند و عالم دوم به ضرورت، تحت تأثیر ستارگان است و شر از سوی خداوند نیست، چگونه می‌تواند از او باشد حال آنکه او خیر محض است؟ آیا خداوند به شرور (جزئیات) آگاه است؟ نه. از آنجا که این شرور از عالم ماده‌اند خداوند به آنها، جز به‌صورت حوادثی ضروری که تحت تأثیر ستارگانند آگاهی ندارد.[۵۹]

در اینجا ما با نوعی افلاطون‌گرایی دین‌باور روبروییم که متأثر است از اندیشهٔ «توحید» و

ثنویت ایرانی (نور و ظلمت). به‌عبارت دیگر، ما رویاروی ساختار فکری‌ای قرارگرفته‌ایم که به سوی فکر یونانی و ایرانی، ادیان توحیدی، ازجمله مسیحیت و اسلام، و نیز دیانت صابئی آغوش گشوده است. وقتی این ساختار فکری تازه (= اندیشهٔ نوافلاطونی) را به‌عنوان ساختاری «آغوش گشوده» و باز وصف می‌کنیم، معنای اصطلاحی آن مورد نظرمان است: ساختارِ گشوده ساختاری است که قابلیت آن را دارد که عناصر تازه‌ای بدان افزوده شود، بی‌آنکه در درون آن ناهمسازی‌ای پدید آید. بنابراین اندیشه نوافلاطونی نوعی فلسفه است که در آن عناصر ساختارهای مختلف فکری به تلائم و همسازی می‌رسند.

فلسفهٔ نوافلاطونی در مشرق و مغرب عالم منتشر و عناصردیگری از اینجا و آنجا بدان افزوده شد و آن را به‌رنگ خود درآورد و به آن نوعی صبغهٔ محلی بخشید. از همینجا بود که شکل‌های مختلف متعدد پیدا کرد که مجموع آنها را در دو شکل اصلی می‌توان خلاصه کرد:

- شکل «مشرقی» (حرانی ـ ایرانی) که در سوریه و عراق و شمال ایران تا خراسان انتشار یافت و مبدل شد به آن چیزی که هانری کربن از آن چنین تعبیر می‌کند «سنت یونانی ـ مشرقی».[۶۰] «سنتی» که نخستین پلی را به‌وجود آورد که مسلمانان از طریق آن توانستند به «علوم یونانی» دست پیدا کنند، سنتی که مترجمان و استادانی که از ایران به بغداد آمدند در آن نقش اصلی را ایفا می‌کردند. «شکل مغربی» (اسکندرانی ـ مسیحی) که در روم و اسکندریه و مکاتب منشعب‌شده از آن رواج یافت، از جمله مکاتب سریانی که مانند مکتب اسکندریه و مکتب افلوطین سعی کردند بین فلسفهٔ یونانی و اعتقاد مسیحی از یک‌سو، و بین افلاطون و ارسطو از سوی دیگر «تلائم و همسازی» ایجاد کنند.

آنچه به نظر ما این دو شکلِ «اندیشهٔ نوافلاطونی» را از هم متمایز می‌سازد عبارت از کیفیتی است که هریک از آنها به نظریهٔ فیض بخشیده است. شکل «مشرقی» این اندیشه در حران به ناگزیر به دیانت محلی که ستارگان را خدا فرض می‌کرد تن داد و از همینجا بودکه نظریهٔ عقول عشره پدیدار شد. اما در شکل مغربی‌اش، این اندیشه به پذیرفتن آموزه‌های مسیحی، خاصه آنچه در روم رواج داشت، رومی که افلوطین و پیروانش در آن می‌زیستند تن داد، و درنتیجه ناگزیر شد که فیوضات را منحصر به تصویر سه‌گانهٔ مسیحیت: (تثلیث) بکنند.

اگر شکل «مغربیِ» نوافلاطونی عالم مسیحیت را با همهٔ مراکز فرهنگی سریانیِ مسیحی‌شدهٔ آن در سوریه و عراق به رنگ خود درآورد، شکل «مشرقی» آن نیز در شهر حران پا گرفت، شهری که چنانکه پیشتر گفتیم، بعدها نیز تنها مرکز فرهنگی‌ای بود که در این منطقه مسیحی نشد. از اینجاست که «این ویژگی مشرقی» ناشی می‌شود و با توجه به آن مکتب حران از مکاتب سریانی (مکاتب انطاکیه، رها، نصیبین و جندیشاپور) که به حکم مسیحی‌شدن به شکلِ «مغربیِ» **(اسکندریه ـ افلاطون‌گراییِ) اندیشهٔ نوافلاطونی گرویده بودند متمایز می‌شود و نیز از همین‌جاست که این ویژگی سنتی در میان حرانیان «بت‌پرست» و مسیحیان سریانی به‌وجود می‌آید که حران را «هلنوپولیس» یعنی شهر یونان بنامند.[۶۱] تخفیف و تحقیری هم که دراین لقب هست مخفی نیست.**

درهر حال، باید تأکید کنیم که دشمنی کهن و سنتی میان مسیحیان سریانی و حرانی بعداً در

بغداد از نو زنده شد، جایی که آنان به‌عنوان مترجمان علوم فلسفی دست به ترجمه و تدریس می‌زدند و در مجادلات و مناظرات شرکت می‌جستند.

مترجمان مسیحی نخستین کسانی بودند که به انتقال علوم حکمی به قلمرو اسلام از طریق ترجمه پرداختند و از آنجا که «مسیحیان» به‌عنوانِ «اهلِ هنر» (پزشکان و استادان) در جامعه‌ای به‌کار می‌پرداختند که بین آنچه از آنِ خداست و آنچه از آنِ قیصر است تمایزی نمی‌نهادند، سعی می‌کردند از خوض و غور در مسائل و معضلات مابعدالطبیعی، خاصه آنچه رنگ مسیحی داشت، پرهیز کنند و به نقل علوم و منطق توجه ویژه نشان دهند.

اما مترجمان حرانی که در مرحلهٔ بعد به فعالیت پرداختند، و صاحب فلسفهٔ دینی رسمی بودند و هیچ‌گونه «دشمنی» سیاسی یا کلامی هم با اسلام و مسلمین نداشتند، با آزادی بیشتری توانستند فلسفهٔ دینی خود را «ترویج» کنند، چیزی که آن مایه توان به آنان بخشید که نه فقط به احیای شکل «مشرقی» فلسفهٔ نوافلاطونی دست زدند، بلکه همچنین توانستند نوعی «تأویل فلسفی» از معتقدات دینی اسلام و مابعدالطبیعهٔ قرآن عرضه کنند. همچنین فلسفهٔ دینی حرانیان مبدل به پلی شد که فیلسوفان مسلمان در مشرق جهان اسلام از طریق آن به بازخوانی فلسفهٔ یونانی و فلسفهٔ ارسطو، به‌صورت خاص، پرداختند، اما نه برای فهم ارسطو برای خود ارسطو، بلکه به‌منظور اینکه آن را (از حیث علم و منطق) درجهت معقولیت بخشیدن به «علم الهی»ای به‌کار گیرند که از حرانیان گرفته و آن را به رنگ فرهنگ اسلامی درآورده بودند.

* * *

علوم فلسفی یونان، بدینگونه و در طی چهار جریانی که همگی جامهٔ نوافلاطونی برتن داشتند به قلمرو اندیشهٔ عربی اسلامی وارد شد:

- حاملان جریان اول مترجمان و نویسندگانی بودند که نژاد ایرانی داشتند و هم کسانی که علوم یونانی را در چارچوبی دریافت کرده بودند که کربن از آن به «سنت یونانی ـ مشرقی» تعبیر کرده است و ما آن را «شکل مشرقی» (= ایرانی) اندیشهٔ نوافلاطونی نامیدیم.

- حاملان جریان دوم پزشکان و مترجمان مسیحی‌ای بودند که با مکتب جندیشاپور ایرانی نسبت می‌یافتند، مکتبی که خسرو انوشیروان آن را اندکی پیش از فتوحات اسلامی تأسیس کرد و علاوه بر استادان نسطوری، گروهی از استادان مکتب آتن را که از آنجا تبعید شده بودند به جمع آنان افزود، این افراد همچون همکاران نسطوری خود از اتباع «شکل مغربی» اندیشهٔ نوافلاطونی محسوب می‌شدند.

- حاملان جریان سوم، که همان جریان «مشرقی» است مترجمان و استادان و عالمان حرانی و شاگردان آنان بودند.

- جریان چهارم که همان جریان «مغربی» است به همراه «مجلس تعلیم» از اسکندریه آمد. در طی شکل‌گیری دو مکتب فلسفی: یعنی مکتب «مشرقیِ» ایرانی ـ حرانی و مکتب «مغربیِ» سُریانی ـ اسکندرانی. این چهار جریان به ناگزیر در درون جامعهٔ اسلامی به نزاع با هم برخاستند، دقیقاً همان اتفاقی که در عصر فارابی و ابن‌سینا افتاد.

«مشرقیان» و «مغربیان»: فلسفه و نزاع ایدئولوژیک

اگر تحلیلی که کردیم به ما امکان ترسیم نمودارِ انتقال فلسفه و علوم یونانی به جامعهٔ اسلامی و بیان شکل یا اشکالی را بدهد که در خلال روند انتقال به خود گرفته است و هم نزاع‌های دینی و مذهبی مقارن آن، چیزی که موجب می‌شد ویژگی واسطه‌ای را که «فلسفهٔ مشرقی» سینایی را به فلسفهٔ دینی حرانیان مرتبط می‌ساخت، به‌طور ملموس درک کنیم... در این‌صورت استنتاجات اخیری که براساس آنها بر ظهور دو مکتب در اندیشهٔ فلسفی در مشرق اسلامی تأکید کردیم، بر رغم انسجام منطقی، صرفِ استنتاجاتی است که نیازمند تأیید و «توثیق» به‌وسیلهٔ شِهادات تاریخی دارد. خوشبختانه در این زمینه به مدارکی دسترسی یافته‌ایم که به ذکر آنها می‌پردازیم.

الف. مکتب خراسان و مکتب بغداد

نویسندهٔ منتخب صوان‌الحکمه یادآور شده است که ابوالحسن عامری «عازم بغداد شد و در آنجا پیشرفت کرد، هرچند اخلاقیات بغدادیان را نپسندید و درحالی که فیلسوف کاملی شده بود بازگشت... چون از بغداد بازگشت از او پرسیدند، مردم آنجا را چگونه دیدی؟ گفت: ظرافتی نمایان، زیبایی اعجاب‌آور و ظاهری دوست‌داشتنی دیدم. اما در ورای این ظواهر دیدم که حماقتی بلیغ و محبتی تباه دارند و اهل خراسان و دیگر سرزمین‌ها را حقیر می‌شمارند. درست‌ترین چیزی که برای آدمی می‌تواند اتفاق افتد این است که سرشتی مشرقی داشته باشد و صورتی و ظاهری عراقی، که در این صورت جامع متانت خراسان و ظرافت عراق و عاری از کودنی خراسانیان و رعونت عراقیان خواهد شد».[۶۲]

از این متن روشن می‌شود که ابوالحسن عامری که فیلسوفی معاصر ابن‌سیناست، مصطلحِ «مشرق» را به‌معنای «خراسان» به‌کار می‌برد و از آنجا که وی خراسان را متعارض با عراق ذکر می‌کند، در این‌صورت «مغرب» با این فرض، همان عراق و پایتخت آن بغداد خواهد بود. این نوع تعبیر را در نزد مقدسی نیز می‌بینیم که اقلیم خراسان و ماوراءالنهر را اقلیم مشرق می‌نامد.

این از یک‌سو، و از سوی دیگر از این متن دریافت می‌شود که نوعی رقابت علمی، علاوه بر رقابت سیاسی ـ میان عراق و خراسان وجود داشته است. ابوحیان توحیدی می‌گوید: «(عامری) در سال سیصد وشصت و چهار در صحبت ذوالکفایتین (ابوالفتح بن العمید) به بغداد درآمد و از یاران بغدادی ما رنج و تعب بسیار دید، زیرا طبیعت یاران (= عراقی) ما به رفتاری شداد و غلاظ با اهل فضلی که از شهر آنان نباشد مشهور است».

بدینگونه ما با شهادت تاریخی با ارزشی روبروییم که نه‌تنها از مفهوم مصطلح «مشرقی» و «مغربی» در عصر ابن‌سینا پرده برمی‌گیرد، بلکه ما را از واقعیتی تاریخی آگاه می‌کند که شناختن آن نسبت به موضوع مورد بحث ما اهمیت بسیار دارد، واقعیت رقابت، بل خصومتی که میان «مشرقیان» اهل خراسان (مسقط‌الرأس ابن‌سینا) و «مغربیان» اهل عراق وجود داشت: و اگر به اینها سخن مقدسی را بیفزاییم مبنی بر اینکه خراسانیان حرانی‌اند (یعنی پیرو مکتب حران‌اند)، و آنچه پس از این دربارهٔ مکتب منطقی بغداد خواهیم گفت، مکتبی که مترجمان و متفلسفهٔ

مسیحی زعامت آن را برعهده داشتند، در این‌صورت حقیقت چارچوبی را درخواهیم یافت که کتاب الانصافِ ابن‌سینا در آن می‌گنجد، کتابی که چنانکه خود او می‌گوید آن را اختصاص داده بوده به معارضهٔ آرای «مغربیان» با آرای «مشرقیان» و از آنان انصاف خواسته بوده و باز چنانکه خود او می‌گوید «ضعف و تقصیر و جهل بغدادیان» را در آن روشن کرده بوده است.

اینک روشن می‌شود که منظور ابن‌سینا از تعبیر «العامیین من‌المتفلسفه» که آنان را به سبب تعصب در سنت مشائی به «حنبلیان در کتب فقه» تشبیه می‌کند، بی‌شک همان کسانی‌اند که آنان را «نصارای کم‌خرد مدنیةالسلام (بغداد)» وصف کرده است. «مشائیان» و «یونانیانی» هم که آنان را به دلیل اینکه به سنت ارسطویی و تعصب به آن بسنده می‌کنند مورد مؤاخذه قرارمی دهد، همان کسانی‌اند که به‌نظر ابن‌سینا در مسألهٔ نفس و عقل «راه و رسم صاحب منطق (ارسطو) بر آنان مشتبه شده است» و عبارتند از: اسکندر افریدوسی و تامسطیوس و یحیی نحوی و امثال آنها... به این ترتیب مصطلح «مغربیان» در کاربرد ابن‌سینا شامل همهٔ بغدادیان همعصر او می‌شود به این اعتبار که «مشائی»اند یعنی زعامت آن نحله‌ای را برعهده دارند که از آن به «شکل مغربیِ» اندیشهٔ نوافلاطونی تعبیر کردیم.[۶۳]

سرانجام می‌توانیم، بنابر آنچه گفته شد، درک کنیم که چرا ابن‌سینا فارابی را از جمع این «مغربیان» مستثنی می‌شمرد. ابونصر فارابی بنابر این اصطلاح «مغربی» است، زیرا در بغداد درس خوانده و در واپسین دورهٔ زندگانی‌اش در دمشق به سر برده، و هیچ ارتباطی هم با خراسان و خراسانیان ندارد. معذلک فارابی در فلسفه «مشرقی» است. او قایل به «رنگ مشرقی‌بخشیدن» به ایدهٔ فیض است و به عقول عشره معتقد است... و به عبارت دیگر فارابی با تمام فلسفهٔ خود منتسب به «مکتب مشرقی» است نه «مکتب بغدادی» (= مغربی).

اینکه در عصر فارابی و ابن‌سینا (سدهٔ چهارم هجری) عملاً دو مکتب فلسفی در مشرق اسلامی وجود داشته: مکتب «مشرقیان» و مکتب «مغربیان»، در آن کمترین شکی نیست. اینک به اندازهٔ گنجایش چارچوب بحثمان به شناسایی ارکان این دو مکتب و شیوهٔ هریک از آنها می‌پردازیم.

ابوحیان توحیدی یادآور شده است که ابوزید بلخی (م ۳۲۲) «در انواع حکمت، بزرگ اهل مشرق بود»[۶۴] و او را به دلیل کثرت تألیفاتش در فلسفه و کلام و ادب «جاحظ خراسان» لقب داده است. توحیدی در تجلیل وتقدیر مبالغه‌آمیز از وی به خود تردید راه نمی‌دهد و دربارهٔ او می‌گوید: **«نظیر او در اعصار گذشته نبوده و گمان نمی‌رود در روزگاران آینده نیز نظیر او پیدا شود».**[۶۵]

بدینگونه بلخی ــ که از شاگردان کندی بود ــ پیشوا و چه‌بسا بنیان‌گذار مکتب فلسفی مشرقی خراسانی محسوب می‌شود، و اگر بدانیم که ابوالحسن عامری شاگرد بلخی و اهل این منطقه بود و لقب «فیلسوف نیشابوری» داشت،[۶۶] در این‌صورت مجازیم تأکید کنیم که زعامت این مکتب، پس از بلخی، به عامری منتقل شد، و اگر در نظر داشته باشیم که عامری در ۳۸۱ هـ فوت کرده است (و ابن‌سینا در این ایام یازده سال داشته است) می‌توانیم ازجهت سومی تأکید کنیم که زعامت این مکتب پس از عامری به ابن سینا منتقل شده است.

این در باب اشخاص، اما در زمینهٔ شیوه، می‌توانیم تأکید کنیم که ما در اینجا با رویکرد واحدی رودرروییم، همان رویکردی که فارابی، ابن‌سینا، اخوان‌الصفا واسماعیلیه را در خود جمع دارد. منظورمان: ادغام دین در فلسفه و فلسفه در دین برپایهٔ کارکرد حرانی بخشیدن به ایدهٔ فیض است.

اینکه ابن‌سینا از ارکان این رویکرد محسوب است احتیاج به توضیح زیاد ندارد، و اما اینکه بلخی و عامری همین رویکرد را پیش گرفته باشند، چیزی است که اینک آن را روشن خواهیم کرد. ابوحیان توحیدی از زبان حریری که بلخی را با اخوان‌الصفا در همین مسأله، در یک صف قرار می‌دهد یادآور می‌شود که بلخی «ادعا می‌کرد که فلسفه، پیروی‌کردن از شریعت است و شریعت تشبّه‌جستن به فلسفه است، یکی از این دو مادر است و دیگری دایه، وی مذهب زیدی آشکار کرد و منقاد فرمان امیر خراسان گردید که به او نوشته بود که سعی کند فلسفه را به واسطه و تحت لوای شریعت نشر کند و مردمان را به لطف و شفقت و رغبت به فلسفه دعوت کند».[۶۷] بدینگونه ادغام فلسفه در دین و ادغام دین در فلسفه در خراسان، بخشی از سیاست دولت و ایدئولوژی رسمی آن محسوب می‌شد. چرا؟ بی‌گمان این مسأله با مذهب تشیع که در این ناحیه رواج داشت مرتبط بود.

و اما ابوالحسن عامری، خود بر انتسابش به این رویکرد تأکید می‌کند آنجا که می‌گوید «گروهی از حشویه در علوم حکمی طعن کرده‌اند به این گمان که با علوم دینی همساز نیست و آن کس که بدان میل کند و به مطالعهٔ آن پردازد در دنیا و آخرت زیان کرده است... اما مسأله چنین نیست، بلکه برحسب آنچه در علوم دینی وجود دارد اصول و فروع این علوم حکمی عبارت از عقایدی است که موافق با عقل صریح و مؤیَّد به برهان صحیح است و معلوم است که بین آنچه به برهان به‌دست آمده باشد و عقل اقتضا کند با آنچه دین حق ایجاب می‌کند تضاد و عنادی نیست».[۶۸]

این از یک‌سو، و از سوی دیگر، باوجود اینکه معظم آثار عامری ازدست رفته و پاره‌ای از آنها همچنان به‌صورت دست‌نویس است، براساس آثار موجود و در دسترس وی[۶۹] می‌توانیم تأکید کنیم که او معتقد است، نظیر فارابی و ابن‌سینا، که اجرام سماوی (افلاک و ستارگان) آفریدهٔ خداوند هستند، یعنی قدیم‌اند و از اوصادر شده‌اند، اما دیگر موجودات (حوادث جوی، معدنیات، گیاهان، حیوانات و... و به‌عبارت دیگر همهٔ موجودات تحت‌القمر) به قدرت و تسخیر الهی آفریدهٔ ستارگانند. اتفاق نظر عامری و ابن‌سینا را در موضوع سعادت نیز می‌توانیم به این مسأله بیفزاییم.[۷۲]

مجموع این اطلاعات بر آن چیزی تأکید می‌کند که مقدسی بدان اشاره کرده مبنی بر اینکه در خراسان مکتب فلسفی حرانی‌گرایی وجود داشته است، چنانکه از سوی دیگر بر اهمیت فوق‌العادهٔ کتابخانهٔ بخارا تأکید می‌کند، کتابخانه‌ای که ابن‌سینا از آن اطلاع یافته و دربارهٔ آن گفته بود که در آن «کتاب‌هایی که بسیاری از مردم نام آن را هم نشنیده‌اند» دیده است.

این مختصری بود در باب مکتب مشرقی خراسان که هنوز هم آثار آن در تفکر شیعی ایران

زنده است. و اما در باب مکتب بغداد که درمقابل آن قرارداشت باید گفت که این مکتب متشکل از منطق‌دانانی بود که بیشتر آنها نصرانی بودند، به نظر می‌رسد این مکتب به دست ابوبشر بن متی، منطق‌دان معروف (م ۳۲۸) تأسیس شده باشد. این متی شاگرد ماروزی، یکی از استادانی بود که «مکتب اسکندریه» برحسب روایت فارابی (ابن ابی‌اصیبعه نقل کرده) با آنان از انطاکیه به بغداد منتقل شد. پس از بشربن متی ریاست مکتب بغداد به شاگردش یحیی‌بن عدی (م ۳۶۴ ﻫ) و سپس به شاگرد آن دو، ابوسیلمان منطقی سجستانی (م ۴۰۰ ﻫ) منتقل گردید که معاصر ابن‌سینا بود.[۷۲]

این مکتب، اساساً به منطق و شرح کتاب‌های ارسطو توجه داشت، و گروندگان به آن در عمل «مشائیانِ» مقلد ارسطو و متعصب نسبت به او بودند، چیزی که ابن‌سینا، چنانکه قبلاً گفتیم آن را بر آنها عیب گرفته بود. اما اینان تنها در منطق «مشائی» بودند، اما در مابعدالطبیعه، اسکندرانی و متمایل به تأویل افلاطونیِ ایدهٔ فیض بودند، به‌عبارت دیگر نمایندگان «رسمی» فلسفهٔ نوافلاطونی در شکل «مغربی»اش در بغداد محسوب می‌شدند.

درهر حال آنچه این مکتب را در رقابت با مکتب مشرقی خراسانی، متمایز می‌سازد عبارت است از رأی و عقیدهٔ آن در باب ارتباط دین و فلسفه، که کاملاً متناقض با سنت حرانی است. اینک به تفصیل این مطلب می‌پردازیم.

توحیدی یادآور شده که پاره‌ای از رساله‌های اخوان‌الصفا به ابوسلیمان منطقی عرضه شد و او پس از مطالعه آنها را چنین رد کرد: «.. به رنج افتاده‌اند اما چیزی عطا نمی‌کنند... به چیزی گمان برده‌اند که نه وجود داشته و نه ممکن است وجود داشته باشد، گمان برده‌اند می‌توانند فلسفه (...) را در شریعت و شریعت را در فلسفه وارد سازند...».[۷۳]

ابوسلیمان منطقی دیدگاه خود را چنین توضیح می‌دهد: «شریعت از خدای عزوجل به توسط سفیری که میان او و خلق اوست از طریق وحی و باب مناجات و دیدن آیات و معجزات الهی گرفته شده است که گاه عقل هم آن را ایجاب می‌کند و گاه آن را برای مصلحت عام بجا و مجاز می‌شمرد و چیزهایی هم هست که توان جستجو و غور و خوض در آن وجود ندارد که در این موارد باید تسلیم بود». سپس می‌پرسد «بنابراین اخوان‌الصفا کجا می‌توانند از پیش خود به چیزی دعوت کنند که جامع حقایق فلسفه و شریعت باشد».[۷۴]

- «فلسفه حق است اما از دین و شریعت نیست، و شریعت نیز حق است اما از فلسفه نیست»... و «کسی که می‌خواهد فلسفه بورزد می‌باید نظراً از دین اعراض کند و کسی که دین را اختیار کرده می‌باید از فلسفه بگریزد و در هر جا و هر حالت به جامهٔ یکی از آن دو درآید، با دیانت براساس آنچه صاحب شریعت از سوی خداوند آورده به خدای تعالی تقرب جوید و با حکمت به جستجوی قدرت الهی در عالمی بپردازد که برای هر چشمی زیبایی خیره‌کننده‌ای دارد و هر عقلی را به حیرت وامی‌دارد و هیچ‌کدام از آن دو را فدای دیگری نکند...».[۷۵]

این از یک‌سو، و از سوی دیگر از مطالبی که توحیدی دربارهٔ آرای سجستانی می‌آورد به روشنی دریافت می‌شود که مکتبی که سجستانی در رأس آن قرار داشته به این گرایش داشته که به

ایدهٔ فیض، کارکردِ افلوطینی ببخشد، بدینگونه که فیوضات سه گونه‌اند: عقل، نفس و طبیعت. «عقل خلیفةالله و پذیرای فیض خالصی است که عاری از هرگونه شائبه و نقص است» این عقل «از سوی خداوند بر نفس ولایت دارد کمااینکه نفس هم برطبیعت ولایت دارد» که واپسین خلیفهٔ خداوند در این عالم است و همو «در این عالم (عالم کون و فساد) همچون حرکت‌دهنده ساکن‌کننده، نوکننده و کهنه‌کننده و ایجادکننده و نابودکننده و... سریان و جریان دارد» و شأن آن را ندارد که به عالمِ نفس ترقی کند زیرا در آن کون و فساد راه ندارد.[۷۶]

به این مطالب اختلاف دیدگاه اصحاب این مکتب را نسبت به دیدگاه ابن‌سینا و مکتب وی در باب نفس و عقل باید بیفزایم، چیزی که ابن‌سینا آن را ناشی از «مشتبه‌شدن مذهب و عقیدهٔ صاحب منطق (ارسطو) بر آنان» می‌داند. درحقیقت ابن‌سینا و اصحاب مکتب بغداد هیچ‌کدام تابع رأی ارسطو و مقید به تعریفات او نبودند. نظریهٔ ابن‌سینا در باب نفس به‌همان اندازه که از ارسطو دور شده به چشم‌انداز فلسفهٔ حرانیان و مابعدالطبیعهٔ مبتنی بر فیض آن نزدیک شده است. لیکن آرای بغدادیان در این باب به آرای افلوطین نزدیک‌تر است. سجستانی هم قایل به نفس کلی است و معتقد است که تفاوت بین نفوس جزئی (نفس زید، نفس عمرو و نفس خالد) به‌اندازهٔ سهم هرکدام از آنها از آن است «و این سهم‌ها اگر جمع شوند تفاوت پیدا می‌کنند و هنگامی که از هم متفاوت شدند برخی از آنها نفس زندهٔ باقی‌اند برخی نفس مردهٔ فانی...». نفوس انواع حیوانات ناقصند و «نور ارجمند خورشید بر آنها نتافته است... و از همین‌رو باید تابع بدن‌ها باشند و تن به تباهی و ازمیان رفتن دهند».[۷۷]

ب. فلسفه... *نزاع ایدئولوژیک*

توجه ما در صفحات گذشته متمرکز بر تعیین «معنای» مشرقی در تعبیر «الفلسفةالمشرقیهٔ» سینایی بود و به نتایجی رسیدیم که از حدود مناقشه بر سر اصطلاحات بسی فراتر می‌رفت، نتایجی که معتقدیم خالی از اهمیت نیست، نه فقط از حیث کامل‌کردن شناخت ما نسبت به ابن‌سینا، بلکه همچنین از حیث تصور ما در باب طرح اندیشهٔ فلسفی در مناطق عربی ـ ایرانِ پیش و پس از ظهور اسلام.

اندیشهٔ فلسفی در این مناطق، خاصه در عهد اسلامی، به دو مکتب فلسفی تقسیم می‌شود که سرچشمه‌های تاریخی آنها را توضیح دادیم و پاره‌ای از جنبه‌های اختلاف بین آنها را نشان دادیم. به اصرار، آنها را در درون اندیشهٔ «نوافلاطونی» و نه خارج از آن، تقسیم‌بندی کردیم و اصرارمان با این فرض بود که این دو مکتب در واقع ادامهٔ دو جریانِ متمایز در اندیشهٔ «نوافلاطونی»اند با این هدف که از آن تقسیم‌بندی عمومی آسانی که معمولاً مورخان اندیشهٔ فلسفی در اسلام در این باب اعمال می‌کنند اجتناب کرده باشیم، که براساس آن نزاع و کشمکش و اختلاف دو جریان یادشده را به‌صورت تنازع و رقابت «افلاطون‌گرایان» و «ارسطوگرایان» و متأثر از آن نشان می‌دهند.

نه، نزاع (یا گفتگو، رقابت یا برخورد...) در درون قلمرو اندیشهٔ فلسفی در اسلام ــ در مشرق

اسلامی ـ میان دو رویکرد افلاطونی ـ فیثاغورسی و ارسطویی نبود. به‌هیچ وجه، ارسطو در هر دو رویکرد حضورداشت ولی نه به‌عنوان یک رویکرد مابعدالطبیعی، بلکه به‌عنوان «یک مادهٔ معرفتی» که در درون اندیشهٔ نوافلاطونی و نه در خارج آن، کارکرد تازهٔ «مشرقی» یا «مغربی» پیدا کرده بود.

حضور ارسطو در اندیشهٔ فلسفی اسلام واقعیتی است که نیاز به بیان و تأکید ندارد، اما درعین حال آنچه باید بدان توجه کرد این است که جناحی که ادعای «مشائیت» بیشتری داشتند ارسطو را کمتراز جناح «مخالف» او مورد استفاده قرار می‌دادند و به‌عبارت دیگر «مشرقیان» بیش از «مغربیان» ارسطو را مصرف می‌کردند درحالی که «مغربیان» تقید بیشتری به او ابراز می‌کردند. و این برمی‌گشت به سرشتِ وظیفهٔ تاریخی و اجتماعی‌ای که هریک از این دو گروه برعهده گرفته بودند.

«مغربیان» به سنت سُریانی، اسکندرانی ـ افلوطینی‌ای منسوب بودند که قبلاً از آن به «شکل مغربی» اندیشهٔ نوافلاطونی تعبیر کردیم، چیزی که اساساً مبتنی بود بر ایجاد تلائم بین افلاطون و ارسطو با رویکردِ برقرارکردن مصالحه و آشتی و وفاق میان فلسفهٔ یونانی (افلاطونی ـ ارسطویی) با عقیدهٔ مسیحیت، اما بدون ادغام هریک از آنها در دیگری. پرداختن به عقیدهٔ مسیحیت (ساخت و پرداخت، پرورش و تأویل آن...) تنها مختص کنیسه است، و فلسفه برای اینکه پذیرفتنی شود لازم است «مسیحی» گردد، یعنی به شکلی درآورده شود که هرچه بیشتر مطابق و موافق عقیدهٔ کنیسه باشد والّا «بدعت در دین» و «بت‌پرستی» انگاشته خواهد شد.

هنگامی که این «شکل مغربی» از اندیشهٔ نوافلاطونی به جامعهٔ اسلامی راه یافت، حضور مسیحیت در آن زایل یا به‌شدت کمرنگ گردید، به‌رغم اینکه گروندگان به آن مسیحیان یا شاگردان آنان بودند، و این نکته‌ای فهم‌شدنی است. و این نیز فهم‌شدنی است که اینان لااقل برای حفظ استقلال دینی خود به جدایی دین از فلسفه و نه ادغام آن دو در هم، قایل شده باشند. این از یک‌سو، و از سوی دیگر، این مسیحیان امکان آن را نداشتند که ـ درحالی که در سایهٔ دولت اسلامی می‌زیستند ـ فلسفه را به هر نحو که بخواهند به دین (مسیحیت) پیوند بزنند، زیرا متضمن نشر عقیدهٔ مسیحیت زیر پوشش فلسفه بود، چیزی که به هیچ‌وجه از آنان پذیرفته نبود. در این صورت همهٔ انگیزه‌ها و عوامل توجیه‌کننده، ایشان را به اجتناب از «درهم آمیختن» دین و فلسفه و درنتیجه مُمَحَّض شدن در منطق و زبان به‌جای پرداختن به «علم الهی» ترغیب می‌کردند. از اینجا بود که مکتب بغداد، مکتب «مغربیان»، کمتر از ارسطو بهره می‌گرفت و بیشتر او را مصرف می‌کرد. ارسطو در نظر آنان رقیب دین نبود، بلکه رقیب افلاطون بود و ایجاد تلائم بین افلاطون و ارسطو، ولو با رویکرد فراهم‌کردن دیدگاه افلوطینی ـ مسیحی، از ایجاد تلائم بین دین اسلام و فلسفهٔ اسلامی بسی سهل‌تر، و متضمن استفادهٔ کمتر از علم و منطق ـ و درنتیجه ارسطو ـ بود.

اما «مشرقیان» از حیث اجتماعی، سیاسی و فرهنگی وضع متفاوتی داشتند: اینان منتسب به اقوامی بودند که گروه گروه به اسلام درآمده و همراه آنها میراث فرهنگی‌شان هم وارد شده بود، و

به‌معنایی که گفتیم «مشرقی» بودند: آنان دین را فلسفه و فلسفه را دین می‌دانستند. آنگاه که این اقوام به دین اسلام که «دین فطرت» (یعنی دین بدون فلسفه) است درآمدند، ناگزیر بودند آگاهانه یا ناآگاهانه فلسفه و معتقدات خود را به‌شکلی از اشکال در دین اسلام بگنجانند، و به‌معنای دیگر ناگزیر بودند اسلام را به دلایل و بینه‌هایی عقلی «پابرجا کنند» که نوعی میراث فرهنگی آن را به‌وجود آورده بود که بی‌هیچ گفتگویی بسی پیشرفته‌تر و پیچیده‌تر از میراث فرهنگی‌ای بود که عقل عربی را در دوران جاهلیت شکل می‌بخشید.

این از یک سو، و از سوی دیگر به‌ناچار باید مجدداً اشاره کنیم که این «مشرقیان» شاگردان استادان حرانی‌ای بودند که در نقل و ترجمهٔ فلسفهٔ یونانی به عربی مشارکت گسترده‌ای داشتند و فلسفهٔ دینی خود را به پلی برای متصل‌کردن میراث یونانی به میراث اسلامی تبدیل کرده بودند، فلسفه‌ای که چنانکه گفتیم برمبنای «توحید» استوار بود که مبنایی دینی است، و نیز مبتنی بر استفاده از علم و فلسفه برای تأکیدگذاردن بر این مبنای مابعدالطبیعی بود، چیزی که موجب می‌شد فلسفه را فلسفهٔ دینی بدانند و دین را فلسفی. از اینجا بود که فلسفیدن در نزد «مشرقیانِ» مسلمان سرشتِ ویژه‌ای پیدا کرد، که آن را از استادان حرانی خود به ارث برده بودند، سرشتِ «عقلانی‌کردن» عقیده، و بنیان‌نهادن آن برمبنای علم، فلسفه و منطق. آنچه مایهٔ دلیری آنها می‌شد ملاحظهٔ قرابتی بود که بین فلسفهٔ دینی حرانی‌ای که جامعهٔ اسلامی آن را پذیرفته بود و اندیشهٔ اهل سنت آن را از بقایای «صحف ابراهیم» (شهرستانی: ملل و نحل) می‌پنداشت با مابعدالطبیعهٔ قرآنی‌ای که خود را از طریق حس خیال تفسیر می‌کرد وجود داشت. «قرابتی» که فارابی آن را عمیقاً درک کرده و از آن چنین تعبیر کرده بود: «آنچه در دین است عبارت از امثله‌ای است که در فلسفه وجود دارد».

درکنار این عناصری که زمینهٔ معرفتیِ مشرقیان را شکل می‌داد و در رویکرد آنان به ادغام دین و فلسفه تأثیر مستقیم داشت، نزاع ایدئولوژیک هم وجود داشت که باید آن را درنظر بگیریم، نه به‌عنوان عنصر مکمل، بلکه به‌عنوان عنصری بنیادین و قاطع. به این‌دلیل که فلسفه در جامعهٔ اسلامی، صِرفِ یک سرگرمی فکری نبود ــ و کجا چنین است؟ ــ بلکه به‌طور روشن، مظهری از مظاهر کشمکش ایدئولوژیک بود، قوی‌ترین مظهری که تقریباً به‌طور مستقیم نزاع‌ها و کشمکش‌های سیاسی و اجتماعی و «نژادی» درون این جامعه را منعکس می‌ساخت.

حرکت ترجمه ــ ترجمه فلسفه و علوم ــ در عصر اول عباسی بخشی از تحرک سیاسی اجتماعی فرهنگی‌ای محسوب می‌شد که مبتنی بر نیروهای بالندهٔ جامعه بود، نیروهای حاکم متمایل به «بورژوازی آریستوکرات لیبرال». نیاز جامعه به پیکربندی و تنظیم عقلانی بود که موجب می‌شد این نیروها به سوی فلسفه و علم و منطق دست نیاز دراز کنند، در زمانی که این جامعه داشت از مرحلهٔ روبط قبیلگی ـ فئودالی به مرحله‌ای که تدریجاً اقتصاد کالا به کالا روابط خاص خود را یعنی روابط لیبرالی و عقلانی را بر آن مسلط می‌ساخت منتقل می‌شد. از آنجا که دین همواره برای جامعه به‌مثابهٔ یک کل، و بلکه فرایند تحول، پوششی ایدئولوژیک محسوب می‌شود، به‌ناچار باید نیاز به عقلانیت، به خود دین برگردد، یعنی آن چیزی که معتزله از آن با

شعار «اَلعَقْلُ قَبْلَ وُرودِالسَّمعْ» و فارابی به اینکه «آنچه در دین وجود دارد امثله‌ای است از آنچه در فلسفه وجود دارد» یاد می‌کردند.

این از یک سو، و از سوی دیگر، ــ پیوسته در چارچوب نزاع ایدئولوژیک ــ ناگزیریم خاطرنشان سازیم که این «مشرقیان» فرزندان اقوامی بودند که به دلیل طبقه و قومیت، در دولت خلافت، خاصه پس از دگرگونی سنّی‌مشربانهٔ عهد متوکل مورد ظلم قرار گرفتند. از اینجاست که ادغام دین در فلسفه و فلسفه در دین، از منظر آنان، درواقع به‌معنای شکستن برج و باروی سنیان و آماده‌کرن زمینهٔ طبیعی برای ظهور عقلانیتی هرچه آزادتر بود به‌طوری که دین، در عمل به دین همگان تبدیل شود ــ نه دینی که جماعتی آن را بر ضد جماعت دیگر به‌کار گیرند ــ و درنتیجه حکومت نیز به حکومت همگان مبدل شود. سعی در ادغام دین در فلسفه و فلسفه در دین، باید از این زاویه مورد توجه قرار گیرد، به‌عنوان جزئی از یک پیکار فراگیر سیاسی اجتماعی فرهنگی بر ضد حصاری که سنیان برای دفاع از حکومت به‌وجود آورده بودند، و به تبع آن بر ضد ایدئولوژی خود دولت... از همین‌رو بود که حرکت اسماعیلیه بیش از همه برای ادغام دین در فلسفه و بالعکس شتاب داشت.

در روند ادغام دین و فلسفه، روندی که همهٔ عوامل دست به دست هم داده بودند تا «مشرقیان» را به سوی آن سوق دهند، به ارسطو حاجت افتاد و این حاجت روبه تزاید نهاد. چه به این مسأله از زاویهٔ نیاز دولت به پیکربندی عقلانی جامعه و اندیشه یا بلندپروازی‌های طبقاتی نگاه کنیم که زمامدار نوع اقتصادی بودند که در آن ایام بر روابط اجتماعی حاکم بود، و یا به آن، از زاویهٔ کشمکش‌های ایدئولوژیکی بنگریم که در آن عصر رواج داشت... درهرحال درمی‌یابیم که نیاز به استفاده از منطق و علم پیوسته روبه افزایش داشت و منطق وعلم هم در این دوره، ارسطویی بودند. و از آنجا که ارسطو تنها صاحب منطق و علم نبود، بلکه همچنین دارای مابعدالبیعه‌ای بود که چنین منطقی را ایجاد و چنین علمی را ایجاب می‌کرد، مابعدالطبیعهٔ پیشرفته‌ای که با قوت و وضوح به بیان ثابتات اندیشهٔ یونانی که متعارض با ثابتات اندیشهٔ اسلامی است می‌پرداخت، در این‌صورت این نیازِ افزاینده به استفاده از ارسطو، نیاز متناقضی را مطرح می‌کرد، یعنی نیاز مؤکّد به رهایی از آن. و این جز با تأویل مابعدالطبیعهٔ ارسطویی ممکن نبود، نوعی تأویل که اجازه می‌داد مفاهیم ایجادکنندهٔ علم و منطقِ آن به‌صورتی از مجرای اندیشهٔ اسلامی عبور داده شوند که به آن قدرت ایجاد علم و منطق را از درون بدهند... تا به منبعی برای عقلانیت مبدل گردد. این هدفی بود که «مشرقیان» از طریق کسانی چون کِندی، رازیِ طبیب، اخوان‌الصفا و همهٔ اسماعیلیان، سعی در محقق‌کردن آن داشتند و این سعی و تلاش با فارابی بود که به اوج خود رسید.

اما با ابن‌سینا، مسأله صورت دیگری یافت، از نظر وی نیاز به «رهایی» از ارسطو بسی نیرومندتر از حاجت به استفادهٔ عقلانی از وی بود، و با همین دیدگاه است که باید او را بنیانگذار **عملی مرحلهٔ دیگری از تحول و تطور اندیشهٔ فلسفی در اسلام بدانیم، یعنی مرحلهٔ بازگشت و انحطاط.**

و این از طریق پرده برگرفتن از درونمایهٔ ایدئولوژیک فلسفهٔ مشرقی او روشن خواهد شد.

۶. درونمایهٔ ایدئولوژیک فلسفهٔ مشرقی ابن‌سینا: خاتمه

فلسفه، شکلی از اشکال آگاهی است، درین شکی نیست و نظیر همهٔ اشکال و صور (آگاهی اجتماعی است که روابط موجود در جامعه را بازتاب می‌دهد و به شیوه‌ای از شیوه‌ها آرمان‌های اجتماعی را تبیین می‌کند و از آنجا که اندیشه نسبت به واقعیت اجتماعی اقتصادی‌ای که می‌آفرینند و بدان چارچوب می‌بخشد استقلال نسبی ــ که گاه پُردامنه است ــ دارد، و هم از آنجا که فلسفه انتزاعی‌ترین و بالنتیجه مستقل‌ترین شکل آگاهی است، رابطهٔ میان آفرینش فلسفی با واقعیت اجتماعی ــ تاریخی در اغلب و اعم موارد، رابطه‌ای غیرمستقیم و پیچ‌درپیچ است، که از مجرای دیگر اشکال و صور آگاهی درمی‌گذرد که حکم واسطه و میناجی را دارند، همچون آگاهی سیاسی، آگاهی دینی و آگاهی معرفتی (= علمی).

از همین‌رو است که درونمایهٔ ایدئولوژیک فلسفه‌ها، خود را جز در موارد بسیار نادر به‌طور مستقیم نمی‌نمایند یعنی در حالاتی که فلسفه، خود را به‌عنوان یک ایدئولوژی درمی‌یابد، درحالت آگاهی صحیح فیلسوف به انواع ردگم کردن‌ها و استتارها و وارونه‌سازی‌های ایدئولوژیک. درمقابل همین حالات، احوال دیگری وجود دارد که تا عصر حاضر غلبه داشته است، یعنی عصر نقد ایدئولوژی که در این حالات فلسفه‌ها می‌کوشند درونمایهٔ ایدئولوژیک خود را طی یک سلسله عملیات تجرید و استتار پنهان دارند و به اندازهٔ موفقیت در این فرایند و به اندازه‌ای که در ذات خود شرایط را محقق می‌کنند از نظر خود «فلسفه» می‌سازند نه ایدئولوژی.

فلسفهٔ مشرقی ابن‌سینا، بلکه کل فلسفه‌اش، ازجملهٔ این فلسفه‌هایی است که موفق شده است درونمایهٔ ایدئولوژیک خود را پنهان سازد، تا جایی که چنان می‌نماید که از بنیاد با نزاع ایدئولوژیک بی‌ارتباط است و این چیزی است که ابن‌سینا را نه چونان یک ایدئولوژی‌ساز، بلکه به‌عنوان فیلسوفی نشان می‌دهد که خود را به کمک فلسفه‌اش از نزاع‌های موجود در جامعه «برکنار داشته است». بدینگونه مکانت وی در چشم‌ها عظمت می‌یابد زیرا گویی تار و پود زمان و مکان را درنوردیده است.

اما آیا مگر «فیلسوف» یا هر متفکر دیگری، می‌تواند تاروپود زمان را درنوردد؟

نه، فیلسوفی که ایدئولوژی نمی‌آفریند، خطرناکترین فیلسوف است. وی ایدئولوژی پیشین را بازسازی می‌کند، اما نه به‌عنوان ایدئولوژی، بلکه به‌عنوان «فلسفه‌ای که خود را نه به‌مثابه تعبیر و تفسیری از نزاع‌های اجتماعی یا بلندپروازی‌های قومی، بلکه همچون دیدگاهی مجرد نسبت به هستی و انسان، که ادعا می‌کند «فراوردهٔ» آگاهی معرفت‌شناختی است ولاغیر عرضه می‌کند. چنین فلسفه‌ای ازجمله خطرناکترین انواع فلسفه‌هاست، زیرا آنگاه که ایدئولوژی‌ای را بازآفرینی می‌کند که نقش تاریخی‌اش را ایفا کرده ست، در واقع مفاهیم و تصوراتی را به عصر خود منتقل می‌سازد که کارکرد ایدئولوژیک اصلی خود را ازدست داده‌اند و آمادهٔ ایفای وظیفه‌ای شده‌اند که شرایط عصر فیلسوف و سرشت نزاع‌های موجود در آن بر او تحمیل کرده است. آنگاه که فرایند بازآفرینی ایدئولوژی مشخصی در خود آن جامعه‌ای که از بنیاد در آن ظهور کرده است خاتمه یافت، فلسفه‌ای از این‌دست، نزاع‌های ایدئولوژیک پیشینی را به عصر خود منتقل می‌سازد که

عوامل توجیه خود را ازدست داده‌اند و عوامل پیشرفت آنها متلاشی شده است و در این صورت آن را مبدل می‌سازد به عاملی از عوامل ارتجاع و تحجرگرایی.

فلسفهٔ مشرقی ابن‌سینا از این دست است، اکنون باید چهرهٔ حقیقی این فلسفه را آنچنان که تاریخ واقعی آن را حفظ کرده است نشان دهیم، نه تاریخ «ذهنی» موهوم... و این دشوارترین گام ضروری است در طریق کشف درونمایهٔ ایدئولوژیک این فلسفه که طی سلسله عملیات استتار و وارونه‌سازی ایدئولوژیک پنهان داشته شده است.

* * *

در اوایل این سده، خاورشناس مشهور آلمانی ت، ج. دی‌بور دربارهٔ ابن‌سینا نوشت: «بی‌گمان بزرگترین خطایی که مورخان فلسفهٔ اسلامی در آن افتاده‌اند، اعتقاد به این است که ابن‌سینا در تقریر مکتب ارسطو مرتبهٔ بلندتری از فارابی دارد».[۷۸] چند سال بعد پژوهنده‌ای عرب بر این رأی چنین اعتراض کرد: «بی‌تردید اگر این عقیدهٔ دی‌بور را بپذیریم، در فهم وجههٔ نظر ابن‌سینا در باب ماده و عالم مادی جداً به تعب می‌افتیم... این وجههٔ نظر ابن‌سینا به‌طور کلی گام بزرگ و جدی‌ای بود در طریق تطور فکر مادی بدعت‌گزارانه»، این پژوهنده از این هم فراتر می‌رود و ادعا می‌کند ابن‌سینا از ماده‌گرایی ارسطو «فراگذشته» زیرا «سرشتِ... غیردیالکتیکی آن را پالایش کرده است، بنابراین ما دربرابر «انقلاب عمیقی در فرایند فراگذاشتن از ثنویتِ ماده ــ صورت، و خدا ــ عالم»[۷۹] قرار گرفته‌ایم.

اما نه در تألیفات ابن‌سینا و نه در خط سیر عمومی فکری وی، چیزی نمی‌یابیم که این اعتراض را تأیید کند. حق با دی‌بور است: ابن‌سینا نزدیک‌تر از فارابی به ارسطو نیست، بلکه ابن‌سینا اصلاً ارسطویی نیست، حتی در تألیفات «مَشائی» سرشتش. ابن‌سینا از شرح و توضیح کتاب‌های ارسطو تن می‌زند و ترجیح می‌دهد کتابی بنویسد و در آن «آنچه را صحیح می‌داند» گردآورد، یعنی آنچه مطابق گرایش‌ها و رویکرد خودش بود، او «علوم فلسفی منسوب به اقدمین» (همچنین بدون تعریف) را درنظر داشت با مراعاتِ غالباً سطحی «جانب کسانی که در این صنعت دست داشتند»، چنانکه خود او اعتراف کرده است. یک نگاه جستجوگرانه به کتاب شفاء این مطلب را تأیید می‌کند: به‌رغم آنکه بخش منطق این کتاب مجموعاً ارسطویی است ــ مگر می‌تواند چنین نباشد ــ جنبه‌های رواقی روشنی دارد، بخش ریاضیات آن از بنیاد ارسطویی نیست، اما طبیعیات که در مجموع ارسطویی است به صورتی طراحی شده که خادم بخش الهیاتش باشد.

ابن‌سینا در موارد کثیری از این بخش، خاصه قسمت مربوط به نفس، سرشت و ارتباط آن با بدن و سرنوشت آن بعد از مرگ، با ارسطو به مخالفت می‌پردازد. از آن پس متعرّضِ الهیات می‌شود تا آن را از جای اصلی‌اش خارج سازد، نه از حیث شکل خارجی، بلکه در معنایی که ابن‌سینا به مفاهیم اساسی مابعدالطبیعی‌ای می‌بخشد که ارسطو کل فلسفهٔ خود را بر آن بنا کرده است. همچنین درحالی که ارسطو بر تلازم بین ماده و صورت و عدم انفکاک آنها از یکدیگر اصرار می‌ورزد، ابن‌سینا را می‌بینیم که قائل به وجود صُوَر سابق بر مواد و صوَر عاری از ماده

است. بلکه صورت مادی، خود بر وجود ماهٔ جسمی‌ای که جز به مدد وجودبخشیِ «واهب‌الصور» هستی نمی‌یابد سبقت دارد... و در کل، ماهیت، چنانکه شهرت دارد، در نظر ابن‌سینا مقدم بر وجود است. بدینگونه ابن‌سینا نوعی ثنویت ماده ـ صورت به‌وجود می‌آورد، اما نه برای اینکه از آن فرا بگذرد بلکه با رویکرد پایه‌گذاری نوعی گرایش معنوی افراطی. کارکردی هم که شیخ‌الرئیس به مفهوم ماده ـ صورت می‌بخشد تماماً با «مادیت» ارسطویی در تناقض است. ارسطو این مفهوم را در مسیر تفسیر حرکت و صیرورت در نوعی جهان ابدی مستقل به‌کار گرفته است، حال آنکه شیخ‌الرئیس به همین مفهوم معنایی می‌بخشد که با ایدهٔ آفرینش دینی تناقض کمتری داشته باشد: بنابراین وجود در نزد ابن‌سینا عبارت است از اتحاد ماده با صورت، و فساد همان انفکاک آن دو است. ابن‌سینا از اینجا شروع می‌کند که وجودِ صورت به صورت پیشینی، در عقل فعال وجود دارد و آنگاه که آن را می‌بخشد وجود (= آفرینش) پدیدار می‌گردد و آنگاه که آن را می‌کشد فساد پدید می‌آید... و از آنجا که وجود بالفعل کامل‌تر از وجود بالقوه است، پس عالم سماوی موجود بالفعل است زیرا کامل‌تر است و معنای موجود بالفعل به‌طور ابدی این است که قدیم است به خلاف عالم تحت فلک‌القمر که عالم قوه است و درنتیجه عالم نقصان است، عالم شر. چنانکه ابن‌سینا در مفاهیم یادشده راه خود را از ارسطو جدا می‌کند، در مسأله سببیت نیز رأی خاصی اتخاذ می‌کند. سبب فاعل در نزد وی مهمتر از صورت و سبب غایی مهمتر از سبب مادی، بلکه سبب‌الاسباب است. این درحالی است که ارسطو، چنانکه معروف است کل اسباب را به ماده و صورت برمی‌گرداند. تفاوت عمده‌ای بین این دو دیدگاه وجود دارد: دادن اولویت به ماده و صورت به‌معنای تفسیرمادی و ابزاری رویدادها در عالم هستی است، حال آنکه مفروض‌گرفتن سبب غایی به‌مثابه سببی از اسباب به‌معنای قول به آفریننده است.[۸۰] آیا می‌توان گفت ابن‌سینا مادیت ارسطویی را از سرشت غیردیالکتیکی‌اش پالوده است؟ نه ابداً. ابن‌سینا به «مادیت» ارسطویی سرشتی روحانی بخشیده که آن را به [فلسفهٔ] افلاطون برگردانده است. این نکته در شفاء به روشنی و در رسائل «مشرقی» ابن‌سینا روشن‌تر به چشم می‌خورد. آنگاه که شیخ‌الرئیس به شرح کتاب اثولوجیای منسوب به ارسطو می‌پردازد شرحی از آب درمی‌آید که دورتر از تاسوعات افلاطونی است به ارسطو، حال آنکه میمرهای اثولوجیا از آن اخذ شده است. و این نکته خطای این رأی عمده را تأیید می‌کند که می‌گوید فیلسوفان مسلمان به این سبب از ارسطو دور شدند که قربانی کتاب اثولوجیا گردیدند.

ابن‌سینا نه از ارسطو درمی‌گذرد، و نه در سطح «ارسطوگرایی» فارابی قرار می‌گیرد، بلکه در این قلمرو از هر دو عقب می‌ماند. وی در حکمت مشرقی‌اش به قبل از ارسطو استناد می‌ورزد، به «افلاطون الهی» و «فیثاغورس حکیم» و آمیغ‌های دیگری از علوم «سرّی»‌ای که فلسفهٔ دینی حرانیان به‌کار گرفته بودند. از همینجاست که فلسفه ابن‌سینا رویکردی روحانیِ ناعقلانی پیدا می‌کند که نه‌تنها از «مادیت» ارسطو بلکه حتی از «واقعیت دینی»‌ای که قرآن پایه‌گذاری کرده و متکلمان آن را با مجادلاتشان پرورده و از فلسفهٔ مشرقی ابن‌سینا عقلانی‌تر ساخته‌اند، فرسنگ‌ها دور می‌افتد. این نکته را باید روشن کنیم که در اینجا ابن‌سینا را به‌سبب «روح‌باوری» ملامت

نمی‌کنیم ــ و اصلاً ملامت در اینجا چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟ ــ بلکه قصد ما این است که آفرینش فکری وی را از دیدگاهی تاریخی، یعنی از زاویهٔ تأثیرش بر اندیشهٔ عربی طی سده‌های بعدی ارزیابی کنیم.

شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا، از دیدگاه ثنویتی که در آرا و رخدادهای زندگی و تألیفاتش هویداست، همچون الگویی یگانه از فیلسوفی رخ می‌نماید که دارای کمترین حد از آگاهی ایدئولوژیک است. او نه عمیقاً اهل روح‌باوری است و نه در سلوکش اهل تصوف، با اینحال وی با تکیه بر فلسفه و علم خود، درپی ایجاد نوعی روح‌باوری است با صبغه‌ای از «مشروعیت عقلانی»، چیزی که تمدن اسلامی نیاز به آن داشت. نگاهی جستجوگرانه به ساختار کتاب الاشارات والتنبیهات که به اجماع اهل تحقیق پخته‌ترین نوشته یعنی والاترین تعبیر از فلسفهٔ مشرقی ابن‌سیناست، بسنده است برای اینکه بیّنه‌ای به دست خواننده بدهد مبنی بر اینکه این «فلسفه»ای که خود ابن‌سینا آن را «زُبدةالحق» دانسته، «حقیقتی است که هیچ ابهامی در آن راه ندارد».

پیش از این اشاره شد که نصیرالدین طوسی، شارح الاشارات والتنبیهات طی ملاحظه‌ای یادآور شده که شیخ‌الرئیس «در اینجا ترتیب مسائل را رعایت نکرده و برحسب اقتضای سیاقی که اختیار کرده علمی را به علم دیگر آمیخته است (علم طبیعی و علم الهی). این «سیاق» که همان ساختار کتاب است به شکلی است که در آن سه قسم اول یعنی منطق، طبیعیات و الهیات، قسم چهارم و آخرین قسم کتاب را پایه‌گذاری می‌کنند که موضوعش «تصوف» است. مقصود ابن‌سینا از این کار این است که به‌وسیلهٔ «معقول»، «نامعقول» را توضیح دهد. این نکته را نه از باب ظلم به او، بلکه با استفاده از کلام خود او می‌گوییم.

از خود او بشنویم که در همان کتاب می‌گوید: «شاید اخباری دربارهٔ عارفان بشنوید که مربوط به دگرگونی عادت باشد و شما به تکذیب آن مبادرت نمایید. مثلاً بگویند که عارفی طلب باران برای مردم نماید و باران ببارد، یا طلب شفای کسی را نماید و او شفا یابد، یا بر مردم نفرین کند و خسوف و زلزله و یا نوعی هلاکت برای مردم پیش آید. یا دعا کند و بیماری وبا و بیماری و مرگ حیوانات و سیل و طوفان بازگردد، یا درنده رامشان شود و پرنده از آنان فرار نکند، یا امثال این کارها که محال و ممتنع قطعی نیستند. پس توقف کنید و عجله نکنید، زیرا این کارها علل و اسبابی در اسرار طبیعت دارند و شاید من بعضی از آنها را بازگو کنم.» اما چنین اسباب «طبیعی» که شیخ‌الرئیس به کمک آنها به تفسیر این انواع «نامعقولی» که ذکر کرد می‌پردازد، چنین‌اند: «پدیده‌های غیرعادی در جهان طبیعت از سه منشأ سرچشمه می‌گیرند:

نخست: هیأت نفسانی مذکور (یعنی تفسیر نفوس بشری در برخی از آنها و نیز در طبیعت)، دوم: خواص اجسام عنصری مثل آنکه مغناطیس آهن را با قوهٔ خاص خود جذب می‌کند (اسباب «طبیعی»)، سوم: قوای آسمانی که بین آنها و بین ترکیب‌های اجسام زمینی با هیأت‌ها و اوضاع ویژه، یا میان آنها و میان قوای نفوس زمینی با احوال فعلی یا انفعالی، مناسبتی هست که حدوث آثار عجیب را درپی خود دارد (= تأثیر اجرام سماوی ــ چنان‌که قبلاً بیان کردیم ــ

به‌عنوان خدایان)، و سحر ــ ابن‌سینا گوید ــ از قبیل قسم اول، بلکه معجزات و کرامات و نیرنجات از قبیل قسم دوم، و طلسمات از قبیل قسم سوم‌اند».

ابن‌سینا پس از این مطلب یک «نصیحت» و «وصیت» می‌آورد که پایان‌بخشِ اشارات و تنبیهات است.

اول نصیحت: دوری کن از این که ذکاوت و کیاست و تبرّی تو از عامهٔ مردم این باشد که اعتراض کنی و هرچیز را انکار کنی. این سبکی و ناتوانی است. بدان که در طبیعت پدیده‌های شگفت‌انگیزی وجود دارد و از ارتباط میان قوای عالی فعال و قوای سافل منفعل عجایبی پدید می‌آید...

وصیّت دوم: ای برادر من در این اشارات، حقیقت ناب را برای تو آماده ساختم و لقمه‌های لذیذ حکمت را با سخن دلپذیر، غذای جانت کردم. پس آن را از جاهلان و آدمیان پست و کم‌هوش و کم‌استعداد و کم‌جرأت که میل آنها به افکار عامه باشد یا از فیلسوفان بی‌دین که مگسان ناتوان این میدانند، پاس دار...».

«نصیحت» و «وصیت، همدیگر را کامل می‌کنند: متهم در هر دو مورد یکی است. یعنی منطق بلکه عقل. می‌بینیم تا کجا علم و فلسفه به خدمت ازبین بردن علم و فلسفه درآمده است. روند «ویران‌سازی درونی» که عقل ابن‌سینا پیش‌گرفته تنها نتیجهٔ غیاب آگاهی فلسفی و آگاهی علمی در نزد او نیست، بلکه همچنین ــ و بسا این یکی سبب مورد قبلی هم باشد ــ نتیجهٔ غیاب آگاهی ایدئولوژیک است.



این وجه دیگری از فلسفهٔ ابن‌سیناست... وجهی که حقیقت آن را، دست کم در صفحات تاریخ فکری‌مان نمایان می‌سازد. آیا هر نوع فلسفه‌ای به‌جز تأثیرات و ردپاهایی که در تاریخ فکری‌ای که بدان منسوب است از خود برجا می‌گذارد حقیقت دیگری هم دارد؟ بی‌گمان ابن‌سینا، اراده‌کرده باشد یا نه، بزرگترین پایه‌گذار اندیشهٔ غیب‌مدارِ ظلمانیِ خرافی در اسلام است. اوست که از اخترشناسی و جادوگری و عزائم و طلسمات و دیگر مظاهر «نامعقول»، «علومی» ساخت که در منظومهٔ «علمی» فلسفی‌ای که وی به دروغ بهٔ آن رنگ ارسطویی بخشیده بود جایگاه «طبیعی» پیدا می‌کرد. جنبهٔ خطرناک‌تر و تأثیرگذار این نوع جهت‌بخشی تاریک‌اندیشانه به تفکر عربی اسلامی، در طی سده‌های میانه، این است که ابن‌سینا علوم «نامعقول» را در تأویل آیات قرآنی‌ای که از ماوراءالطبیعه سخن می‌گوید به‌کار گرفت، تأویلی که تفکر عربی را به روح‌پرستی تاریک‌اندیشانهٔ عقب‌افتاده‌تری از «واقعیت‌گرایی ساده‌ای» کشاند که اعراب هنگام ظهور اسلام بدان اعتقاد داشتند. ابن‌سینا، با همهٔ عظمتش به‌عنوان یک پزشک و به رغم همهٔ تألیفاتش در منطق، چنان می‌نماید که واجد طرز تفکری است از نوع طرز تفکرهایی که جاحظ و هم‌مکتبان معتزلی‌اش آن را به سخره می‌گرفتند و کثیری از اشاعره از انتساب به آن تن می‌زدند. از اینجاست که می‌توانیم بگوییم ضربهٔ حقیقی‌ای که بر فلسفه و به‌دنبال آن بر عقلانیت در اسلام فرود آمد، ضربه‌ای نیست که به غزالی به‌سبب تألیف تهافت‌الفلاسفه نسبت داده می‌شود، بلکه آن ضربه‌ای

است که به دست «بزرگترین» فیلسوف اسلام شیخ‌الرئیس ابن‌سینا بر پیکر آن وارد آمد و آن از طریق تألیفات کوچک و رسائل پرشمارِ واسع‌الانتشار اوست که حامل و مبلغ فلسفه «مشرقی» اویند. کتاب شفاء او، این دایرةالمعارف فلسفی بزرگ هم انبوهه‌ای است از اوراقی که در صندوق‌هاست و اگر پیدا شود نزد افراد بسیار خاص پیدا می‌شود. علاوه بر این «عقلانیت» موجود در شفاء در خدمت پی‌افکندن جنبهٔ «مشرقیِ» حقیقیِ اندیشهٔ ابن‌سینا قرار گرفته است.

بدینگونه، آنگاه که درونمایهٔ ایدئولوژیک فلسفهٔ شیخ‌الرئیس مطرح می‌شود لازم است که دامنهٔ بحث به این جنبهٔ «مشرقیِ» آن بکشد نه به جنبهٔ «مادّی» یا «ایدئالیستی» آن. ارزیابی آفرینش فلسفی فلاسفهٔ اسلام، بلکه همهٔ فلاسفهٔ پیش از نهضت نوزایی عرب، برپایهٔ تقسیم آنها به «مای» و «ایدئالیستی»، تا اندازهٔ زیادی ارزیابی افراطی و خطاآمیزی است، زیرا آنچه برای فیلسوفان قبل از خیزش علمی جدید مهم بود پدیدآوردن دیدگاهی مادی دربارهٔ هستی با قطع ارتباط با دین و الهیات نبود، بلکه آنچه برای آنان اهمیت داشت عبارت بود از عقلانی‌کردن الهیات، پدیدآوردن معرفت دینی براساس علوم عصر خود. آری گاهی نزد این یا آن فیلسوف اندیشه یا اندیشه‌هایی می‌یابیم که به دیدگاه مادی در باب هستی نزدیک‌تر است، اما این مهم نیست که این فیلسوف به این یا آن نظر قایل شده است، بلکه مهم بافت فکری عامی است که اندیشهٔ خود را در آن طرح می‌کند و کارکردی است که بدان می‌بخشد. ابن‌سیناعملاً قایل به قِدمِ عالم بود... اما باید بپرسیم که این اندیشه را درکدام بافت و به چه غرضی قرار داده بود؟ قدم عالم درنظر وی به معنای قدم ماده نیست بلکه به معنای قدمِ فیوضات صادر از واجب‌الوجود و نتیجتاً قدمِ عقول سماوی است ـ آلهه‌ای که در تدبیر شئون عالم زمینی از الله نیابت می‌کنند. اندیشهٔ قدم عالم، بنابراین، به یک هدف یعنی تنزیه خداوند از تغیّر ذات و صفاتش به‌کار گرفته شده است، تغیّری که اگر همنوا با متکلمان قایل شویم که او (الله) به آنچه در هستی ایجاد می‌کند عنایت مستقیم دارد، یعنی عالم به جزئیات است، منطقاً خود را تحمیل می‌کند. بدینگونه این مسأله از نظر مادّی ـ بلکه جدلی ـ مطرح نیست بلکه از حیث اعتبارات منطقی‌ای مطرح شده که تمایل به پایه‌گذاری نوعی روح‌باوری و ایدئالیسم «کامل‌تر» و «شریف‌تر» آن را ایجاب می‌کرده است.

چه عوامل ذهنی و عینی ابن‌سینا را که پزشکی درخشان و مجرب و خبیر و منطق‌دانی واسع‌الاطلاع بود واداشت که چنین رویکرد «روح‌باورانه‌ای» اتخاذ کند؟ شکّی نیست که «روح‌باوری» پاره‌ای از پدیده‌های فرهنگی عمومی رایج در روزگار ابن‌سینا بوده است و نیز بحث و جدلی در این نکته نیست که بسیاری از جنبه‌های «نامعقول» در تمام ساختار عقل کهن، یونانی و عربی و اسلامی جایگاه «طبیعی» داشت...

اما تفاوت است بین اینکه انسان در درون زمینهٔ فرهنگی مشخصی زندگی کند، و یا اینکه خود را آمادهٔ پی‌ریزی عناصری معین از این زمینه کند به قصد بخشیدن این یا آن رویکرد بدان. اخوان‌الصفا بیش از ابن‌سینا در پی پی‌ریزی «روح‌باوری» و نامعقول‌گرایی بودند، اما اهدافشان، **اهداف ایدئولوژیک‌شان روشن بود. اما اهداف ابن‌سینا در این قلمرو، اگر اهدافی داشته باشد چیست؟**

این همان نقطهٔ اساسی است که می‌باید سخن خود را در این بخش پایانی این پژوهش بر آن متمرکز سازیم: پرده‌برگرفتن از درون‌مایهٔ ایدئولوژیک فلسفهٔ مشرقیِ ابن‌سینا به تنهایی می‌تواند این فلسفه را قابل فهم سازد... اینک باید به استنطاق شِهادات موجود ادامه دهیم تا فلسفهٔ ابن‌سینا را وادار کنیم که در باب آنچه قصد پنهان‌کردنش را دارد سخن بگوید... نخست از شهادت نافرمانترین و پرجرأت‌ترین شاگردان ابن‌سینا شروع می‌کنیم: «شهاب‌الدین سهروردی».

* * *

شهاب‌الدین سهروردی (۵۴۵ هـ ـ ۵۸۶ هـ) ابن‌سینا را در حد و اندازه‌ای نمی‌داند که افتخار بیان تعبیر «فلسفهٔ مشرقی» را از زبان وی به رسمیت بشناسد. از نظر او شیخ‌الرئیس زندانی چارچوب سنتی فلسفه مشایی است و «نوشته‌هایی را که به مشرقیان نسبت می‌دهد عیناً از جمله قواعد مشائیان و حکمت عامه است، الّا اینکه بسا در مواردی عبارات را تغییر می‌دهد یا در برخی فروع چنان تصرف می‌کند که با دیگر کتاب‌هایش چندان تفاوتی ندارد و به کمک آن اصول مشرقی پابرجا شده در عهد علمای خسروانی (حکیمان قدیم ایرانی) متقرر نمی‌گردد، زیرا آن شأنی عظیم دارد و حکمت خالص است».[۸۱]

«حکمت مشرقی» از نظر سهروردی باید «اشراقی» باشد، یعنی حدسیِ «حضوری»، نه استدلالیِ «بحثی». این حکمت «حکمتی کهن است که همواره پیشوایان هندی و ایرانی و بابلی و مصری و قدمای یونان تا افلاطون بر محور آن حرکت می‌کردند و حکمت خویش را از آن استخراج می‌کردند که همان خمیرمایهٔ ازلی است» که به گفتهٔ سهروردی، به حلاج و بایزید بسطامی و ابوسهل شوشتری و از آنان به خود او منتقل شده است. شهاب‌الدین این طریق را چنین مختصر می‌کند «امام اهل حکمت رئیس ما افلاطون» و نیز: «اشراقیان رئیس‌شان افلاطون و رئیس مشائیان ارسطو است».

اما اینکه افلاطون یکی از منابع اصلی حکمت اشراقی سهروردی و حکمت مشرقی ابن‌سینا بوده است که سهروردی هم بدان اعتراف دارد و برای ما روشن شده است که فلسفهٔ ابن‌سینا هم چنین است و یا اینکه «حکمت‌الاشراق» به‌لحاظ روش و منبع با «فلسفهٔ مشرقیِ» ابن‌سینا اختلاف گوهری دارد و این نکته‌ای است که ما با شهاب‌الدین سهروردی در آن اتفاق نظر نداریم. «حکمة‌الاشراق» براساس تقریر سهروردی در کتابی با همین عنوان، عبارت از بنایی فلسفی است که در ساختار عمومی‌اش با منظومهٔ اندیشگی فارابی ـ ابن‌سینا فرق چندانی ندارد: پیکره و بنیاد این بنا مابعدالطبیعهٔ مبتنی بر فیض است و هدف از آن چنان‌که توضیح دادیم «سعادت» است به‌معنایی که ابن‌سینا بدان بخشیده است. اختلاف بین فارابی ـ ابن‌سینا و سهروردی در باب منظومهٔ اندیشگی مبتنی بر فیض منحصر به اصلاحاتی است که شیخ اشراق آنها را به نام‌های نورانی مبدل کرده است. چنان که سهروردی به‌جای «واجب‌الوجوبِ» سینایی، «نورالانوار» می‌گذارد و به‌جای «عقول سماویِ» دهگانه، «الانوارالقاهره»، «دعایم ماتحت فلک‌القمر» هم «عالم‌الظلمه» یا عالم‌البرازخ» شده است و بدینگونه «اصل مشرقی‌ای» که سهروردی مدعی است **به‌تنهایی بدان راه یافته، و نه ابن‌سینا، چیزی به‌جز دو مصطلح ایرانی مشهورِ نور و ظلمت نیست.**

اما این «اصل مشرقی» که سهروردی بدان اشاره کرده اهمیت ویژه دارد، نه از حیث معرفت‌شناختی، بلکه از جنبهٔ ایدئولوژی قومی‌ای که سهروردی و دیگر «اشراقیان» را وادار به حرکت می‌کرد، چیزی که بی‌گمان، به‌شکلی از اشکال، در ورای پروژهٔ فلسفی شرقی ابن‌سینا قرار داشت. شیخ اشراق «مستقیماً به روش خود به زردشت، پیامبر ایرانیان رجوع می‌کند» و می‌گوید: «در میان ایرانیان گروهی هست که به حق راهنمایی می‌کند»، می‌گوید: «حکیمانِ فضیلت‌مداری که شباهتی به زردشتیان ندارند و ما حکمت نورانی شریف آنان را که ذوق افلاطون و فیلسوفان قبل از او بدان گواهی می‌دهد در کتابی به نام حکمت‌الاشراق جمع کرده‌ایم که بی‌نظیر است». این عامل نژادی در نزد جانشینان سهروردی تقویت گردید، کسانی که تاکنون پرچم اشراق را در میان ایرانیان بر دوش کشیده‌اند. شاگرد و شارح کتاب‌هایش، شمس‌الدین شهرزوری می‌گوید: «گویند منطق و حکمت که ارسطو تألیف و تهذیب کرد اصلش از خزائن ایرانیان مأخوذ است، آنگاه که اسکندر بر دارایی‌ها و سرزمین‌های آنان غلبه یافت، و ارسطو جز به مدد کتاب‌های ایشان براین مطالب دست نیافت. کسی که پاره‌ای از این امور شریف و حکمت صحیح را درک کرده باشد هیچ شکی و ابهامی برایش در مقدار ارزش حکمت ایرانیان باقی نمی‌ماند».[۸۲]

آنچه شهرزوری می‌گوید صِرفِ ادعاست، اما ادعایی است که نسبت به موضوع مورد بحث ما اهمیت دارد، زیرا مستقیماً ما را به سخن مشابهی از ابن‌سینا احاله می‌دهد که پیشتر و در صدر مقاله فقراتی از آن را آوردیم. قبلاً از ابن‌سینا شنیدیم که می‌گوید «... بعید نیست که از سوی غیریونانیان نیز علوم به‌دست ما رسیده باشد...» و نیز «بعید نیست که مشرقیان آن را یعنی ـ منطق را ـ به‌نام دیگری بنامند» (همان، ج، ص ۲). حکمت اشراق سهروردی از حیث معرفتی چیزی فراتر از حکمت مشرقی نیست، چیزی نیست جز نسخه‌ای از آن، اما با مصطلحات «نورانی»، لیکن با این همه و بلکه به همین سبب آن را به صورت ایدئولوژیک توضیح می‌دهد. «فلسفه مشرقیِ» سینایی، در آنِ واحد تعبیر و تفسیری است هم از آگاهیِ نژادیِ مغلوب‌شده و هم آگاهی ایدئولوژیک وارونه.

این مدعا را باید توضیح دهیم.

رقابت، و بلکه کشمکشی که در عصر ابن‌سینا بین مکتب خراسان و مکتب عراق شدت گرفته بود، و در صفحات قبل به برخی از مظاهر آن اشاره کردیم چیزی نبود جز حلقه‌ای از زنجیرهٔ کشاکش تاریخی ایرانیان با همسایگان «غربی‌شان»: اولاً رومیان و سپس عرب‌ها. ما به جنبه‌های مختلف کشمکش خونین و درازآهنگِ میان ایرانیان و رومیان، جز رسوبات فرهنگی آن در این مقطع زمانی، خاصه در دورهٔ ابن‌سینا کاری نداریم، که اندکی بعد آثار آن را نشان خواهیم داد و برخی از جلوه‌های کشاکش بین ایرانیان و عرب‌ها را یاد خواهیم کرد.

همه می‌دانیم که عرب‌ها، پرچمداران دعوت اسلامی، ایرانیان را از حیث نظامی مغلوب کردند، اما نتوانستند آنها را از حیث فرهنگی و تمدنی شکست دهند. تعصبات قومی ــ حتی بعد از آنکه مسلمان شدند و «حَسُنَ اسلامهم» ــ در میانشان زنده ماند و از خلال همهٔ کشمکش‌ها و شورش‌هایی که در شرق جهان اسلام رخ داد، از درگیری بین علی و معاویه تا شورش ابومسلم

خراسانی، بنیانگذار عملی دولت عباسیان، تا قیام زنگیان و قیام‌های قرمطیان، تا غارت بغداد به دست امیران آل بویه خود را نمایان ساخت. این در زمینهٔ اجتماعی و سیاسی، اما در قلمرو فرهنگی و ایدئولوژیک این نزاع و کشمکش در مظاهر بسیاری چون «حرکت شعوبیه»، در علم کلام، و در مناظرات علمی و فرهنگی متبلور شد.

در رویهٔ فرهنگی است که در آگاهی قومی ایرانیان حال به گذشته پیوند می‌خورد. ایرانیان در درون جامعهٔ اسلامی‌ای که به رنگ آن درآمده بودند، خود را با دشمن پیشینِ خود: رومیان در رقابت فرهنگی علمی و فلسفی می‌دیدند، کسانی که ابن‌سینا چنین وصفشان کرده «البُله النصاری من مدینةالسلام». مشقتی که فیلسوف نیشابوری، ابوالحسن عامری، در بغداد بدان دچار شد مجالس ابوسلیمان منطقی که طی آن همواره «مغربیان» بر «مشرقیان» غلبه می‌یافتند و پیش از آن مناظرهٔ ابوسعید سیرافی فارسی، عالمِ نحویِ معروف با ابوبشر متی‌بن یونس، فیلسوف منطق‌دان (بنیانگذار مکتب منطق بغداد ـ که اصلاً رومی است) مناظرهٔ مشهوری که در سال ۳۲۰ هـ انجام شد «چیزی که در محافل ادبی و علمی بغداد به‌عنوان غلبهٔ نحو بر منطق، و نحویان و متکلمان بر اصحاب منطق وفلسفه تلقی گردید» و باید بگوییم: غلبهٔ ایرانیانِ «مشرقی» بر مسیحیان «مغربی»... همهٔ این موارد پیش روی ما چارچوبِ تاریخی قومی و ایدئولوژیک را ترسیم می‌کند که باید در درون آن معنای «فلسفهٔ مشرقی» در اصطلاح ابن‌سینا را فهم کنیم. که همان چارچوبی است که سهروردی و پس از او شهرزوری آن را با سیمای حقیقی‌اش مشخص کرده‌اند. بدینگونه «فلسفهٔ مشرقی» سینایی، یکی از تجلیّاتِ آگاهی قومی ایرانیان مغلوب است که همچنان به حیات خود ادامه داده و پیوسته و با تکبّر تمام بازگشت خود را انتظار می‌کشد. ابن‌سینا، آنگاه که ناگزیری خود را از مراعات «جانب شُرکای صناعت» در طی تألیفات فلسفی تعلیمی خود اعلام می‌کند در واقع دارد جنبهٔ مغلوبیت این آگاهی را بیان می‌کند، زیرا «شرکا» عملاً اصحاب حقیقی «صناعت» بودند. وقتی هم که در تحقیر «مشائیانِ» عصر خود و رسواکردن آنان به خود تردیدی راه نمی‌دهد درواقع دارد جنبهٔ «بازگشت» و تکبر و بزرگ‌بینیِ موجود در این آگاهی را تفسیر می‌کند. ابن‌سینا «مغربیان» (= یونانیان و شاگردان آنان) را به تعصب و تقلید وصف می‌کند، اما درعین حال در ثبتِ اعتراف صریح خود «به تقدم فاضل‌ترین سلفِ آنان» ارسطو، معلم اول و به برتری فارابی، معلم ثانی به خود تردیدی راه نمی‌دهد. راستی چگونه می‌تواند به ارسطو و فارابی بی‌مهری کند درحالی که به آندو بسیار وامدار است؟

ابن‌سینا درپی آن است که از شرح، شرح کتاب‌های ارسطو، بزرگ مغربیان پا فراتر بگذارد و فلسفه‌ای مشرقی با ویژگی قومی، ایرانی بیافریند. اما وی که با انگیزهٔ آگاهی قومی و نژادی به تحرک درآمده و پیوسته از شکست در همهٔ قلمروها در رنج بود، قادر نبود «معنای» مشرقی آن را جز از طریق نقد تعصبِ «مشائیان» و دعوت به رهایی از هیمنهٔ آنان روشن کند. شاگردش شهاب‌الدین سهروردی هم که عملاً رهایی یافته بود، نه فقط از «تقلید مشائیان» بلکه همچنین از فشار آنان به‌عنوان «شرکای صناعت» ـ زیرا «صناعت» (= فلسفه) در عصر وی طبعاً در مشرق در تاریکی فرو رفته بود ـ درپی او آمد تا به صراحت و شجاعت «احیای حکمت نورانی» ایرانی را

اعلام کند، بدینگونه مسأله رنگ قومی و نژادی صریح پیدا می‌کند و فلسفهٔ مشرقی سینایی و حکت اشراق سهروردی مفسرِ بیداری قومی‌ای می‌گردد که با ابن‌سینا شروع به تحقق خود می‌کند، نه فقط از طریق پروژهٔ «فلسفهٔ مشرقی» بلکه همچنین از خلال پدیدآوردن آثار فلسفی و علمی به زبان فارسی، حرکتی که ابن‌سینا قواعد آن را پایه‌گذاری کرد.

به این ترتیب، در اینجا، انگیزه‌های قومی ـ ایدئولوژیک در کار است که ابن‌سینا را به پدیدآوردنِ فلسفهٔ مشرقی وامی‌دارد، و از همان آغاز آن را به پروژه‌ای ایدئولوژیک مبدل می‌سازد. اینک باید پرسید، چرا ابن‌سینا به پروژهٔ ایدئولوژیک خود، رویکرد روح‌باورانهٔ ناعقلانی بخشید؟

این همان پرسشی است که پیشتر طرح کردیم و چند صفحهٔ اندک گذشته، به ما نه قدرت پاسخ، بلکه قدرت طرح دوبارهٔ این پرسش را بخشید، امابا وضوح بیشتر، به‌طوری که در لابه‌لای آن به نیمی از پاسخ بلکه لااقل (شاخص‌های) آن برسیم. به این سبب که مادام که مسأله مربوط باشد به پروژه‌ای ایدئولوژیک، هویت این پروژه به ناگزیر باید از خلال این کشمکش ایدئولوژیک که آن را به‌وجود آورده و یا بدان نیازمند است مشخص گردد. و اگر به خاطر بیاوریم که دشمنان ابن‌سینا، یعنی دشمنانِ «مشرقیان»، مکتب منطقیِ ارسطوگونه‌ای به‌وجود آورده بودند، درخواهیم یافت که چرا شیخ‌الرئیس پروژهٔ خود را با نقد عنیف تعصب «مشائیان» آغاز کرد و درنتیجه درک خواهیم کرد که چگونه شیخ‌الرئیس در فلسفهٔ دینی حرّانیان، که مایهٔ رواج علوم «سرّی» و روحانیِ افلاطونی ـ فیثاغورسی بود، مادهٔ پربرکتی یافت برای انگیزه‌های خود درجهت ایجاد یک فلسفهٔ مشرقی با رویکرد روحانی.

پیش از این انگیزه‌هایی که شیخ‌الرئیس را برآن داشت تا فلسفه‌ای مشرقی را مژده دهد توضیح دادیم و همچنین مهمترین عواملی را توضیح دادیم که باعث شد این فلسفه سمت وسویی روحانی پیدا کند... اینک لازم است درونمایهٔ روحانی ـ ناعقلانی این فلسفه را روشن کنیم...

اینجا در عمل، دربرابر فرایند بازآفرینی ایدئولوژیک قرار خواهیم گرفت که نقش تاریخی خود را ایفا کرده است و چیزی جز چارچوب معرفتی عقب‌افتاده‌ای برای آن باقی‌نمانده است. ما برابر فرایندی نمونه‌وار ازجمله فرایندهای وارونه‌سازی ایدئولوژیک قرار گرفته‌ایم که در پس آن بسیاری از فلسفه‌های «بزرگ» پنهان شده‌اند.

اینجاست که فلسفهٔ مشرقی سینایی حقیقت خود را بر ما عیان خواهد ساخت، دربرابر ما ــ در سطح فکرِ محض ــ همچون استمرارِ ایدئولوژی پیشینی خود را نمایان خواهد ساخت که تمام نیروی «انقلابی» خود را ازدست داده است و به چارچوبی بدل شده که محتوای معرفتی عقب‌افتاده‌ای را دربر دارد و پس از نابودی درونمایهٔ ایدئولوژیکیش، دیگر قادر نیست هیچ راه حلّی برای مشکلی عرضه کند بجز فرارکردن از مشکلات، عالم واقعیتِ زندهٔ متلاطمِ مضطرب.

منظورمان ایدئولوژی اسماعیلیه است براساس آنچه در رسائل اخوان‌الصفا منعکس شده است که اینک به تحلیل آن خواهیم پرداخت.

* * *

براساس آنچه از تألیفات ابن‌سینا می‌دانیم، وی هیچ یادی در آنها از اخوان‌الصفا نکرده است، نه به تمجید و نه به نقد، معذلک می‌توانیم تأکید کنیم که تأثیر آنان بر وی به قدری روشن است که جای شکی باقی نمی‌ماند که رسائل اخوان‌الصفا عملاً یکی از منابع اصلی‌ای بوده است که وی در آفرینش فلسفی خود به آنها اتکا کرده است.

آثار رسائل اخوان‌الصفا در زبان و مصطلحات، بلکه حتی در عناوینی که ابن‌سینا برای کتابهایش انتخاب کرده نمایان است، کلماتی چون «نجات»، «اشارات» و «شفا»ی نفس، کلماتی هستند که در رسائل اخوان‌الصفا تکرار می‌شوند، همان کتاب‌هایی که آرای مشرقی وی در آنها تکرار شده است. شیوهٔ بیانِ رمزی ابن‌سینا هم در رسائل نظیر دارد، آنجا که حکایاتی می‌خوانیم که در آنها به نفس و عقل و قوهٔ غضبیه و قوهٔ شهویه و عقل فعال نظیر آنچه در آثار ابن‌سینا می‌بینیم اسم‌های رمزی داده شده است.

تشابه آثار ابن‌سینا با رسائل اخوان‌الصفا به همین اندازه خلاصه نمی‌شود، بلکه شیوهٔ ابن‌سینا در «ایجاد هماهنگی» بین جزئیات دین و جزئیات فلسفه همان شیوهٔ اخوان‌الصفاست، شیوه‌ای که مبتنی است بر ایجاد تشابه، بلکه تطابق، میان گزاره‌های فلسفی و آیات قرآنی‌ای که در بیشتر اوقات جامهٔ فلسفی می‌پوشند. در این آثار گاهی یک آیهٔ قرآنی به‌عنوان شاهد بر صحت یک گزارهٔ فلسفیِ موردِ دفاع آورده می‌شود و به عکس نیز، بسیاری اوقات یک گزارهٔ فلسفی به‌عنوان برهانی بر «عمق» مدلول یک آیه که مورد تفسیر «باطنیِ» آشکار قرار گرفته آورده می‌شود. ابن‌سینا در کنار گرایش به روش اخوان‌الصفا در «ایجاد هماهنگی» بین دین و فلسفه، در ترجمهٔ مصطلحات قرآنی به معادل‌هایی مطابق با مصطلحاتِ فلسفی مبتنی بر فیض اخوان‌الصفا نیز به آنان تمایل داشت. چندان که کلماتی چون: عرش و کرسی و روح‌القدس و ملائکه و «نفس مطمئنه» و... همگی در نزد اخوان معنای فلسفی می‌یابند، همین شیوه را در نزد ابن‌سینا و فارابی، در مصطلحات فلسفهٔ مبتنی بر فیض حرّانی می‌بینیم.

اگر به آراء اخوان‌الصفا در باب نفس بشری و نفوس سماوی بپردازیم، تطابق تامّی بین آرای آنان با آرای ابن‌سینا ملاحظه می‌کنیم: در دیدگاه آنان نفس، جوهری روحانی است که رابطهٔ آن با بدن مانند رابطهٔ صورت است با ماده در نزد ارسطو بلکه مثل رابطهٔ ناخداست با کشتی یا پادشاه با مدینه. این درصورتی است که نفس را از آن حیث درنظر بگیریم که محرک بدنی است که مسخّر آن شده است. اما اگر آن را از آن حیث درنظر بگیریم که اشرف از بدن است، یعنی از آن حیث که موجودی روحانی است از جنس نفوس فلکی، در این‌صورت بدن دیگر مثل کشتی یا مملکت نخواهد بود بلکه مانند زندان خواهد بود. از همینجاست که وظیفهٔ آدمی در زندگی عبارت است از رهاساختن نفس خود از زندان و آسان‌کردن الحاق آن به عالم روحانی، تا آنجا که «مالاعینٌ رَأَتْ ولا اُذُنٌ سَمِعَتْ» و به‌همراه همجنسان خود از نفوس سماوی و عقول الهی، از سعادت ابدی برخوردار گردد، بدینگونه «علم‌النفس» سینایی منبع «عربی» مستقیم خود را در رسائل اخوان‌الصفا می‌یابد لیکن با این تفاوت که اخوان ــ که به آنچه انجام می‌دادند آگاهی کامل داشتند ــ این «علم‌النفسِ» افلاطونی‌گرا را ــ در ایدئولوژی سیاسی خود به‌کار گرفتند و از آن

عنصری «مخدّر» ساختند ـ چنان‌که اندکی بعد آن را توضیح خواهیم داد ـ درحالی که ابن‌سینا همین «علم» را با کارکرد تخدیری‌اش، گرفت و آن را به عنصری اساسی در فلسفهٔ مشرقی خود که برای آن هیچ کارکرد ایدئولوژیکی تعیین نکرده بود مبدل ساخت، بلکه آن را رها کرد تا خود را چونان «علم» و یا «معرفتی» برای ایدئولوژی عصر انحطاط عرضه کند.

اخوان‌الصفا از «نفس» محوری اساسی برای منظومهٔ فلسفی خود ساختند، دقیقاً نظیر کاری که ابن‌سینا پس از آنها انجام داد. حال که این مطلب را در قیاس ابن‌سینا با فارابی از طریق مقایسه منظومهٔ فلسفی آن دو انجام دادیم، اینجا نیاز به مقایسهٔ اخوان‌الصفا و ابن‌سینا نداریم بلکه این‌قدر کفایت می‌کند که فهرست تحلیلی‌ای که آنان برای رسائلشان نوشته‌اند مطالعه کنیم. آنان با صراحت تمام توضیح داده‌اند که همهٔ علوم و معارفی که در رسائل خود عرضه می‌کنند، به هر صورت، در خدمت نظریهٔ نفسِ آنها قرار دارد. مثلاً «غـرض» از نـخستین رسـاله از رسـاله‌های ریاضی آنان که موضوعش عدد است، عبارت است از «ورزیده‌کردن نفوس متعلمان برای فلسفه» و «غرض» از رسالهٔ دوم که موضوعش هندسه است، عبارت است از «هدایت‌شـدن نـفوس از محسوسات به معقولات و از جسمانیات به روحانیات... و کیفیت رؤیت بسـائط... هـمچون جوهرهای روحانی محض و ذات‌های مفرد علوی». و اما رسالهٔ سوم که در نجوم است «غرض از آن تشویق نفوس پالایش شده است به صعود به عالم افلاک و طبقات آسمان‌ها». رسالهٔ جغرافیا هم «غرض از آن آگاهی‌دادن به علت ورود نفس به این عالم و کیفیت اتحاد و علت ارتباط آن با غیر آن و به‌کارگرفتن حواس و استنباط قـیاس بـه تـوسط آن و آگـاهی‌دادن بـر خـلاص آن و برانگیختن به نظرورزی و تفکر... تا حق بر نظرورز روشن شود... و بدان تمسک جوید... و آمادهٔ سفر و توشه‌اندوزی برای دار آخرت گردد...». اینها اهداف و اغراض اخوان‌الصفا از رسائل ریاضی و طبیعی‌شان است با اینحال آیا لازم است به «غرض» آنها از رسائلی اشاره کنیم که مربوط است به «نفسانیات و عقلیات» و «العلوم‌الناموسیة والشرعیة».[۸۳]

چرا اخوان‌الصفا به رسائلشان چنین سمت وسویی بخشیدند؟ چرامنظومهٔ فلسفی دینی خود راکه به‌منظور اهداف تعلیمی‌ای که داشتند آنها را به‌طور مجزّا و تفکیک‌شده عرضه کردند از آغاز تا پایان، آن را به‌صورت منظومه‌ای یکسره در خدمت تأکید بر روحـانیت نـفس و اصـرار بـر ضرورت رهایی آن از زندان و تسهیل وصول آن به عالم سعادت ابدی مبدل کردند؟

طـرح پـرسش در ایـن بـاب بـه‌معنای بـحث از درونـمایهٔ ایـدئولوژیک مستقیم رسائل اخوان‌الصفاست، درونمایه‌ای که در طی آن و به‌واسطهٔ آن معین می‌شود یا می‌تواند مشـخص گردد، درونمایهٔ ایدئولوژیک فلسفهٔ مشرقی ابن‌سینا.

اینکه رسائل اخوان‌الصفا، به‌صورت مستقیم، و در آنِ واحـد در خـدمت دعـوت دیـنی و اغـراض سیاسی و وسـائل سـازماندهی حـرکت سـرّی انـقلابی ای کـار مـی‌کرد کـه هـدفش سرنگون‌کردنِ دولت عباسی و برپاکردن دولت «حق و عدل»، دولت شیعی اسماعیلی به‌جای آن بود، نکته‌ای است که در آن شکی وجود ندارد، زیرا خود رسائل مؤید آن است، کمااینکه در این نیز شکی نیست که تاریخ کتابت این رسائل به نیمهٔ قرن سوم هجری برمی‌گردد، نه چنانکه تا

همین اواخر پنداشته می‌شد به ربع آخر قرن چهارم، و یا اینکه برخی از امامان اسماعیلی خود دست به تألیف این رسائل زده‌اند و یا اینکه تألیف این رسائل کار پاره‌ای از داعیان و «ایدئولوژیست‌های» آنان بوده است، و این چیزی است که فعلاً اسناد به ما اجازهٔ جزم و یقین به آن را نمی‌دهند، لیکن مهم این است که مؤلفان و نویسندگان اسماعیلی قدیم و جدید، به رسائل اخوان‌الصفا تمایل داشتند و آنها را مربوط به حرکت خود می‌دانستند.[۸۴]

آنچه برای ما مهم است عبارت است از سمت و سویی که اخوان‌الصفا به رسائل خود بخشیدند، یعنی قراردادن «نفس» به‌عنوان موضوع و محور رسائل، این کار هدفی ایدئولوژیک داشت که اخوان در جای‌جای رسائل به آن تصریح کرده‌اند. هدف آنها عبارت بود از تصاحب نفوس مردم، خاصه جوانان، به‌منظور تصاحب اجسام آنها، و درنتیجه کوشش درجهت ساقط کردن «دولتِ شر»، دولت عباسیان و برپاکردن «دولت خیر»، دولت امامان اسماعیلی.

آنان برطبق اصول دعوت اسماعیلیه تصریح می‌کردند که زمان «از وجود امامی که حجّت خدا بر خلق اوست» خالی نیست، و در حیات امامان دو دور وجود دارد: دور کشف و دور ستر، «در دور کشف آنان مالک اجسام و ارواح‌اند و در دور ستر فرمانشان بر نفوس و عقول جاری است» نه اجسادی که در این هنگام خود مملوک اصحاب مملکت زمینی و خلافت جسمانی‌اند، کسانی که «افعالشان در اجسام نمودار است نه نفوس، ــ زیرا ایشان ــ مالکیت روحانی ندارند و مؤید به تأیید آسمانی نیستند».[۸۵]

از آنجا که دوره‌ای که اخوان‌الصفا در آن رسائل خود را نوشتند «دور ستر» بود، هدف خود را رسیدن به «دور کشف» قرار دادند، یعنی استیلا بر حکومت و استوارکردن مدینهٔ فاضلهٔ روحانی، می‌گویند: «ای برادر پس از توافقمان بر شرایطی که از سوی نخبهٔ برادران عرضه شد سزاوار است ما هم همکاری کنیم و نیروی پیکرهایمان را جمع و آن را به نیرویی واحد بدل کنیم، و به گونه‌ای واحد نفوسمان را تدبیر نماییم و مدینهٔ فاضلهٔ روحانی‌ای بسازیم، مدینه‌ای در مملکت صاحب ناموس اکبر که مالک نفوس و اجسام است، زیرا آن کس که مالک نفوس باشد مالک اجساد است و آن کس که مالک نفوس باشد مالک اجساد است». سپس مطلبی آمده که از آن برمی‌آید که منظور از مدینه، مدینهٔ «روحانی» است نه مدینهٔ سیاسی، سپس تأکید می‌کنند: که «آن کس که عزم جزم کند که به این مدینه وارد شود بر او لازم است علم‌النفس و معرفت گوهر آن را حاصل کند، چنین کسی اولی است که مدینهٔ ما را بگشاید» و اضافه می‌کنند «آنچه برادران ما ایّدهم‌الله، از این علم بدان نیازمندند در این پنجاه و یک رساله بیان کرده‌ایم».[۸۶]

هدف اخوان‌الصفا از استوارکردن پنجاه و یک رسالهٔ خود بر «علم‌النفس» کاملاً روشن است: ایجاد ایدئولوژی و مخصوصاً آمادگی روحی بخشیدن به پیروانشان برای قربانی‌کردن زندگی خود در راه اهداف حرکت. «روح‌باوری» که در رسائل اخوان‌الصفا بیان شده و آن را از فلسفهٔ دینی حرّانی اخذ کرده بودند، وسیله بود نه هدف. و آنان از آن عنصر «تخدیرکننده‌ای» ساختند برای آنکه پیروانشان را به افراد منقاد کر و کوری مبدل کنند که انقیاد خودرا تا هر وقت طول بکشد و در هر شرایطی حفظ نمایند.

در «دور ستر» هدف عبارت است از ساختن «مدینهٔ فاضلهٔ روحانی» تا آنجا که نفوس در «سعادت ابدی» زندگی کنند...

اما در «دور کشف» هدف به‌کلی چیز دیگری است... ساختن مدینهٔ سیاسی، یعنی حکومت اسماعیلیه. در این دوره وسیله انقلاب است و قربانی‌کردن همه چیز ازجمله خودِ همین روح‌باوری. یعنی نوعی بهره‌برداری ایدئولوژیک از علم، فلسفه و دین در واضح‌ترین صورِ آن.

***

حرکت اسماعیلیه خیلی زود (حداکثر در نیمهٔ قرن سوم هجری) مایهٔ معرفتی‌ای را که نوافلاطونیان ــ در سبک و سیاق مشرقی‌اش ــ نشر کرده بودند برای بنای یک ایدئولوژی انقلابی به‌کار گرفت که هدفش واژگون کردن خلافت عباسی بود و بدینوسیله انتظارات و بلندپروازی‌های اقوامی را که به لحاظ نژادی و طبقاتی مورد ستم قرار گرفته بودند تفسیر می‌کرد. این حرکت، علم‌النفس افلاطونی را در هیئتی که مابعدالطبیعهٔ فلسفهٔ دینی حرانیان به آن شکل بخشیده بود مبدل کرد به عنصر روحانی «تخدیرکننده‌ای» در این ایدئولوژی، عنصری که آن را در نفوس پیروانشان در هنگام انقلاب و شورش صورت یک نیروی مادی می‌داد و در دوران شکست و انتظار، آن را به‌صورت «رؤیایی زیبا» حفظ می‌کرد.

ابن‌سینا که در محیطی اسماعیلی پرورده شده و فلسفه و علم را نخست از رسائل اخوان‌الصفا اخذ کرده بود، در زمانی که شکست و مغلوبیت به‌طور واقعی استمرار داشت همین مایهٔ معرفتی را با درونمایهٔ تخدیرکنندهٔ روحانی‌اش گرفت و پروژهٔ فلسفهٔ «قومی» خود را که «گذشته» آن را به تحرک وامی‌داشت و «حال» و «آینده» مانع حرکت آن می‌شد برپایهٔ آن استوار ساخت. وسیله به هدف مبدل شد و این «رؤیای زیبا» که در اصل مسکّن موقّت و صِرف یک وسیله بود، تبدیل شد به رؤیایی ابدی که عطش لجام‌گسیخته به فرار را سیراب می‌کرد و آگاهیِ قومیِ مغلوب و کشمکش با «شرکای صناعت»، و لحظهٔ تاریخی‌ای که پس‌رَوی را در همهٔ قلمروها موجب می‌شد آن را به حرکت وامی‌داشت.

فلسفهٔ مشرقی سینایی، بدینگونه، در قلمرو اندیشهٔ محض، امتدادِ ایدئولوژی انقلابی‌ای است که از محقق‌کردن خود بازمانده است و با شیخ‌الرئیس، که زمانی دست به بازآفرینی آن زد که علم و منطق پیشرفت زیادی کرده بود، تبدیل شد به فلسفه‌ای که عقل و منطق را طی قرون متوالی، در درون آگاهی عربی اسلامی کُشت.

درست است که شرایط عینی، اقتصادی، اجتماعی و سیاسی‌ای که «عصر انحطاط» با آن آشنا بود این دیدگاه سینایی را به‌وجود آورد، اما این نکته هم درست است که خود این دیدگاه در ایجاد این شرایط عینی مشارکت داشت، نه‌تنها از طریق تألیفات ابن‌سینا بلکه همچنین ازطریق شاگردانش که این دیدگاه «جادویی» را از او گرفتند و منطق و عقل را به سینهٔ دیوار کوبیدند، کسانی که از طریق دو زنجیرهٔ دراز به حیات خود ادامه دادند: یکی ازطریق سهروردی و دیگر از طریق غزالی، چندانکه تاریک‌اندیشی، فکر شیعیان و سنیان را توأماً فراگرفت... اما اندیشهٔ معتزلی که عینی بود، اینجا و آنجا به اثر و خبر تبدیل شد؟

ابن‌سینا از زمرهٔ آن فیلسوفانی بود که نمی‌دانستند چه می‌کنند. ابن‌سینا رویکرد روح‌باورانهٔ عرفانی‌ای پی‌افکند که عمیق‌ترین تأثیر را بر به قهقراکشاندن اندیشهٔ عربی ـ اسلامی و روی‌برتافتنِ آن از عقلانیتی که معتزلیان لوای آن را بر دوش داشتند گذاشت، چیزی که با فارابی به اوج خود رسیده بود، و کشاندن آن به‌سوی ناعقلانیتی تاریک‌اندیشانه و کشنده، که غزالی و **سهروردی و امثال آنان جز پراکندن و تعمیم آن در محافل و مجامع مختلف، کار دیگری نمی‌کردند.**

باید تأکید کنیم که ابن‌سینا آگاه به نتایج آنچه در چارچوب «الحکمةالمشرقیة» می‌نوشت و منتشر می‌کرد نبود، بلکه از این مهمتر اینکه خود او به صحت و صواب‌بودن کثیری از آرا و افکاری که گوهر فلسفهٔ مشرقی او را تشکیل می‌داد مطمئن نبود. درواقع سلوک عملی او کاملاً متعارض با این روح‌باوری تندروانه‌ای بود که خود درطی رسالات کوتاه و اشارات و رموز و استعاره‌ها به مردم ارائه می‌کرد. به گواهی دوست و شاگردش و به شهادت تمام کسانی که سیرهٔ وی را روایت کرده‌اند، او در «حیات دنیا» با همهٔ احساسات، حواس، امیال و عقلش زندگی **می‌کرد و گویی معتقد بود که «آخرت» در دنیا و «بهشت» در لذات توأمان جسمانی و فکری است.**

چرا چنین تناقضی، و چگونه ابن‌سینا، مرد منطق و تجربه و علم، ابعاد فلسفهٔ مشرقی خود را از نظر دور داشت؟

معتقدم جواب روشن شده است.

ابن‌سینا در کودکی «علم» و «فلسفه» را از رسائل اخوان‌الصفا و در خانه‌ای که از مراکز دعوت داعیان اسماعیلی بود فراگرفت و آثار این رسائل و مناقشات در طول زندگی‌اش باقی ماند: ابن‌سینا در کودکی ایدئولوژی روشنی را به‌جای علم و فلسفه اخذ کرد و علم و فلسفهٔ «حقیقی» را از فارابی و سپس ارسطو و شارحانش در جوانی و سنین پیری به‌دست آورد، در همان دوره‌ای که وارد رقابت سیاسی و فکری و نژادی با «بغدادیان» گردید، در این دوران علم فراگرفته در جوانی به کمک تأسیس «علم» دوران کودکی آمد و آگاهی قومی مجروح به توجیه دیدگاه فلسفی و علمی برخاست.

ابن‌سینا ملتزم به هیچ عقیده و مذهبی نبود... اسماعیلی هم نبود... اما درعین حال از رسائل اخوان‌الصفا که در کودکی آنها را «خوانده بود» پیوند «نبرید» و بدینگونه در طول حیات دارای نوعی آگاهی وارونه گردید.

آیا اینک باید ابن‌سینا، این پزشک ماهر و استاد را به سبب این آگاهی ایدئولوژیک وارونه ملامت کنیم؟ چگونه چنین کنیم؟ درحالی که ما فرزندان سدهٔ بیستم نمونه‌های بسیاری از پزشکان و دانشمندان ماهر و استادی را دیده‌ایم که بیش از ابن‌سینا و «عمیق‌تر» از او واجد ایدئولوژی وارونه هستند.

یادداشت‌ها

۱. ر.ک به مقالات راجع به فارابی و ابن‌رشد در همین مجموعه. (منظور کتاب نحْن والتراث است)

۲. منظورمان از «تأویل داخلی» یک معضل و مسأله یعنی: تأویل متفکری که با آن نسبت دارد و در درون آن به تفکر می‌پردازد و این درمقابل «تأویل خارجی» است که در آن متفکری که با معضل و مسأله‌ای حشر و نشر

دارد به تأویل معضل و مسألهٔ فکری دیگر می‌پردازد. بنابراین تأویل ابن‌سینا از معضل و مسألهٔ فارابی نوعی تأویل داخلی است، زیرا ابن‌سینا هم با همان معضل و مسأله سر و کار دارد، اما تأویل یا بازخوانی او از معضل و مسأله و نظام فکری ارسطو یا اندیشهٔ یونانی به‌طور کل، تأویلی خارجی است به این سبب که این تأویل‌گر، یعنی ابن‌سینا با آن نسبتی ندارد و در درون آن به تفکر نمی‌پردازد، بلکه در درون مسأله و نظام فکری دیگر به تفکر در باب آن دست می‌زند.

۳. مثلاً دکتر ابراهیم مدکور در کتاب **مکانة الفارابی فی المدرسة الفلسفیة الاسلامیه**، به تفسیر اندیشهٔ فارابی به توسط ابن‌سینا پرداخته، و این روشن است. اما درعین حال دکتر مدکور به‌همین اندازه اکتفا نکرده، بلکه تمام فلسفهٔ اسلامی ــ یا فلسفهٔ مشرقی و مغربی اسلامی ــ را به‌واسطهٔ فارابی و از طریق ابن‌سینا تفسیر کرده است و درنتیجه همهٔ فلاسفه مشرق و مغرب اسلامی را همچون حلقاتی از یک زنجیره فرض کرده که یکدیگر را تکرار می‌کنند (ن.ک: **فی الفلسفة الاسلامیة، منهج و تطبیق**، دارالمعارف، قاهره) و این دیدگاهی است که ما آن را قبول نداریم.

۴. مثلاً فارابی و ابن‌سینا مستقیماً به این معضل و نظام فکری نسبت می‌یابند، اما ما عرب‌های سدهٔ بیستم که از طریق فارابی و ابن‌سینا و امثال آنان به دنبال «اصالت» هستیم، با معضل و مسألهٔ آنها به‌طور غیرمستقیم نسبت و ارتباط می‌یابیم، به این سبب که ما فرزندان سدهٔ بیستم درپی حل معضلات اسلاف خود نیستیم و تمام آنچه دنبال آن هستیم عبارت است از به‌کارگرفتن نوع تفکر آنها، به‌طوری که مایهٔ الهام ما برای حل معضل و مسألهٔ خودمان گردد.

۵. در این مورد ر.ک: ابن ابی اصیبعه **عیون الانباء فی طبقات الاطباء** و نیز قِفطی **اخبار العلماء باخبار الحکماء**.

۶. هیچ‌یک از محققان ابن‌سینا را به اسماعیلیه منتسب نکرده است. عقیدهٔ رایج این است که او شیعهٔ اثنی‌عشری است. نک مقاله دکتر محمد مصطفی حلمی: **ابن سینا و الشیعه ـ الکتاب الذهبی للمهرجهان الالفی لذکری ابن‌سینا**، قاهره ۱۹۵۲، ص ۷۳ به بعد.

۷. البیر نصری نادر آن را در کتاب: **ابن سینا و النفس البشریة (مجموعه نصوص)**، منشورات عویدات ۱۹۶۰، ص ۳۴ حاشیه، آورده است.

۸. **الاشارات و التنبیهات (با شرح نصیرالدین الطوسی) تحقیق سلیمان دنیا**، دارالمعارف القاهره، ج ۴، ص ۱۶۲، ط ۲ـ۱۹۶۸، در این نوشته به این چاپ ارجاع می‌دهیم.

۹. کتاب **منطق المشرقیین** بخشی از کتاب مجهول‌الاسم ابن‌سیناست که در قاهره تحت عنوان یادشده در سال ۱۹۱۰ توسط المکتبة السلفیة منتشر شده است و مشتمل بر یک مقدمه بسیار مهم است که اینجا بخش‌هایی از ان را اقتباس کرده‌ایم. متن این مقدمه در ضمن بحث خاورشناس ایتالیایی نِلّینو آمده که عبدالرحمن بدوی آن را در کتاب: **التراث الیونانی فی الحضارة الاسلامیه** آورده است. عنوان بحث این است: تلاش‌های مسلمین برای آفریدن فلسفه‌ای شرقی ص ۲۴۵ـ۲۹۶.

۱۰. برای متن رساله نک عبدالرحمن بدوی: **ارسطو عندالعرب** ص ۱۲۲.

۱۱. سپس عبارت: «والله یسهل معه اللقاء» آمده و واضح است که ضمیر در «معه» به کیا برمی‌گردد که نامه به او نوشته شده است، نه به فارابی چنانکه بدوی در ص ۴۰ مقدمهٔ کتاب مذکور آورده است.

۱۲. نک به آنچه در حاشیهٔ ۵ آوردیم.

۱۳. نک به حاشیهٔ ۲، نِلّینو در بحث یادشده بر آن است که این قطعهٔ نشر شده تحت عنوان **منطق المشرقیین** قطعه‌ای از همان کتاب **الفلسفة المشرقیة** است و بنابراین به نتایجی در باب درونمایهٔ فلسفهٔ مشرقی ابن‌سینا و ارتباط آن به کتاب‌های دیگر او **حکمة الاشراق** سهروردی... می‌رسد. ما تردید داریم که قطعهٔ مذکور بخشی از **الفلسفة المشرقیة** باشد، به این دلیل که ابن‌سینا در این قطعه به کتاب شفا ارجاع می‌دهد و در کتاب شفا به کتاب **الفلسفة المشرقیة** ارجاع داده است، بنابراین غیرممکن است که این قطعه بخشی از کتاب **الحکمة المشرقیة** باشد زیرا در این صورت به این معنا خواهد بود که این کتاب نسبت به شفا هم سابق است و هم لاحق. و اگر درنظر بگیریم که کتابی که مقدمهٔ این قطعه از آن سخن می‌گوید متضمن «کلامی است که اهل رأی در آن اختلاف نظر

تاریخچه‌ای از نزاع رئالیست‌ها / آنتی رئالیست‌ها در اواخر قرن نوزدهم و قرن بیستم

علی پایا؛ ترجمهٔ حسن حشمتی

چکیده

در این مقاله سیر تطوری براهین مربوط به رئالیسم / آنتی رئالیسم علمی با تمرکز بر دیدگاه‌های اصلی تعدادی از دانشمندان / فیلسوفان علم در اواخر قرن نوزدهم و قرن بیستم (تا سال ۱۹۸۰) دنبال می‌شود. هدف این مقاله نشان‌دادن این مطلب است که چگونه مواضع هر دو گروه بر اثر گفت‌وگوهای جاری بین پیش‌کسوتان دو نظریه رقیب جاافتاده‌تر و پیچیده‌تر شده است. لذا می‌توان این پیشرفت را شاهدی نیرومند برای موضع کسانی دانست که از انگارهٔ «رشد در فلسفه» دفاع می‌کنند.

واژه‌های کلیدی: رئالیسم، آنتی‌رئالیسم، صدق، معرفت.

برنامهٔ ماخ

پیشرفت‌های سریع فیزیک در انتهای قرن نوزدهم که خبر از ظهور فیزیک مدرن در قرن بیستم می‌داد، با بحث و جدل فلسفی فراوان بر سر هدف و جایگاه نظریه‌های علمی و توان آنها برای عرضه معرفت دربارهٔ جهان به دانشمندان همراه بود.[۱] یکی از افرادی که در این بحث‌ها نسبت به دیگران تأثیر بیشتری داشت ارنست ماخ بود که در برآمدن فلسفه علم آنتی‌رئالیستی در اواخر قرن نوزدهم و دهه‌های بعد از آن نقش مهمی ایفا کرد.

برنامهٔ ماخ برای علم عبارت است از یک رویکرد پوزیتویستی[۲] نوعی (typical) با تمام مؤلفه‌های کلاسیک آن.[۳] هدف علم در دیدگاه وی تبیین پدیدارها نیست بلکه «جابه‌جایی (replace) یا نجات (save) تجربه به‌وسیلهٔ تقلیل (reduction) یا درج پیشاپیش (anticipation) واقعیات در عالم اندیشه» است.[۴] و واقعیات یا امور واقع (facts) مجموعه‌هایی از اجزایی هستند که به واسطهٔ ادراک حسی برای ما حاصل می‌شوند.[5] در این

۳۸. هانری کربن، همانجا، ص ۲۶۷.

۳۹. الاشارات... ج ۱، ص ۱۶۶.

۴۰. سه قصه تحت عنوان حی‌بن یقظان وجود دارد یکی از ابن‌سینا که رمزی است و دوم از ابن‌طفیل که مستقیماً فلسفی است و سوم از سهروردی است. احمد امین این هر سه قصه را در یک کتاب چاپ کرده است، دارالمعارف القاهره ۱۹۵۹، ما در این نوشته به این چاپ ارجاع می‌دهیم.

۴۱. نلینو در رسائلی که به‌عنوان رسائل ابن‌سینا فی‌الحکمة‌المشرقیة چاپ شده تشکیک کرده اما تشکیکات ادبی اساس است.

۴۲. رسائل ابن‌سینا فی‌الحکمة المشرقیه، ص ۳۶-۳۷، جالب است که ابن‌سینا در تفسیر اثولوجیا در باب «طلب آمرزش برای اموات» به «الحکمة‌المشرقیه» ارجاع داده است (ارسطو عندالعرب، ص ۴۳) واین جای تردید باقی نمی‌گذارد که مضمون رساله‌ای که از آن سخن می‌گوییم بخشی از مضمون حکمت مشرقی است.

۴۳. نک ماسینیون: مجموع نصوص لم تنشر متعلقه به تاریخ‌التصوف فی‌البلاد الاسلامیه، پاریس ۱۹۲۹.

۴۴. ابن‌رشد: تهافت‌التهافت، تحقیق سلیمان دنیا، دارمعارف القاهره ۱۹۶۵، ج ۲، ص ۶۴۰.

۴۵. از نامهٔ وی به ابوالخیر در حقیقیت زیارت، همانجا ص ۳۶.

۴۶. ابن‌سینا التعلیقات، ص ۱۶۶، تحقیق عبدالرحمن بدوی، الهیئة العامه لکتاب، قاهره ۱۹۷۳.

۴۷. قصهٔ ابسال و سلامان را نصیرالدین طوسی درضمن شرح خود بر اشارات آورده، همانجا، ج ۴، ص ۴۷ به بعد.

۴۸. در باب موضع ابن‌سینا نسبت به موضوع نبوت لازم است اشاره کنیم که هرچند وی در این زمینه پیرو فارابی است اما سیاق عام اندیشه‌اش و خصوصاً تمایلش به نظریهٔ حرانیان در باب طبیعت اجرام سماوی، نشان می‌دهد که وی در زمینهٔ موضوع نبوت به راه فارابی و دیگر متفکران اسلامی نرفته و موضع حقیقی او در این باب نزدیک به موضع ذکریای رازی است.

۴۹. ابن‌سینا: التعلیقات علی حواشی کتاب‌النفس لارسطو طالیس، ارسطو عندالعرب، ص ۹۵.

۵۰. شرح اثولوجیا، ص ۷۲.

۵۱. همانجا.

۵۲. دربارهٔ آرای فلسفی و اعتقادات دینی صائبیان حران نک، ملل و نحل شهرستانی، فهرست ابن‌الندیم، البدءالتاریخ مقدسی و آثارالباقیهٔ بیرونی والتنبیه الاشراف مسعودی. نیز نک مذهب‌الذره عندالمسلمین (ترجمهٔ محمد عبدالهادی ابوریده، ص ۶۰ به بعد) که مطالبی از دست‌نویس (المفصّل فی شرح‌المحصل) نوشتهٔ نجم‌الدین علی‌بن عمر قزوینی کاتبی نقل شده و حاوی مطالب مهمی در باب عقاید حرانیان دربارهٔ نظریهٔ فیض است.

۵۳. فلسفهٔ حرانیان و عقاید دینی آنان درکثیری از رسائل اخوان‌الصفا، خاصه در رسائل ویژهٔ «العلوم الناموسیة والشرعیة» آمده، نک: جلد چهارم، چاپ دارصاد، بیروت ۱۹۵۷.

۵۴. هانری کربن، همانجا، ص ۱۹۸.

۵۵. الفهرست ابن‌الندیم، تحقیق فلوگل، ص ۳۲۰.

۵۶. رابطهٔ فارابی با حرانیان را دکتر جبور عبدالنور از طریق دنبال‌کردن مسیر فارابی و اقامتش در حران و ارتباط با یوحنابن حیلان روشن کرده است. دکتر علی سامی‌النشار نیز در بحث خود در کنگره فارابی (بغداد ۱۹۷۵) این ارتباط را نشان داده، نیز نک، نشأة‌الفکر الفلسفی فی‌الاسلام، ج ۱، ط ۵، که در آن به تفصیل به فلسفهٔ حرانیان و تأثیر آن در اندیشهٔ اسلامی پرداخته است.

۵۷. در این باب نک به بحث ماکس مایرهوف تحت همین عنوان که آن را عبدالرحمن بدوی به عربی ترجمه و در: التراث الیونانی فی‌الحضارة‌الاسلامیه آورده است.

۵۸. عبدالرحمن بدوی: خریف الفکرالیونانی، ص ۱۱۱، مکتبة‌النهضة المصریه، قاهره ۱۹۵۹، خانم امیرة حلمی مطرهم درکتاب خوب: الفلسفة عندالیونان، دارالنهضة العربیة، قاهره ۱۹۶۸، همین رویکرد را انتخاب کرده است.

۵۹. نک: یوسف کرم، تاریخ الفلسفة الیونانیة، ص ۲۸۵، لجنة‌التألیف والترجمة والنشر، قاهره ۱۹۵۸، و نیز نک.
- A. Rivaud: *Histoire de la philosophie.* TI-P 541-542, P.U.F. Paris, 1969.
- E. Brhier: Histoire de Philosophie. T.I. F2 P. 398. P.U.F. Paris, 1967.

۶۰. هانری کربن، همانجا، ص ۵۵.

۶۱. خلیل الجروحنا الفاخوری: تاریخ‌الفلسفة‌العربیه، ج ۲، ص ۱۳، دارالمعارف بیروت، ۱۹۵۸.

۶۲. دکتر عبدالمجید غراب آن را در مقدمهٔ خود بر کتاب الاعلام بمناقب‌الاسلام از ابوالحسن عامر، ص ۸، وزارة‌الثقافة، قاهره ۱۹۶۷ آورده است.

۶۳. دکتر عبدالرحمن بدوی در مقدمهٔ خود بر کتاب ارسطو عندالعرب بر آن است که مراد از «مشرقیان» در اصطلاح ابن‌سینا همان مشائیان همعصر بغدادی او و منظور از «مغربیان» هم شارحین ارسطو نظیر اسکندر و تامسطیوس و یحیی نحوی‌اند» (ص ۲۸-۳۴). اما این تفسیر و تأویلی کاملاً نادرست است و با سخن خود ابن‌سینا که دکتر بدوی درصدد تحلیل آن برآمده منافات دارد (نامه به کیا)، تنها شرح و تأویلی که این متن می‌تواند داشته باشد همانی است که ما آوردیم زیرا معقول نیست ابن‌سینا «مغربیان» را حمایت کند و درعین حال فلسفهٔ خود را «فلسفهٔ مشرقی» بنامد.

۶۴. ابوحیان توحیدی: الامتاع والمؤانسة، تحقیق احمد امین، ص ۳۸، ج ۲.

۶۵. همانجا، ص ۲۶، حاشیهٔ شمارهٔ ۱.

۶۶. عبدالحمید غراب، همانجا، ص ۶.

۶۷. الامتاع والمؤانسة، ج ۲، ص ۱۵.

۶۸. عامری، همانجا، ص ۸۶-۸۷.

۶۹. همانجا، ص ۹۱. مسکویه هم در الحکمة‌الخالده گزیده‌ای از سخنان عامری آورده و از خلال آنها تطابق تفکر آن دو با هم کاملاً هویداست. نک: الحکمة‌الخالدة تحقیق عبدالرحمن بدوی، مکتبة‌النهضة المصریه، قاهره ۱۹۵۲، ص ۳۴۷.

۷۰. در اینجا باید اشاره کنیم که منظور از ابداع در اصطلاح فارابی و ابن‌سینا، «خلق از عدم» نیست بلکه ابن‌سینا همین مسأله را به‌خصوص به مشرقیان ارجاع می‌دهد، وی در شرح اثولوجیا می‌گوید: «انَّ‌الماهیةَ لَیْسَتْ مبدَعةً مِنْ حَیثُ هی ماهیةً بل من حیثُ مقرونٌ بهاالوجود. فَلَیَسَتْ الماهیَة اِلَیها مِنْ حَیثُ هِیَ ماهِیةٍ مَجموع ماهِیةٍ وَ وُجودٍ مِنَ‌الاوَّل به وجبت، بزل‌الوجود مضاف الیها کشیءٍ طَاریءٍ علیها». چنین تمایزی بین ماهیت و وجود قایل‌شدن که بر اسبقیت ماهیت تأکید می‌کند به این معناست که امکان از لوازم آن است نه جزئی از وجود و منظور ابن‌سینا از «الممکن بذاته» همین است زیرا وجود باید برای ماهیت باشد نه بذاته و نه بغیره. ابن‌سینا سپس می‌افزاید: «و اما کیف یکون بالامکان من لوازم‌الماهیات، و هل یدخل مع ذلک فی‌الابداع اَوْلًا یدخل، فقد شُرِحَ فی‌الحکمة المشرقیه». نک: ارسطو عندالعرب، ص ۶۱.

۷۱. عامری، همانجا، ص ۹۳.

۷۲. از جملهٔ اعضای این جماعت این افرادند: ابن‌الخمار ابوالخیر الحسن‌بن سوار بن باب‌ابن برهام، وبن زرعة ابوعلی عیسی‌بن اسحاق، و ابوعلی‌بن السمح، و ابوالفاء المهندس، و ابوالقاسم عیسی‌بن علی... که همگی در نیمهٔ دوم سدهٔ چهارم می‌زیسته‌اند یعنی معاصر ابن‌سینا بوده‌اند.

۷۳. الامتاع والمؤانسة، ج ۲، ص ۶.

۷۴. همانجا، ج ۲، ص ۶-۷.

۷۵. همانجا، ج ۲، ص ۱۸-۱۹.

۷۶. همانجا، ج ۲، ص ۱۱۳-۱۱۶.

۷۷. همانجا، ج ۲، ص ۱۲۲-۱۲۳.

۷۸. دیبور، تاریخ الفلسفة فی‌الاسلام، ترجمه و تعلیق محمد عبدالهادی ابوریدة، لجنة التألیف والترجمه والنشر، قاهره ۱۹۵۷، ص ۲۴۷.

۷۹. دکتر طیب تیزینی: مشروع رویة جدیدة للفکرالعربی فی‌العصر الوسیط، دارد مشق ۱۹۷۱، ص ۳۰۳ به بعد. دکتر تیزینی استنتاجات خود را مبتنی کرده است بر فقره‌ای که در شرح ابن‌سینا بر مقالهٔ حرف لام از کتاب مابعدالطبیعهٔ ارسطو آمده است (بدوی: ارسطو عندالعرب). این درحالی است که ابن‌سینا اندیشهٔ ارسطو را توضیح می‌دهد و از دایرهٔ ایدهٔ فیض یعنی «صدور ضروری» هم خارج نمی‌شود، زیرا صدور عالم از خداوند از طریق فیض مجالی برای اراده نمی‌گذارد، مادام‌که این صدور به مثابهٔ صدور شعاع‌ها از خورشید است. بنابراین استنتاجات دکتر تیزینی قابل توجیه نیست.

۸۰. نک:

Ibrahim Madkour: *Al-Sifa* (introduction) Le Caire O.G.I.G. 1960.

۸. سهروردی (شهاب‌الدین): المشارع والمطارحات، ص ۱۹۵، استانبول ۱۹۴۵.

۸۲. محمدعلی ابوریان: اصول‌الفلسفة الاشراقیة عند شهاب‌الدین الشهرودی، دارالنهضة العربیة، ص ۷۸.

۸۳. در این باب به فهرست تحلیلی رسائل اخوان‌الصفا رجوع شود.

۸۴. به‌ویژه نک مقدمهٔ عارف تامر بر رسالهٔ «جامعة‌الجامعه» که از جملهٔ رساله‌هایی است که در زمان بعدتری نوشته شده است، منشورات مکتبة‌الحیاة، بیروت، ۱۹۷۰.

۸۵. رسائل اخوان‌الصفا، ج ۴، ص ۳۷۹.

۸۶. همانجا، ج ۴، ص ۱۷۱.

تاریخچه‌ای از نزاع رئالیست‌ها / آنتی رئالیست‌ها در اواخر قرن نوزدهم و قرن بیستم

علی پایا؛ ترجمهٔ حسن حشمتی

چکیده

در این مقاله سیر تطوری براهین مربوط به رئالیسم / آنتی رئالیسم علمی با تمرکز بر دیدگاه‌های اصلی تعدادی از دانشمندان / فیلسوفان علم در اواخر قرن نوزدهم و قرن بیستم (تا سال ۱۹۸۰) دنبال می‌شود. هدف این مقاله نشان‌دادن این مطلب است که چگونه مواضع هر دو گروه بر اثر گفت‌وگوهای جاری بین پیش‌کسوتان دو نظریه رقیب جاافتاده‌تر و پیچیده‌تر شده است. لذا می‌توان این پیشرفت را شاهدی نیرومند برای موضع کسانی دانست که از انگارهٔ «رشد در فلسفه» دفاع می‌کنند.

واژه‌های کلیدی: رئالیسم، آنتی‌رئالیسم، صدق، معرفت.

برنامهٔ ماخ

پیشرفت‌های سریع فیزیک در انتهای قرن نوزدهم که خبر از ظهور فیزیک مدرن در قرن بیستم می‌داد، با بحث و جدل فلسفی فراوان بر سر هدف و جایگاه نظریه‌های علمی و توان آنها برای عرضه معرفت دربارهٔ جهان به دانشمندان همراه بود.[1] یکی از افرادی که در این بحث‌ها نسبت به دیگران تأثیر بیشتری داشت ارنست ماخ بود که در برآمدن فلسفه علم آنتی‌رئالیستی در اواخر قرن نوزدهم و دهه‌های بعد از آن نقش مهمی ایفا کرد.

برنامهٔ ماخ برای علم عبارت است از یک رویکرد پوزیتویستی[2] نوعی (typical) با تمام مؤلفه‌های کلاسیک آن.[3] هدف علم در دیدگاه وی تبیین پدیدارها نیست بلکه «جابه‌جایی (replace) یا نجات (save) تجربه به‌وسیلهٔ تقلیل (reduction) یا درج پیشاپیش (anticipation) واقعیات در عالم اندیشه» است.[4] و واقعیات یا امور واقع (facts) مجموعه‌هایی از اجزایی هستند که به واسطهٔ ادراک حسی برای ما حاصل می‌شوند.[5] در این

رویکرد متکی به اصالت پدیدار حسی[۶] برای اندیشهٔ علیت هیچ جایگاهی درنظر گرفته نشده است.[۷] معرفت علمی فقط مشتمل است بر «معرفت نسبت به ارتباط‌هایی که بین نمودها وجود دارد».[۸] نظریه‌های علمی راه‌های خاصی برای ساماندهی و خلاصه‌سازی بازنمایی‌های ما از واقعیات هستند.[۹] لذا علم نظری بدنهٔ اصلی معرفت را تشکیل نمی‌دهد. بلکه تکنیکی است برای به‌خاطر سپردن اطلاعات (memoria technica)[۱۰] که هدف آن فراهم‌آوردن اقتصادی‌ترین بازنمایی از واقعیات برای ما است. علاقهٔ اصلی ماخ مانند تمام پوزیتویست‌ها، در نهایت عبارت بود از پایه‌گذاری علم بر یک زمینهٔ استوار تجربی و آزادسازی آن از تمام مؤلفه‌های متافیزیکی.[۱۲]

ماخ بر معاصرانش و نسل‌های جوان‌تر دانشمندانی که علایق فلسفی داشتند تأثیرات متنوع و مختلفی داشته است. برخی از دانشمندان فیلسوف نظیر پلانک (Planck) و اینشتین (Einstein) که زندگی حرفه‌ای خود را به‌عنوان پیروان ماخ آغاز کردند، به تدریج از مسیر او دور شدند و دیدگاه‌های رئالیستی استواری را اتخاذ کردند.[۱۳] بعضی دیگر از دانشمندان نظیر بولتزمان (Boltzmann)، پوانکاره (Poincare) و دوئم (Duhem)، هرکدام به روش خود، سعی کردند توضیحی از علم ساخته و پرداخته کنند که به نظر آنها، به سرشت حقیقی این فعالیت وفادارتر است. برخی دیگر نیز رویکرد ماخ را می‌ستودند و سعی در بسط و توسعهٔ آن داشتند.[۱۴] این تلاش‌ها به سرعت به برآمدن صورتبندی جدیدی از تجربه‌گرایی متعارف (standard empricism) منتهی شد که به نام پوزیتویسم منطقی شناخته می‌شد و اعضاء مجموعه‌ای که به حلقه وین شهرت یافت مدافع آن بودند.[۱۵] در همین اثناء، ظهور مکانیک کوانتومی آب تازه‌ای به آسیاب آنتی رئالیسم ریخت.

بولتزمان و پلانک: تعریف دانشمندان از رئالیسم

لودویگ بولتزمان دربرابر پوزیتویسم ماخ و انرژی‌گرایی (energeticism) استوالد (Ostwald) تقریباً به تنهایی،[۱۷] هرچند باکمی تردید، از یک صورتبندی (نسبتاً ضعیف‌تر) از رئالیسم دفاع می‌کرد و استدلال می‌کرد که کسب معرفت دربارهٔ هستارهای نظری، که در نظر او عبارت بودند از اتم‌ها، امکان‌پذیر است.[۱۸] استدلال اصلی مخالفین اتمیست‌ها بدین قرار بود:

۱. برای توضیح دربارهٔ ترکیبات شیمیایی، الکتروشیمی یا قوانین مربوط به گازها نیاز به هیچ فرضیهٔ اتمی نیست.

۲. علم باید تا آنجا که امکان دارد رابطهٔ خود را با داده‌های مستقیم حسی حفظ کند.

۳. علم نباید مدل‌های (اتمی) غیرضروری از مکانیزم‌هایی که مستقیماً قابل تجربه نیستند معرفی کند، بلکه باید خود را به اقتصادی‌ترین توصیف عمومی محدود سازد.

۴. فرآیندهای ترمودینامیکی بازگشت‌ناپذیرند، اولی را نمی‌توان براساس دومی (مکانیک مولکولی) تبیین کرد.[۲۰]

بولتزمان، به شیوه‌ای محتاطانه، تلاش کرد تا نشان دهد که حزم و احتیاط ادعا شده توسط ماخ و استوالد صرفاً یک توهم است، زیرا حتی خود آنها در روش کاملاً آنتی رئالیستی خویش از داده‌های موجود فراتر رفته و به ورای مرزهایی که اصول تجربه‌گرایی مجاز می‌شمارد گذر می‌کنند، و البته از این امر گریزی ندارند.[۲۱] بعلاوه، بولتزمان به این نکته اشاره کرد که برخلاف ادعای مخالفان اتمیسم، برنامه‌های خود ایشان نیز همانقدر به متافیزیک آغشته است که برنامه‌هایی که سعی در رد آنها دارند.[۲۲]

بولتزمان پس از آنکه ادعای رقبای خود را مبنی بر برتری معرفتی رهیافت آنان مورد چالش قرار داد، برای نشان‌دادن مقبولیت اتمیسم به یکی از استدلال‌های مورد علاقه رئالیست‌ها، یعنی استدلال براساس بهترین تبیین[۲۳] روی آورد.[۲۴] اما علی‌رغم این واقعیت که او مسیر درستی را در استدلال پیش گرفت،[۲۵] به‌دلیل موقعیت نامشخص نظریه جنبشی،[۲۶] پاسخ‌های او [به آنتی رئالیست‌ها] فاقد قطعیت لازم بود و در دیدگاه مخالفین وی تغییر مؤثری ایجاد نکرد. شاید این عامل در اتخاذ رهیافتی ظاهراً مصالحه‌آمیز توسط بولتزمان درمقابل موضع آنتی رئالیستی رقبای خود نقش داشته است.[۲۷]

تأثیر بزرگی که ماخ بر روی اذهان دانشمندان علاقمند به فلسفه داشته است از تغییر جهت تدریجی و توأم با احتیاط ماکس پلانک به سمت رئالیسم قابل مشاهده است. هرچند او با رهیافت انرژی‌گرایانی نظیر استوالد[۲۸] مخالف بود، خود به روش پدیدارشناسانه کلازیوس علاقه داشت و مدعی بود که مسائل ترمودینامیک «بدون کمک مفروضات خاص دربارهٔ ساختار مولکولی اجسام» قابل حل است.[۲۹]

این رویکرد پلانک را واداشت تا موضعی نسبتاً خصمانه درمقابل نظریه جنبشی گازها و تبیین آماری بولتزمان از آنتروپی اتخاذ کند.[۳۰] هرچند پلانک، درطی کارهای خود دربارهٔ تشعشع «جسم سیاه»، بیش از پیش از روش آماری بولتزمان تقدیر و درحقیقت، تقلید می‌کرد، تا حدود سال ۱۹۱۴ از مفهوم غیرآماری برگشت‌ناپذیری خود عدول نکرد[۳۱] و هرچند بعد از مرگ بولتزمان در ۱۹۰۶، پلانک بر جایگاه او به‌عنوان رهبر مخالفین ماخ تکیه زد،[۳۲] اما حتی تا سال ۱۹۱۰ همچنان می‌گفت که در تلاش است تا «نظریه اتمی را به کلی از دور خارج سازد».

پلانک دیدگاه ماخ را در دو زمینه مورد حمله قرار داد: او از طرفی تلاش کرد نشان دهد که ذهنی‌گرایی ماخ علم را از تمام ارزش‌های دیرپایی که به‌وسیلهٔ دانشمندان درکسب معرفت نسبت به واقعیت مورد استفاده قرار گرفته‌اند تهی می‌کند،[۳۴] و از طرف دیگر، بیان داشت که اصل اقتصاد که ماخ و بولتزمان هر دو بدان معتقدند[۳۵] تهی از هرگونه نتیجهٔ قابل توجهی است.[۳۶]

اما اصل اقتصاد حتی در وسیع‌ترین معنایش قابلیت راهگشایی را برای تحقیقات فیزیکی ندارد، به این دلیل ساده که انسان هرگز از پیش نمی‌تواند بگوید که با پیروی از کدام منظر، اقتصاد با ارزش‌تر و پایدارتری ظهور خواهد یافت. لذا فیزیکدانی که میل به پیشبرد علم خود دارد باید رئالیست باشد نه اقتصادگرا ـ یعنی، او باید در درجه نخست درمیان

پدیدارهای مختلف هرآنچه را با دوام و ابدی است جستجو کند و بکوشد آن را ظاهر سازد.

روش‌شناسی پوزیتویست‌ها علی‌رغم پیروزی نظریه جنبشی گازها بعد از سال ۱۹۰۵[۳۷] و نقدهای پلانک، کنار گذاشته نشد. نه‌تنها ماخ بر دیدگاه پوزیتویستی خود راسخ ماند،[۳۸] بلکه دیدگاه‌های او به تأثیرگذاری گسترده خواه به‌صورت مستقیم و خواه غیرمستقیم بر ذهن متفکران جوان ادامه داد. این دیدگاه منجر به ظهور سه رهیافت رقیب شد، یعنی یک صورتبندی از پوزیتیویسم مبتنی بر زبان علم، رئالیسمی که برای بقا تلاش می‌کرد و یک روش‌شناسی که می‌خواست بدون تعهد تمام عیار به هیچ‌یک از این دو حوزه، بهترین آنها را اخذ کند. این روش‌شناسی در کارهای دو تن از فیلسوف ـ دانشمندان بزرگ فرانسه، یعنی پی‌یر دوئم و هنری پوانکاره به بهترین نحو مورد بحث قرار گرفته است.

دوئم، پوانکاره و موضع میانه

یکی از مشکلات عمده برای برنامه پوزیتویست‌ها، از نظردانشمندانی که آن را مطلوب می‌یافتند، این بود که برای خلاقیت انسان و عملکرد تصور خلاق تمهیدی نیندیشیده بود.[۳۹] پوانکاره با پوزیتویست‌ها در این باور سهیم بود که در پرسش از صدق علمی، تجربه داور نهایی است،[۴۰] ولی با عقل‌گرایان نیز در قدرت آشکارسازی شهود ریاضی، که اغلب نتایج تجربی را پیش‌بینی می‌کند هم‌عقیده بود.[۴۱] دغدغهٔ اصلی معرفت‌شناختی پوانکاره این پرسش بود که چگونه علی‌رغم تغییرات درهم‌شکننده در ریاضیات و علم، معرفت عینی و پیشرفت مداوم امکان دارد.[۴۲]

پوانکاره برای پاسخ‌دادن به این سؤال‌ها که احتمالاً مهمترین مسائل در فلسفه علم هستند یک فلسفهٔ پیوندی عرضه کرد که بحشی از آن مبتنی بر اصالت قرارداد (conventionalism) و بخش دیگر مبتنی بر اصالت تغییرناپذیری (invariantism) بود.[۴۳] معرفت علمی از نظر پوانکاره فقط متشکل بود از ارتباطاتی بین امور مشاهْده‌پذیر یا بین امور مشاهده‌ناپذیری که دارای آثارمشاهده‌پذیر هستند. درنتیجه، پیشرفت علم شامل انباشت نتایج مشاهدتی یا تغییرناپذیر و همریختی ساختار صوری نظریه‌ها است که به وسیلهٔ معادلات دیفرانسیل بیان می‌شود. پوانکاره استدلال کرد که در فرآیند تغییر نظریه، مدل‌ها و استعارها هستند که تغییر می‌کنند و هرچند این استعاره‌ها برای پیشرفت علم بسیار مهم‌اند اما بیانگر معرفت نیستند، زیرا هرآنچه ما بدان علم داریم عبارت است از روابط موجود بین امور مشاهده‌پذیر.[۴۴]

این تأکید بر طبیعت رابطه‌ای (relational) معرفت، خواه در ریاضیات و خواه در فیزیک و بر شناخت‌ناپذیری اعیان چنانکه هستند، یعنی صرف‌نظر از روابط آنها با یکدیگر، وقتی با این نظریه ترکیب شود که همیشه در علم نظریه‌هایی وجود دارند که از نظر مشاهدتی معادلند و به‌لحاظ تجربی تمیزناپذیرند، (نظریه‌ای که او با دوئم در آن سهیم بود) به یک ابزارگرایی نسبتاً معتدل منجر می‌شود.[۴۵]

اما ابزارگرایی بیان صریح‌تر خود را در دیدگاه‌های دوئم یافت. دوئم نیز مانند استوالد یکی از مدافعین علوم مربوط به نیرو و انرژی بود[۴۶] و مانند ماخ معتقد به استقلال نظریه‌های فیزیکی از متافیزیک بود (اگرچه خود او پوزیتیویست به‌شمار نمی‌آمد[۴۷])[۴۸] همچنین او معتقد بود آنچه که قوانین تجربی و پدیدارهای مشاهده‌پذیر را بدون ادعای آشکارسازی علل نهفته آنها نمایش می‌دهد،[۴۹] نه یک تبیین[۵۰] بلکه سیستمی از گزاره‌های ریاضی است.

سؤال از این مسأله که چنین نمایش‌های نمادینی صادقند یا کاذب، از نظر دوئم یک سؤال گمراه‌کننده بود. او بیان می‌کرد که: «یک قانون فیزیکی، وقتی که به‌درستی دربارهٔ آن صحبت شود نه صادق است و نه کاذب، بلکه یک تقریب است.»[۵۱] علت این امر از نظر او آن بود که تمام قوانین فیزیکی همیشه به‌وسیلهٔ داده‌های تجربی، تعیّن‌نایافته[۵۲] (underdeterminated) باقی می‌مانند. با اینحال دوئم آنقدر به موضع رئالیستی نزدیک شد که نظریه‌های فیزیکی جاافتاده را تقریبی از طبقه‌بندی طبیعی به‌شمار آورد.[۵۳] مشخصه اصلی چنین سیستمی از نظر دوئم ثمربخشی آن بود، یعنی از آنجا که نظریه‌های فیزیکی به حالت ایده‌آل یک طبقه‌بندی فیزیکی نزدیک می‌شوند، آن دسته از قوانین تجربی را که تاکنون مشاهده نشده‌اند پیش‌بینی خواهند کرد و کشفیات خود را توسعه خواهند داد. هرچه به این دیدگاه نزدیک‌تر شویم متقاعد خواهیم شد که طبقه‌بندی ریاضی و منطقی یک طبقه‌بندی حقیقی است.[۵۴]

پوزیتویست‌های منطقی

درحالی که تعهدات متافیزیکی دوئم موجب شد که او متافیزیک را به‌کلی بی‌اعتبار محسوب نکند و تنها آن را از فیزیک جدا سازد،[۵۵] اعضای حلقه وین صراحتاً با متافیزیک مخالفت ورزیدند. این مخالفت که چه بسا به‌عنوان واکنشی بر ضد برخی از افراط‌های ایده‌آلیسم آلمانی شروع شد، به‌سرعت به یک ایدئولوژی کاملاً مستعد برای رشد سریع تبدیل شد که هدف آن خالص‌سازی علم تجربی از تأثیر متافیزیک بود. مقالهٔ تأثیرگذار کارنپ (R. Carnap) ــ غلبه بر متافیزیک از طریق تحلیل منطقی زبان ــ که حمله‌ای به فلسفهٔ هایدگر بود یک مثال بارز از رویکردی است که پوزیتیویست‌های منطقی و تجربه‌گرایان منطقی درقبال متافیزیک اتخاذ کردند:

حال بیایید نگاهی به برخی از شبه‌گزاره‌های متافیزیکی بیندازیم که در آنها تخلف از نحو منطقی فوق‌العاده هویداست، هرچند با نحو تاریخی ـ دستوری مطابقت دارد. تعدادی گزاره از آن مکتب متافیزیکی که درحال حاضر پابرجاترین تأثیرات را در آلمان داشته‌اند انتخاب می‌کنیم؛

«آنچه نیازمند تحقیق است تنها وجود است و ــ نه هیچ چیز دیگری؛ صرفاً وجود و بیش از آن ــ هیچ‌چیز؛ منحصراً وجود، و ورای وجود ــ هیچ. راجع به این هیچ چه‌طور؟... آیا هیچ فقط به این دلیل وجود دارد که نه، یعنی منفی، وجود دارد؟ یا مطلب به عکس است؟ آیا

سلب و نفی فقط به این دلیل موجودند که هیچ موجود است؟... ما اظهار می‌کنیم: هیچ بر نفی و سلب مقدم است... کجا به دنبال هیچ بگردیم؟ چگونه هیچ را پیدا کنیم... ما هیچ را می‌شناسیم... اضطراب، هیچ را آشکار می‌کند... آنچه که به خاطر و به‌علت آن مضطرب بودیم، واقعاً ـ هیچ بود. در واقع: خود هیچ ـ چنانکه هست ـ ظاهر بود... راجع به این هیچ چه [می‌توان گفت]؟ ـ خود این هیچ می‌هیچد.»

پوزیتویست‌های منطقی نه‌تنها به پاکسازی عناصر متافیزیکی از قلمرو دقیق علم تمایل داشتند؛ بلکه به خلق یک «فلسفهٔ علمی» خالص عزم کرده بودند که تصور می‌شد جایگزین فلسفهٔ سنتی (یا در بیان تحقیرآمیز اعضاء، فلسفه گمانزنانه) شود.[۵۷] به‌علاوه، آنها ضمن توافق کامل با برنامه ماخ مایل بودند تجربه‌گرایی خود را برپایه‌های استوار تجربی بنا کنند.

این هدف باید به‌وسیلهٔ یک چرخش منطقی ـ زبانی (logico-linguistic turn) تحقق می‌یافت. از زمان انتشار رسالهٔ منطقی ـ فلسفی *(Tractatus Logico-Philosophicus)* ویتگنشتاین، آنها این نظریه را اتخاذ کرده بودند که تمام گزاره‌های معنی‌دار، یا تحلیلی هستند (یعنی این همانی یا تناقض‌گویی) و یا تألیفی (تجربی). گزاره‌های تحلیلی عاری از هرگونه اطلاعاتی راجع به عالم واقع هستند. از طرفی، گزاره‌های تجربی نیز یا گزارش‌های مربوط به تجارب حسی هستند (جملات پروتکل) و یا تعمیم‌هایی محدود از این گزارش‌ها که صدق آنها فقط با تأیید تجربی قابل تعیین است. گزاره‌های متافیزیکی و الهیاتی (علم کلام) که در هیچکدم از دو دستهٔ یادشده نمی‌گنجد شبه‌گزاره‌هایی بی‌معنی تلقی می‌شوند. رئالیسم نیز به شیوه‌ای مشابه و به دلیل آنکه امکان صورتبندی یک نوع رئالیسم علمی استوار به‌وسیلهٔ جملاتی که با نظریهٔ معناداری این مکتب مطابقت داشته باشد وجود نداشت، به‌عنوان یک شبه مسأله کنار گذاشته شد.[۵۸]

یکی از شاخه‌های پوزیتویسم منطقی مکتبی بود به‌عنوان اصالت عملیات (Operationalism) یا عملیات‌گرایی (Operationism) که توسط بریجمن (P.W. Bridgman)[۵۹] بنیانگذاری شد. عملیات‌گرایی یک نگرش نسبتاً مؤثر بر فیزیکدانان در سال‌های ۱۹۴۰ تا ۱۹۶۰ بود. یکی از ایده‌های اصلی مورد دفاع عملیات‌گرایان تعریف عملیاتی کمیات فیزیکی بود که در این ادعا خلاصه شده بود که معنای هر مفهوم فیزیکی معادل است با مجموعه‌ای متناظر از عملیات [که برای اندازه‌گیری آن کمیت لازم است].[۶۰]

پوپر و دیگر رئالیست‌های قدیمی

یکی از واکنش‌های رئالیستی به پوزیتیویسم منطقی واکنش کارل پوپر (Karl Popper)[۶۱] بود. پوپر به دفاع از علم در مقابل افراط‌های رهیافت منطقی ـ زبانی[۶۲] و حمایت از رئالیسم علاقه داشت.[۶۳] پوپر به‌منظور دستیابی به این هدف ضمن توجه به تمایزی که مورد علاقه وافر پوزیتیویست‌ها بود (یعنی تمایز بین مقام توجیه و داوری و مقام کشف و گردآوری)[۶۴] به اقتفای

پوانکاره، مسألهٔ رشد معرفت را مسألهٔ اصلی فلسفه علم قلمداد کرد.[۶۵] او این موضوع را روشن کرد که رشد علم فقط از طریق رشد مستمر حدس‌ها و ابطال‌ها امکان‌پذیر است[۶۶] او سپس ابطال‌پذیری را به‌عنوان یک معیار چندمنظوره معرفی کرد، که در زمرهٔ دیگر چیزها ازجمله معیاری است برای رشد علم:[۶۷] نظریه‌هایی به حقیقت نزدیک‌ترند که ابطال‌پذیرتر باشند.[۶۸]

تا اواخر دههٔ ۱۹۵۰ رئالیسم طرفداران بسیار اندکی داشت. یکی از شناخته‌شده‌ترین طرفداران رئالیسم در این دوران جی‌جی‌سی اسمارت (J.J.C. Smart) بود که در جهت تحکیم این نظریه یک صورتبندی استوار و غیرقابل تغییر و فیزیکالیستی ـ تقلیل‌گرایانه از رئالیسم استدلال عرضه کرد.[۶۹] محور اصلی استدلال او بر ضد نظریهٔ موسوم به اصالت پدیدار حسی را می‌توان صورت اولیهٔ استدلالی تلقی کرد که در زبان فنی امروزی به نام برهان معجزه شناخته می‌شود:

اگر کسی که قائل به اصالت پدیدار حسی است دربارهٔ هستارهای نظری ره به صواب برده باشد ما باید به یک اتفاق کیهانی معتقد شویم. یعنی، اگر حق با قائل به اصالت پدیدار حسی باشد، در آن‌صورت گزاره‌های مربوط به الکترون و... فقط دارای ارزش ابزاری هستند: آنها صرفاً ما را قادر می‌سازند که پدیدارها را در سطح گالوانومتر و اتاق ابر پیش‌بینی کنیم. اما برای توضیح جنبه‌های شگفت‌انگیز پدیدارها کاری انجام نمی‌دهند.[۷۰]

دیگر رئالیست برجسته این دوران گرور ماکسول (Grover Maxwell) بود که دفاع اولیه او از جایگاه هستی‌شناختی هستارهای نظری اکنون موقعیت یک دیدگاه شبه کلاسیک را پیدا کرده است.[۷۱] ماکسول با اقامهٔ استدلال بر ضد قائلان به اصالت پدیدار حسی، ابزارگرایان و پوزیتیویست‌های منطقی، دعاوی مربوط به دوگانگی مشاهده ـ نظریه، مطلوبیت و حتی امکان حذف تمام ارجاعات به هستارهای مشاهده‌ناپذیر (نظری)، و نیز این دیدگاه را که مجادلات رئالیسم و ابزارانگاری یک بحث غیراصیل است که به اختلافات صرفاً زبانی قابل تحویل است، رد کرد.[۷۲]

در طی دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ صدای رئالیست‌ها رساتر شد. از میان شناخته‌شده‌ترین رئالیست‌های این نسل جدید می‌توان از مک‌کینون (E.Mackinnon)،[۷۳] مک مولین (E.McMullin)،[۷۴] بوید (R.Boyd)،[۷۵] و هره (R.Harre)[۷۶] نام برد. مک‌کینون طرفدار قرائتی از رئالیسم بود به نام رئالیسم کارکردی (functional Realsim):

این سؤال که آیا هستارهای نظری مفروض باید به‌عنوان [هستارهای] واقعی پذیرفته شوند یا نه یک سؤال عملی فیزیکی است، نه یک سؤال متافیزیکی... من بر این باورم که سؤال یادشده به این سؤال تحویل می‌شود که آیا گزارهٔ «هستارهایی نظیر N موجودند؟» می‌تواند از نظریه‌های خاص منفک شود و به‌عنوان بخشی از مفروضات زمینه‌ای قلمداد گردد که برای حوزه و حیطه‌ای مناسبند که نظریه‌هایی که از جهات دیگر رقیب یکدیگر به‌شمار می‌آیند، خواه این رقابت بالفعل باشد یا بالقوه، می‌باید آن مفروضات زمینه‌ای را بپذیرند یا اینکه

گزاره مورد اشاره، مفروضی است متعلق به یک نظریهٔ خاص... به‌نظر می‌رسد در قضاوت ارزش ـ سنجانه از جانب جامعهٔ علمی [درخصوص این پرسش] دو معیار کارآمد وجود داشته باشد... اولاً باید شواهدی برای وجود هستارهای مورد نظر، مستقل از نقش آنها در یک نظریهٔ خاص وجود داشته باشد... ثانیاً اگرهویتی به‌وسیلهٔ آزمایش آشکار نشد، باید دلیل مناسبی برای تبیین این امر وجود داشته باشد که چرا این آشکارنشدن مورد انتظار است.[۷۷]

توسل به تبیین برای استدلال جهت تحکیم مواضع رئالیسم درکار مک مولین و هره ظهور و بروز صریح‌تری یافت. آنان انگاره‌های تبیین ساختاری و قابلیت‌ها و قدرت‌های علی (causal powers) را برای استدلال در طرفداری از وجود هستارهای مشاهده‌ناپذیر مورد استفاده قرار دارند. در تبیین ساختاری، خواص و رفتار هستارهای مرکب با اشاره به ساختار درونی آن هستارها (یعنی مجموعه‌ای از اجزاء یا فرآیندهای تشکیل‌دهنده و روابط بین آنان) تبیین می‌شود. فرض بر این است که تبیین‌های ساختاری تبیین‌هایی علی هستند که به رشته‌ای صرفاً متشکل از رویدادها تقلیل نمی‌یابند، بلکه ظهور و بروزی هستند از قابلیت‌ها و قدرت‌های طبیعت.[۷۸] از طرف دیگر، بوید به یک نظریهٔ علی دربارهٔ ارجاعات متوسل می‌شود و قرائتی از برهان معجزه را مورد استفاده قرار می‌دهد. «.. یک شاهد تجربی برای نظریه‌ای که روابط علی را بین هستارهای نظری (یعنی مشاهده‌ناپذیر) توصیف می‌کند، فقط شاهدی برای صحت آن نظریه نیست، بلکه شاهدی بر این مطلب نیز هست که روابط علی مشخص مورد نظر، نظم‌هایی را در رفتار پدیدارهای مشاهده‌پذیر تبیین می‌کنند».[۷۹]

نسبی‌گرایان

درحالی که رئالیست‌ها در تلاش برای بازپس‌گیری مواضعی بودند که پوزیتیویسم منطقی متعرض آنها شده بود، یک رویکرد نسبی‌گرایانه نیرومند تحت تأثیر فلاسفه‌ای مانند لودویگ ویتگنشتاین (Ludwig Wittgenestein) خود را به‌عنوان جایگزینی هم برای پوزیتیویسم منطقی و هم برای رئالیست‌ها معرفی کرد.[۸۰] یکی از فلاسفه طرفدار این رویکرد نوروود هنسون (Norwood Hanson)[۸۱] بود که دیدگاه‌های او توسط استفان تولمین (Stephen Toulmin)[۸۲] بسط و توسعهٔ بیشتری یافت. می‌توان مهمترین اصول فلسفه علم تولمین را (که رد پای آن در آثار برخی از نویسندگان بعد از وی یافت می‌شود) به شکل زیر خلاصه کرد:

۱. ***مدل تکاملی پیشرفت علم:*** در این مدل مفاهیمی مانند صدق و تقرب به حقیقت، هیچ نقشی بازی نمی‌کنند. در عوض نظریهٔ داروینی تغییر و انتخاب طبیعی برای توضیح فرآیند تکامل و جاافتادگی علم به‌کار می‌رود.

۲. ***برجسته‌بودن مفاهیم مسأله و حل مسأله:*** به اعتقاد تولمین علم اساساً یک فعالیت مبتنی بر حل مسأله است.[۸۳]

۳. ***بی‌ارزش شمردن ارزیابی منطقی نظریه‌ها:*** تولمین بر این باور بود که منطق یکی از خواص درونی سیستم‌های گزاره‌ای است و این خاصیت تصویری ایستا و همزمان از فعالیت علمی ارائه می‌دهد. درحالی که نظریه‌ها سیستم‌های گزاره‌ای نیستند. آنها به‌شدت متکی به مدل‌ها و تمثیل‌ها هستند و فقط به‌عنوان فرآیندهایی درحال پیشرفت می‌توانند مورد توجه قرار گیرند.

۴. ***تأکید شدید بر نقش عوامل روانی و اجتماعی در تکامل علم.***[۸۴]

شاید مؤثرترین چهره در این گرایش جدید توماس کوهن (Thomas Kuhn)[۸۵] بود. کوهن در اثر خود که در سال ۱۹۶۲ انتشار یافت از مفهوم انقلاب درمقابل پیشرفت[۸۶] دفاع کرد و واژهٔ پارادایم[۸۷] را که علی‌رغم دارا نبودن تعریف دقیق، واجد جذابیت مشهودی است برای توضیح مسأله تغییرات در تاریخ علم به دیگران معرفی کرد. کوهن علی‌رغم دفاع از نظریهٔ نسبی‌گرایانه تغییر معنا (به پی‌نوشت ۸۹ نگاه کنید) بر این دیدگاه بود که هنوز می‌توان از رشد در معرفت بشری سخن گفت. اما این کار نه با استفاده از مفهوم پیشرفت به‌سوی صدق (نظری) بلکه براساس یک مفهوم ابزارگرایانه‌تر از پیشرفت صورت می‌گیرد، یعنی پیشرفت فقط براساس افزایش تعداد ودقت مسائلی که توسط علم حل می‌شود. از نظر کوهن، رشد معرفت شبیه تکاملی زیستی است: از مبادی آغازین تا محصولات پیشرفته‌تر، هرچند بدون هیچ هدفی:

شجره‌ای را تصور کنید که تحول ویژگی‌های علمی جدید را از منابع مشترک آنها، مثلاً فلسفهٔ طبیعی و مهارت‌های حرفه‌ای اولیه نمایش می‌دهد. خطی که در آن درخت از تنه تا نوک برخی از شاخه‌ها کشیده می‌شود و هرگز در مسیر خود به عقب بازنمی‌گردد، نحوهٔ توالی نظریه‌هایی را که در یک شاخه قرار دارند ترسیم می‌کند. برای هر دو نظریه که از نقاطی نه خیلی نزدیک به مبدأ برگزیده می‌شوند، طراحی فهرستی از معیارهایی که یک مشاهده‌گر بی‌طرف را در زمان‌های متوالی به تشخیص نظریه اولیه از نظریهٔ متأخرتر قادر سازد باید کار ساده‌ای باشد. ازجمله موفق‌ترین این معیارها عبارت خواهد بود از: دقت پیش‌بینی، خصوصاً پیش‌بینی کمّی؛ تعادل بین موضوعات نظری پیچیده و مسائل روزمره و تعداد مسائل مختلفی که حل شده است. معیارهایی که برای این منظور کمتر مفید هستند، هرچند از مشخصه‌های مهم حیات علمی به‌شمار می‌آیند، ارزش‌هایی‌اند از قبیل سادگی، دامنه و سازگاری با دیگر ویژگی‌ها... . تحول علمی، مانند تحول زیستی، یک فرایند یک‌سویه و بازگشت‌ناپذیر است. برای حل معما، نظریه‌های پسین از نظریه‌های پیشین در محیطی غالباً به‌کلی متفاوت، از نظریه‌های پیشین بهتر هستند.[۸۸]

در اواخر دههٔ ۱۹۶۰ و دههٔ ۱۹۷۰، رئالیسم از طرف فلاسفه‌ای نظیر پل فایرابند (Paul Feyerabend) و لاکاتوش (I.Lakakos) ضربات بیشتری را متحمل شد. فایرابند ابتدا از فلسفهٔ پوپر بر ضد منتقدانش دفاع می‌کرد. او به موضوع تغییر معنا در انتقال از یک نظریه به نظریهٔ بعدی حمله کرد. اما استدلال‌های او نتیجهٔ معکوس به‌بار آورد و خود او، تحت تأثیر

کوهن، تا تصدیق یک دیدگاه رادیکال دربارهٔ سنجش‌ناپذیری (incommensurability)[۸۹] پیش رفت و در نتیجه تمایلات رئالیستی پیشین خود راکنار گذاشت و یک رهیافت آنارشیستی دربارهٔ علم اتخاذ کرد.[۹۰]

دیدگاه‌های اخیر فایرابند اگرچه شیرین و سرگرم‌کننده است و شاید خالی از جنبه‌های معین کشف نباشد، اما همانطور که بسیاری یادآور شده‌اند ناسازگار و ناقض خود است. مثلاً او در کتاب بر ضد روش که به سال ۱۹۷۸ منتشر ساخت، مجموعه‌ای از استدلال‌های متضاد را تحت تأثیر دیدگاه‌های پیشین خود عرضه کرده است. او از طرفی دربارهٔ آزادی کامل از تمام قواعد روش‌شناختی سخن می‌گوید: «هیچ قاعده واحدی وجود ندارد که در یک زمان یا زمان دیگر نقض نشده باشد، هرچند مقبول بوده باشد و در روش‌شناسی جایگاه محکمی داشته باشد. این نقض شدن‌ها وقایعی تصادفی نیستند... برعکس... برای پیشرفت ضروری هستند... فقط یک اصل وجود دارد که در تمام شرایط و تمام مراحل توسعه و رشد انسان قابل دفاع است: هر چیزی رواست».[۹۱] از طرف دیگر، او در همان کتاب برخلاف مواعظ خود شماری توصیه روش‌شناختی (یا چنانکه خود او نامیده است، ضد قاعده) به خواننده معرفی می‌کند. ازجمله این قواعد، انگاره تکثیر نظریه‌هاست[۹۲] که پوپر پیش از وی از آن دفاع کرده بود.[۹۳]

لاکاتوش، دیگر همکار پوپر و مورخ ریاضیات، که در سنت هگلی آموزش دیده بود، عزم بر تطبیق بین دیدگاه‌های رئالیستی و تاریخی ـ نسبی‌گرایانه کرد.[۹۴] لاکاتوش تلاش کرد تا به بهترین شیوهٔ هگلی، سنتزی از دیدگاه‌های هگل، پوپر، هیول (Whewell) و کوهن را از میان دیگر دیدگاه‌ها سامان دهد تا نظریه‌ای عقلانی از علم و رشد آن، پدید آورد. اما تنفر او از «مطابقت» نظریهٔ رئالیست‌ها درباب صدق، و امتیازدهی او در باب مفهوم واقعیت عینی، سنتز او را در مقابل نسبی‌گرایی آسیب‌پذیر کرد.[۹۵]

یکی از آشکارترین مظاهر نسبی‌گرایی در جامعه‌شناسی معرفت ظهور یافت. در دههٔ ۱۹۷۰ شماری از مکاتب جامعه‌شناسی معرفت[۹۷] رشد کردند. اما علیرغم اختلاف در سبک و رهیافت، در نوشته‌های جامعه‌شناسان مختلف معرفت یک هسته مشترک قابل تشخیص است. مؤلفه‌های اصلی این هسته مشترک از این قرار است: معرفت علمی کلیدی برای درک واقعیت مستقل [از ذهن ما] نیست بلکه یک ساختار اجتماعی است که با عواملی نظیر فرهنگ، محیط و علائق انسانی شکل گرفته است. واقعیت عینی و صدق مبتنی بر مطابقت به معنای رئالیستی آن، فهم‌ناپذیر است. صدق عبارت است از بهترین انگاره‌ای که مردم به نحو مرسوم و به‌طور موضعی، توسط آن می‌توانند امور جاری را تبیین کنند. ادعاهای معرفتی رشته‌های مختلف در هر جامعه‌ای یا در میان جوامع مختلف متقارن هستند و از حیث صدق محتوا در یک تراز قرار دارند.

با گذر زمان، تا اواسط دههٔ ۱۹۷۰ وظیفهٔ حمایت از آنتی رئالیسم به نسلی جدید و دارای تفکر پیچیده‌تر منتقل شد که دیدگاه‌های آنان باید در فرصتی دیگر مورد بحث قرار گیرد. اما به

نظر می‌رسد برای اتمام این بحث تاریخی فشرده و کوتاه ارائهٔ فهرستی از الگوهای کلی که در دیدگاه‌های آنتی‌رئالیست‌های قدیمی‌تر قابل تشخیص است مفید خواهد بود.

انواع استدلال‌هایی را که توسط آنتی رئالیست‌ها مورد استفاده قرار گرفته است می‌توان در دسته‌های زیر گنجاند.

۱. استدلال از طریق ردّ متافیزیک و تقویت اصول تجربه‌گرایی: اگر در تحلیل نهایی تمام معرفت باید بر شواهد قابل آزمون تجربی بنا شود، هرکوششی در راستای توسل به هستارهایی که مستقیماً آزمون‌پذیر نیستند باید غیرمجاز تلقی شود.

۲. استدلال از طریق فروتنی معرفتی: از یک دیدگاه معرفت‌شناسانه، تفسیر پدیدارشناسانه/ ابزارگرایانه از نظریه‌های موفق، کمتر از تفسیر رئالیستی در معرض خطر نادرست بودن قرار دارند.

۳. استدلال از تاریخ علم: تاریخ علم نشان می‌دهد که تغییراتی در نظریه‌ها ایجاد می‌شود ولی پیشرفتی در معرفت علمی که مربوط به هستارهای مشاهده‌ناپذیر باشد ملاحظه نمی‌شود.

۴. استدلال بر ضد هدف علم و مفهوم تقرب به حقیقت: ابطال دائمی حتی مقبول‌ترین نظریه‌ها، ادعای رئالیست‌ها را در باب شناخت واقعیت غیرقابل دفاع می‌سازد.

۵. استدلال از طریق نامتعیّن شدن صحت نظریه به واسطهٔ داده‌های تجربی: وجود تفسیرهای رقیب که به یک اندازه در توضیح داده‌های تجربی موفقند، جایی برای ادعای احراز صدق باقی نمی‌گذارد.

۶. استدلال از طریق نسبی‌گرایی تاریخی / اجتماعی و فرهنگی: تمام ادعاهای معرفتی از حیث محتوای صدق در یک تراز قرار دارند.

در زمانهٔ فعلی، همهٔ این استدلال‌ها، البته در هیأتی پیچیده‌تر، به‌همراه بسیاری دیگر از انواع تازه استدلال‌ها توسط آنتی‌رئالیست‌های جدید به‌کار برده می‌شوند. رئالیست‌های علمی در برابر این حملات نظری همه‌جانبه، در دفاع از مواضع مورد قبول خود جز تولید استدلال‌هایی به همین اندازه (اگر نه بیشتر) پخته و کمال‌یافته، چاره‌ای ندارند. نتیجه همه این «گفت‌وگوها» درجهٔ بالاتری از پیچیدگی و جاافتادگی هم برای مدافعین و هم مخالفین رئالیسم علمی بوده است. تأثیر بحث‌های داغ بر سر رئالیسم علمی در حوزه‌های مختلف فلسفه آشکار است: این امر چشم‌انداز فلسفی را در اواخر قرن بیستم و اوایل قرن بیست و یکم به حدی تغییر داده است که اگر برحسب تصادف فیلسوفی از اوایل قرن گذشته با سیر در زمان بتواند سری به دپارتمان‌های جدید فلسفه بزند، به‌سختی خواهد توانست مباحث جاری را پی‌گیری کند. اما ممکن است این ناظر به این نکته توجه کند که چگونه بحث‌های فلسفی جدید با موضوعات مطرح در زندگی واقعی انسان‌ها، هم در سطح نظری و هم در سطح عملی، ارتباط نزدیک‌تری یافته‌اند و چگونه فلاسفه بالاخره پس از گذشت زمان‌های دراز، فلسفه را به‌گونه‌ای کمال بخشیده‌اند که این رشته اکنون می‌تواند به حقیقت خود را در آن واحد هم مخدوم و هم خادم رشته‌های مختلف دانش و معرفت به‌شمار آورد.

پی‌نوشت‌ها

۱. پیدایش فیزیک مدرن، مانند تمام دردها و سختی‌های پیش از تولد در زندگی واقعی، مسبوق بود به ناراحتی‌ها و تنش‌هایی در جامعهٔ علمی. یکی از علائم این ناراحتی، تلاش ماخ و هرتز برای یافتن پایه‌های مناسب برای مکانیک بود. ولی یکی از داغ‌ترین نزاع‌ها حول ادعای نظریه‌های علمی درخصوص دستیابی به معرفت جریان داشت. هاینریش هرتز درکتاب تأثیرگذار خود اصول مکانیک، از این دیدگاه دفاع می‌کرد که ما در علم تصویری از امور واقع، یا واقعیت، ترسیم می‌کنیم و تصویر مورد نظر خود از واقعیت را به‌گونه‌ای انتخاب می‌کنیم که نتایج منطقاً ضروری این تصویر با نتایج ضروری طبیعی اعیان فیزیکی یا امور واقع مطابقت داشته باشد. این نظریه تصویری (Picture theory) از واقعیت بعدها توسط ویتگنشتاین به یک فلسفه کاملاً بسط‌یافته با سوگیری آنتی‌رئالیستی بدل شد. اما موضوع صادق‌بودن نظریه‌ها خود را در بحث‌های رد وبدل‌شده بین طرفداران اتمیسم و مخالفان آن نشان داد. بولتزمان مظهر اعلای اتمیسم بود، حال‌آنکه استوالد و ماخ جبههٔ مخالف را رهبری می‌کردند.

۲. برای توضیح دربارهٔ زندگی و افکار ماخ مراجعه کنید به [Blackmore, 1972]. برای کسب اطلاعاتی دربارهٔ تاریخ پوزیتیویسم از قرون وسطی تا نیمهٔ قرن نوزدهم نگاه کنید به [Kolakowski, 1972].

۳. هکینگ در صفحهٔ ۴۱ و ۴۲ اثر منتشرهٔ خود در سال ۱۹۸۴ خلاصه مفیدی از مهمترین اصول فلسفهٔ پوزیتیویستی ارائه داده است. این اصول عبارتند از: ۱) **تأکید بر تأیید تجربی** (یا گزینه‌های جایگزینی مانند ابطال تجربی) نظریه‌ها: گزاره‌های معنی‌دار آنهایی هستند که صدق یا کذب آنها از طریق تجربه قابل تعیین باشد. ۲) **موافقت با مشاهده**: آنچه قابل دیدن، احساس، لمس و شبیه آن است بهترین مبنا و محتوا را برای دیگر معارف غیرریاضی فراهم می‌آورد. ۳) **مخالفت با علّیت**: در طبیعت ورای اینکه دسته‌ای از وقایع به‌طور متوالی درپی دسته‌ای دیگر ظاهر می‌شوند، علیتی وجود ندارد. ۴) **کم‌اهمیت شمردن تبیین**: ممکن است تبیین به سازماندهی پدیدارها کمک کند اما پاسخی عمیق‌تر از این به سؤالات مربوط به چرایی نمی‌دهد جز اینکه اظهار کند پدیدارها به این راه و روش حادث می‌شوند. ۵) **مخالفت با هستارهای نظری**؛ و ۶) **مخالفت با متافیزیک**.

۴. E.Mach [1960], P. 577.

پیش‌بینی واقعیات (امور واقع) / رویدادها، و کنترل طبیعت (و نه فهم آن) هدف اصلی علم نزد آنتی‌رئالیست‌هاست. کلود برنارد (Claud Bernerd) پوزیتیویست برجسته فرانسوی بر این اعتقاد به‌گونه‌ای مجمل تأکید کرده است: «کل فلسفهٔ طبیعی در یک عبارت کوتاه خلاصه شده است: کشف قوانین حاکم بر پدیدارها حتی استادانه‌ترین آزمایش‌ها نیز به پیش‌بینی و کنترل پدیدارها بسنده می‌کنند». (نقل از [Kolakowski [1972], P. 43).

۵. «بیایید بی‌طرفانه و بدون تعصب به امور واقع نگاه کنیم. جهان از رنگ، صدا، ضربه، فشار، فضا، زمان و غیره تشکیل شده است که ما اینک آن را نه احساس می‌نامیم و نه پدیدار، زیرا هریک از این دو نام پیشاپیش به یک نظریه دلخواهانه یکجانبه دلالت دارند. ما آنها را عنصر می‌نامیم. تثبیت باواسطه یا بدون واسطه تغییرات پی‌درپی این عناصر موضوع اصلی تحقیقات فیزیکی است». (Mach, [1898], quoted in H.Post [1968], [p. 7])

۶. در میان فلاسفه علم معاصر آنتی‌رئالیست‌ها/ غیررئالیست‌ها به‌طور کلی موضوعات واقعی کاوش علمی را تجارب بالفعل یا ممکن فاعلان شناسایی (سوژه‌ها) قلمداد می‌کنند. مثلاً ماخ به وضوح اظهار می‌کند که: «طبیعت از احساس‌ها تشکیل شده که اجزاء آن هستند. اما انسان اولیه ابتدا ترکیبات مشخصی از این عناصر را انتخاب کرده است ــ یعنی آنهایی که نسبتاً پایدارتر و برای وی مهمتر هستند. اولین و قدیمی‌ترین واژگان نام

«اشیاء» هستند... هیچ چیز تغییرناپذیری وجود ندارد. شیء یک امر انتزاعی و نام یک نماد است، زیرا ما ترکیبی از عناصر را از تغییرات آن انتزاع می‌کنیم... احساس علامت شیء نیست؛ بلکه برعکس یک شیء عبارت است از یک اندیشه ـ نماد برای یک احساس مرکب درخصوص ثبات نسبی. درست بگوییم جهان ترکیبی از اشیاء به‌عنوان عناصرش نیست، بلکه ترکیبی است از رنگ‌ها، طنین‌ها، فشارها، فضاها، زمان‌ها و به‌طور خلاصه آنچه ما معمولاً احساس‌های مجزا می‌نامیم». (Mach [1960], p.579)

۷. در بهترین شکل پوزیتیویسم، کنارنهادن مفهوم علیت با مفهوم واقعیت عریان *(brute fact)* مرتبط می‌شود: «علت و معلولی در طبیعت وجود ندارد، اما طبیعت دارای یک وجود متشخص است، طبیعت صرفاً هست. تکرار حالاتی مشابه یکدیگر که در آن A به B مربوط است، یعنی بروز نتایج مشابه تحت شرایط مشابه و بازهم یعنی جوهر اتصال علت و معلول، وجود دارد، ولی در انتزاعی که ما به‌منظور بازتولید واقعیات انجام می‌دهیم». (Mach, [1960], p. 580)

«همین‌که یک فرضیه به بهترین وجه با جایگزینی انگاره‌های آشنا، دیدگاه ما را نسبت به واقعیات نو تسهیل کرد، توانش مصرف می‌شود. ما وقتی از یک فرضیه بیش از خود واقعیات انتظار روشنگری داریم برخطا هستیم.

۸. همانطور که در متن یادآوری کرده‌ایم، حوزهٔ معرفت علمی موضوع اصلی نزاع بین رئالیست‌ها و آنتی‌رئالیست‌ها بوده است. هیوم به‌عنوان الگوی تجربه‌گرایان دو حرکت انجام داد: اولاً معرفت نسبت به جهان را به معرفت نسبت به رویدادهای اتمی که در تجارب حسی ادراک می‌شوند تقلیل داد و ثانیاً این رویدادها را اجزاء سازندهٔ جهان معرفی کرد. موضع هیوم مورد تأیید خیل فلاسفه علمی بوده که طرفدار دیدگاه «تجربه‌گرایی متعارف» هستند. سؤال اصلی مورد اهتمام این فلاسفه این بوده که آیا معرفت ما تماماً توسط معرفت به این رویدادها و پیوستگی‌های موجود بین آنها قابل بیان است یا نه. اما این سؤال هرگز پرسیده نمی‌شود که آیا تجربه می‌تواند به نحو باکفایتی از عهدهٔ خلق جهان برآید.

ماخ در اثر خود در [1914, p. 42] می‌نویسد: «من ادعا می‌کنم که هر مفهوم فیزیکی معنایی جز نوعی ارتباط مشخص و معین بین عناصر حسی ندارد... این عناصر... ساده‌ترین مصالحی هستند که جهان فیزیکی و همچنین روانشناختی، از آنها ساخته می‌شود».

۹. ماخ نظریه‌ها را غیرضروری می‌دانست. از دیدگاه وی، فقط محدودیت‌های ذهن آدمی است که وجود نظریه‌ها را مطلوب می‌کند، زیرا عملاً غیرممکن است که تمام بازنمایی‌های واقعیات منفرد را به ذهن بسپاریم: «به دلیل این محدودیت ذهنی این وظیفه بر ما تحمیل شده است که در میان پدیدارهای طبیعی و در میان تمام امور متکثر که در همه جا حضور دارند، عناصر مشابه را جستجو کنیم. بدین‌وسیله، از طرفی اقتصادی‌ترین و خلاصه‌ترین توصیف و ارتباط ممکن می‌شود و از طرف دیگر، همین‌که شخص مهارت تشخیص این عناصر پایدار را در میان شمار متنوع و گسترهٔ وسیع‌تری از پدیدارها کسب کند و بتواند آنها را یکسان ببیند، این توانمندی به برقراری یک **ارتباط جامع، تنگاتنگ**، سازگار و **سهل‌الحصول بین واقعیات** منجر می‌شود. همین‌که به این نقطه رسیدیم که در هر جا بتوانیم همان تعداد اندک از عناصر بسیط یکسان راکه به نحوی معمولی با یکدیگر ترکیب شده‌اند تشخیص دهیم، آنها به‌عنوان اشیاء آشنا بر ما آشکار می‌شوند؛ ما به هیچ‌وجه متعجب نمی‌شویم، هیچ چیزی دربارهٔ پدیدارها برای ما جدید و عجیب نیست، ما با آنها احساس آشنایی می‌کنیم، **آنها تبیین شده‌اند**». (تمام ایرانیک‌ها بجز اولی از متن اصلی است) (Mach [1960], pp. 6-7).

دیدگاه ماخ راجع به تبیین به‌وسیلهٔ بسیاری از نویسندگان همفکر او ادامه یافت. متقابلاً رئالیست‌ها از دیدگاه مخالف دفاع می‌کردند. مثلاً پوپر [1963/72. p. 63] اینگونه می‌نویسد: «اغلب گفته می‌شود که تبیین علمی تحویل مجهول است به معلوم. اگر مراد علم محض است، نادرست‌تر از این سخنی نیست. می‌توان بدون

دچارشدن به تناقض گفت که تبیین علمی، برعکس، تحویل معلوم است به مجهول. در علوم محض، برعکس علوم کاربردی که علوم محض را به‌عنوان امر داده‌شده یا معلوم تلقی می‌کنند، تبیین همیشه عبارت است از تحویل منطقی دسته‌ای از فرضیه‌ها به دستهٔ دیگری [از فرضیه‌ها] که از کلیت بیشتری برخوردار هستند، تحویل منطقی واقعیاتِ «معلوم» و نظریه‌های «معلوم» به فرضیاتی که ما درحال حاضر اطلاعات بسیار اندکی راجع به آنها داریم، و هنوز باید آزموده شوند».

۱۰. «آنچه ورای نمودها به خود نمایش می‌دهیم فقط در فهم ما وجود دارد... [صرفاً واجد ارزش کمک به حافظه *memoria technica*] یا فرمولی است که شکل آن به دلیل دلبخواه بودن و عدم ارتباطش با واقعیت، به سادگی به‌وسیلهٔ دیدگاه‌های فرهنگی ما تغییر می‌کند». [E. Mach, 1911, p. 49]

۱۱. «منشأ علم همیشه در انطباق اندیشه با حوزهٔ مشخصی از تجربه بوده است. نتایج این انطباق عناصری از اندیشه هستند که قادر به نمایش کل آن حوزه هستند. نتیجتاً این دیدگاه بنیادین... دیدگاهی است که خود را با کمترین مصرف انرژی همساز می‌کند، یعنی برای ارائهٔ یک توضیح جامع موقت از معرفت، از دیگر دیدگاه‌ها اقتصادی‌تر است» [Mach [1914], pp. 31-2]

«اقتصاد در ارتباطات ودرک، بن‌مایهٔ اصلی علم است. آرامش‌بخشی روانی، روشنگری و عناصر پالایش‌یافته آن همه مدیون همین بن‌مایه‌اند» [Mach[1914], pp. 31-21]

بلاکمور (J. Blackmore) [1972, pp. 173-4] یک فهرست نسبتاً طولانی از شیوه‌هایی را تهیه کرده است که ماخ از طریق آنها اصل اقتصاد خود را به کار می‌گرفته است. این شیوه‌ها از این قرار است: ۱) اقتصاد اندیشه، ۲) اقتصاد انرژی، ۳) اقتصاد کار و زمان، ۴) اقتصاد روش‌شناختی، ۵) اقتصاد در نتیجهٔ ساده‌سازی ریاضی، ۶) اقتصاد در ساختن اختصارات، ۷) اقتصاد در نتیجهٔ انتزاع، ۸) منطق به‌عنوان اقتصاد ناتمام، ۹) اقتصاد هستی‌شناسی، ۱۰) عدم اقتصاد در طبیعت، ۱۱) اقتصاد زبانی.

۱۲. «مایلم دانشمندان این نکته را درک کنند که دیدگاه من تمام مسائل متافیزیکی را به یکسان حذف می‌کند، خواه آنها فقط مسائلی قلمداد شوند که درحال حاضر غیرقابل حل هستند و خواه در همهٔ دوران‌ها بی‌معنی دانسته شوند. بنابراین مایلم در این زمینه تأمل کنند که هرآنچه ما می‌توانیم راجع به این جهان بدانیم لزوماً به‌وسیلهٔ احساس بیان می‌شود، که می‌توان آن را به‌گونه‌ای که دقیقاً قابل تعریف است، از تأثیر فردی شخص مشاهده‌کننده مستقل ساخت،... همهٔ آنچه ما می‌توانیم طالب دانستن آن باشیم با حل مسأله به شکل ریاضی، یعنی با تأیید وابستگی کارکردی عناصر احساسی به یکدیگر، به ما ارائه می‌شود. این معرفت، کل علم به واقعیت را دربرمی‌گیرد» (Mach [1914], Quoted in Blackmore, *op. oit.* pp. 167-8).

۱۳. هولتون [1973, p. 226][] چهار مرحله از رشد فلسفی اینشتین را متمایز کرده است. این مراحل از این قرار است:

الف) پذیرش اولیه وجوه اصلی نظریه ماخ (قبل از ۱۹۰۹)

ب) مکاتبات و ملاقات وی با ماخ (۱۹۱۶-۱۹۰۹)

پ) حملهٔ غیرمنتظره و قدرتمند ماخ به نظریهٔ نسبیت (۱۹۲۱)

ت) بسط فلسفهٔ معرفت خود اینشتین که در آن بسیاری از، اگر نه همه، عقایدی راکه به پیروی از ماخ اتخاذ کرده بود کنار نهاد (۱۹۵۵-۱۹۱۶).

۱۴. بلاکمور، در فصل ۱۳ منبع یادشده، با عنوان «تأثیر جهانی»، فهرستی از دانشمندان، فلاسفه و متفکرین تهیه کرده است که از ایده‌ها و رهیافت ماخ تأثیر پذیرفته‌اند و تا پایان عمر به دیدگاه‌های ماخر وفادار باقی مانده‌اند. از میان شناخته‌شده‌ترین چهره‌های این فهرست می‌توان به ویکتور کرافت (Viktor Kraft)، فلیپ فرانک

(Philipp Frank) و هوگو دینگلر (Hugo Dingler) اشاره کرد.

۱۵. کرسی ماخ در فلسفهٔ علوم استقرایی در دانشگاه وین در سال ۱۹۲۲ به موریس شلیک (Moritz Schlick) اعطا شد. هستهٔ اولیه آنچه بعدها به «حلقهٔ وین» معروف شد حول شلیک شکل گرفت. شناخته‌شده‌ترین اعضای این گروه عبارت بودند از شلیک، کارنپ (R. Carnap)، وایسمن (F.Waismann)، نویراث (O.Neurath)، فایگل (H.Feigl)، هان (H Hahn)، منگر (K.Manger)، و گودل (K.Godel). حلقه با «انجمن فلسفهٔ تجربی» (Society of Empirical Philosophy) که رایشنباخ (H.Reichenback) و تعدادی دیگر عضو آن بودند در ارتباط بود. نگاه کنید به [J.Passmore, 1957/68].

۱۶. کشف قانون بقاء انرژی طی دههٔ ۱۸۴۰ و ۱۸۵۰، به‌علاوه رشد فنّاوری در ترمودینامیک (و به‌طور برجسته ظهور آن در ماشین بخار) راه را برای سقوط نظریهٔ کالری هموار کرد. به جای این نظریه دو نظریه جدید پدیدار شد. یکی از آنها که بر نظریه‌های موفق جنبشی گازها بنا نهاده شده بود، نظریه جنبشی گرما بود و دیگری از ملاحظات مربوط به قانون بقای انرژی ناشی می‌شد. قانون بقاء انرژی همزمان در چند رشته کشف شده بود. مکانیک نیوتنی سنتی فقط یکی از این رشته‌ها بود. این امر حاکی از این بود که آن دسته از نظریه‌های فیزیکی که از مفاهیم ترمودینامیک و خصوصاً مفهوم انرژی، بهره می‌گیرند، هم عمومی‌تر و هم مبنایی‌تر از مکانیک نیوتنی هستند که با مفاهیم جرم و نیرو همبسته شده است.

ویلهلم استوالد، شیمیدان معروف قرن نوزدهم، تعریف‌کننده پیشتاز نگرش «انرژی‌شناسی energetics» به‌عنوان توضیحی رقیب برای روش‌های سنتی مکانیک نیوتنی و استفاده از فرضیه‌های پیشینی بود. او بر این دیدگاه بود که مولکول‌ها، اتم‌ها و یون‌ها فقط افسانه‌هایی پیشینی هستند و جزء بنیادین طبیعت عبارت است از انرژی در آرایه‌های مختلف خود. (See Mary Jo Nye [1972])

انتقاد استوالد به اتمیسم متفاوت از انتقاد ماخ بود که التفاتی به نظریهٔ «انرژی‌شناسی» نداشت. همانطور که ذکر شد، ماخ با تمام هستارهای نظری بر اساس این مبنا که از دیدگاه وی به‌لحاظ هستی‌شناسی احساس، پایه و اساس [معرفت] است مخالفت می‌کرد.

۱۷. تعداد دیگری از دانشمندان سرشناس نظیر مایر (Myer)، ریلی (Reyleigh) و کلوین (Kelvin) بودند که در چارچوب برنامه پژوهشی [نظریه] جنبشی کار می‌کردند. اما این بولتزمن بود که ماندگارترین دفاع از اتمیسم را عرضه کرد. (See P. clark [1976])

۱۸. نای (Nye) (op.cit, p.20) تأیید می‌کند که بولتزمن هرگز مدعی عدم ابهام در واقعیت فیزیکی اتم‌ها و مولکول‌ها نبوده، هرچند به ضرورت این فرضیه اعتقاد داشته است.

۱۹. نقل از H.post [1968], p.7. همچنین نگاه کنید به E.Mackinnon خصوصاً pp. 107-116.

۲۰. قوانین نظریه‌های جدید ترمودینامیکی آشکارا با قوانین مکانیک نیوتنی در تعارضند. روشن‌ترین مثال این مطلب، قانون دوم است. قوانین مکانیک نیوتنی نسبت به زمان متقارن یا برگشت‌پذیرند. راه دیگر ارائهٔ این مطلب این است که بگوییم با فرض توصیف نیوتنی از سیستمی که از حالت A به B تحول پیدا می‌کند، تصمیم‌گیری فقط بر اساس توصیفات در مورد اینکه کدامیک از حالات، اولیه و کدامیک نهایی هستند غیرممکن است. برعکس ممکن است فکر شود قانون دوم ترمودینامیک برای تغییرات سیستمهای فیزیکی یک جهت مطلق را در زمان تعیین می‌کند: جهت افزایش آنتروپی، براساس قانون دوم هر سیستمی باید از یک حالت «نظم» حداکثری و آنتروپی حداقلی به حالت «نظم» حداقلی و آنتروژی حداکثری تغییر کند. لذا حالات اولیه و نهایی سیستم می‌تواند با یافتن آنتروژی آنها بدون ابهام از یکدیگر متمایز شود.

(نگاه کنید به D.Halliday & Resenck [1966]. ch. 25)

۲۱. بولتزمان در پاسخ به اعتراض استوالد (اعتراض شمارهٔ ۴ در بالا) می‌نویسد:
به‌طور کاملاً کلی به‌نظرم می‌رسد که هیچ توصیف مستقیمی از یک حوزهٔ کامل از واقعیات ممکن نیست، بلکه فقط [توصیف] تصاویر ذهنی [ممکن است]. لذا نباید مثل استوالد گفت که: «تو نباید برای خود تصویر بسازی»، بلکه فقط [باید گفت]: تو باید تا آنجاکه ممکن است امور دلبخواه راکم در آن وارد کنی... من تقریباً تا جایی پیش می‌روم که بگویم این در طبیعت تصویر است که برای شکل‌دهی به آن باید برخی جنبه‌های دلبخواه بدان اضافه شود، و اکیداً می‌گویم که هر وقت شخصی بخواهد از تصویر مورد نظر بر اساس واقعیات مشخص فقط یک واقعیت جدید را استنتاج کند از تجربه فراتر می‌رود.
او به ماخ پاسخ داد: «گفته می‌شود فقط احساس‌های ما معلوم هستند، لذا ما نباید قدمی از آنها پیشتر رویم. ولی اگر انسان دارای عقایدی سازگار بود باید بیشتر سؤال می‌کرد: آیا احساس‌های دیروز هم معلوم هستند؟ درنهایت، فقط احساس‌ها و افکاری که ما درحال حاضر بدان‌ها می‌اندیشیم به نحو بی‌واسطه‌ای برای ما معلومند».

(Boltaman [1905], Quoted in H.Post [1968], p.8)

بولتزمان در حمله‌ای دیگر به ماخ ادعا می‌کند که اگر ماخ بتواند استدلالات تجربه‌گرایی کلاسیک را به‌عنوان تمثیلی برای اثبات اینکه مردم دارای اندیشه و احساس هستند به‌کار برد، اتمیست‌ها نیز می‌توانند برای اثبات وجود هستارهای مشاهده‌ناپذیر به تمثیل توسل جویند. (نگاه کنید به Blackmore, *op. Cit, p. 206*)

۲۲. دیدگاه بولتزمان این بود که طرفداران پیوستگی ماده (انرژی‌شناسان) و طرفداران رهیافت متکی به اصالت پدیدار حسی - پوزیتویستی فراموش کرده‌اند که «سخن‌گفتن از مدلی از حساب دیفرانسیل و انتگرال که از تمام بازنمایی‌هایی اتمیستی عاری باشد... به‌کلی ادعایی متافیزیکی است، به این شرط که مقصودمان از متافیزیک ــ مطابق با تعریف مشهور ماخ ــ آن چیزی باشد که فراموش کرده‌ایم که چگونه بدان رسیده‌ایم. معادلات دیفرانسیل و حساب با گرفتن حد نقاط ناپیوسته به‌دست آمده‌اند: لذا، دیدگاه اتمیستی از هرگونه مفهوم پیوستگی جدایی‌ناپذیر به‌نظر می‌رسد». (Quoted in Nye [1976], p. 260)

۲۳. «استنتاج بر اساس بهترین تبیین» که همچنین به‌عنوان «ابداکشن abduction»، «روش فرضیه‌ای»، «استنتاج فرضی»، «روش حذف»، «استقراء حذفی» و «استنتاج نظری» شناخته می‌شود (نگاه کنید به G.Harmen [1965]، روشی از استنتاج است که در آن از طرح زیر استفاده می‌شود:

۱. پدیدار شگفت‌انگیز P مشاهده شده است.

۲. اگر فرضیه H صادق باشد P به‌عنوان یک فرآیند معمولی و نظم شناخته‌شده قابل توضیح است.

۳. بنابراین دلیلی وجود دارد که فکر کنیم H صادق است. (نگاه کنید به N.Hanson [1958/65], p. 85ff)

هنسون این استدلال را تا ارسطو ردیابی کرده و یادآور شده است که بسیاری از دانشمندان آن را در استدلال‌های خود به‌کار برده‌اند. پرس نیز جزء فلاسفه مدرنی است که این شکل [استدلال] را جدی گرفته. او گاهی آن را سیر قهقرایی (retroduction) می‌نامد و دربارهٔ آن به تفصیل بحث می‌کند. او می‌نویسد: «قیاس ثابت می‌کند که چیزی باید باشد، استقراء نشان می‌دهد که چیزی واقعاً دارای کارکرد است، ابداکشن صرفاً اظهار می‌دارد که چیزی ممکن است باشد». (Quoted in Hanson, ibid) برخی از فلاسفه (نظیر پوپر) به دلیل اینکه استدلال‌های استقرایی را به‌کلی نمی‌پذیرند، روش استدلال ابداکشن را به‌عنوان یک روش معتبر نمی‌پذیرند. برای دفاعی از معتبربودن «استدلال براساس تبیین» نگاه کنید به P.Lipton [1991], 24.

۲۴. نظریهٔ آماری گرمایی بولتزمان بسط و توسعه عمده‌ای در نظریه جنبشی بود. این رهیافت بازیافت نتایج ماکروسکوپی (یا پدیدارشناختی) ترمودینامیک را از فرض‌هایی دربارهٔ رفتار هستارهای ریز ممکن می‌سازد.

روابط بنیادینی که بین هستارهای ریز به‌دست آمده‌اند فقط به نحو آماری توصیف می‌شوند و ماهیتشان با فهم طرفداران نیوتن از این روابط کاملاً تفاوت دارد. بولتزمان موفقیت نظریه خود را به‌عنوان شاهدی مناسب برای وجود هستارهای ریز (اتم‌ها و مولکول‌ها) تفسیر و تعبیر می‌کند. (نگاه کنید به Blackmore, op.cit) همچنین پانوشت بعدی را نگاه کنید.

۲۵. بولتزمان در دفاع خود از رئالیسم بر ضد دیدگاه‌های آنتی رئالیستی افراطی و قدرتمندی که توسط ماخ و دیگران تبلیغ می‌شد تقریباً تنها بود. هرچند در نهایت فشارهای روانشناختی بیش از تحمل او بود، باید اذعان کرد که در بسیاری موارد استدلال‌های او جالب بود و در راستای صحیح قرارداشت. مثلاً جدا از استدلال‌هایی که در متن ذکر شد، بولتمان بر ضد انتقاد برگشت‌ناپذیری (شمارهٔ ۴) که به‌وسیلهٔ استوالد ترویج و توسط همکار پلانک، زرملو (Zermelo) تحکیم شد، دفاعی هوشمندانه ارائه داد.

استوالد متذکر شده بود که در تمام معادلات مکانیک، زمان t فقط به‌صورت مجذور، یعنی t^2 ظاهر می‌شود... لذا تمام فرایندهایی که توسط این معادلات توصیف می‌شوند برگشت‌ناپذیرند. درطی سال ۱۸۹۵ ارنست زرملو آنچه را که تحت عنوان متناقض نمای باز رخداد *(recurence paradox)* شناخته می‌شد بسط داد. زرملو با به‌کارگیری قضیه‌ای از ریاضی که پنج سال پیش از آن به وسیلهٔ پوانکاره منتشر شده بود، ادعا کرد که هیچ‌گونه اثبات مکانیکی برای قانون دوم ترمودینامیک ممکن نیست، زیرا هر سیستم مکانیکی که به خود وانهاده شود باید نهایتاً به وضع و حالی درآید که به وضع و حالی که از آن تحول خود را آغاز کرده به‌گونه‌ای دلبخواه نزدیک است. او نتیجه گرفت که در چنین سیستمی فرآیند بازگشت‌ناپذیر غیرممکن است زیرا (جدا از حالات اولیهٔ منفرد) هیچ تابع تک‌ارزشی از متغیر حالت، مثل آنتروپی، نمی‌تواند به‌طور مداوم افزایش یابد؛ اگریک افزایش معین وجود داشته باشد، باید وقتی که حالت اولیه تکرار می‌شود یک کاهش متناظر با آن نیز وجود داشته باشد. (Kuhn, [1978], p.26)

بولتزمان به این انتقاد نسبتاً قوی با اقامهٔ یک جوابیه به حد کافی قابل قبول پاسخ داد.

به استوالد: «استوالد از این نکته که می‌توان در معادلات مختلف مکانیکی علامت زمان را بدون ایجاد هیچ‌گونه تغییری در آن معکوس کرد، نتیجه می‌گیرد که تفسیر مکانیکی جهان نمی‌تواند این مسأله را تبیین کند که چرا فرایندهای موجود در طبیعت همواره ترجیح می‌دهند در جهت معینی جریان یابند. به‌نظر من او در اینجا از این مسأله چشم‌پوشی کرده است که فرایندهای مکانیکی نه‌تنها با معادلات دیفرانسیل بلکه با شرایط اولیه نیز معین شده‌اند. من این امر را، دقیقاً برخلاف استوالد، یکی از درخشانترین تأییدات برای تفسیر مکانیکی از طبیعت به‌شمار می‌آورم و بر این نظرم که طبیعت تصویر فوق‌العاده مناسبی از اتلاف انرژی فراهم می‌آورد، به‌شرط آنکه فرض کنیم که جهان از حالت اولیه‌ای شروع شده است که شرایط معینی را برآورده می‌کند و من آن را... یک حالت غیرمحتمل نامیده‌ام». (quoted in H.Post [1968] *op.cit, pp. 8-9)*

به زرملو: «حالاتی که در آن عدم اختلاط، یا اختلاف دماهای بالا، در حد قابل توجهی قرار دارد مطلقاً غیرممکن نیستند بلکه فقط از درجهٔ بالایی از عدم امکان برخوردارند... بنابراین اگر فقط فرض کنیم که جهان به‌اندازهٔ کافی بزرگ است، بنابر قوانین حساب احتمالات گاه در یک نقطه و گاه در نقطه‌ای دیگر از کیهان، مناطقی در ابعاد فلاک ثوابت با توزیع کاملاً غیرمحتمل از حالات به‌وجود خواهد آمد. برای این قبیل مناطق در دوران پیدایش و زوالشان پیشرفت زمان یکسویه است؛ لذا اگر در چنین مناطقی موجودات دارای فکر و اندیشه وجود داشته باشند، احساس آنان از زمان همانند احساس ما خواهد بود، هرچند تحول زمان برای کل جهان یکسویه نباشد». (*ibid* pp.9-10 See also O.Darrigol [1992])

۲۶. طبق نظر کلارک (P.Clark) [1976, sec.4]، برنامهٔ تحقیقاتی رو به انحطاط بود. لذا پلانک، ضمن ارائهٔ

تفسیر و توضیحی دربارهٔ وضعیت برنامهٔ [نظریهٔ] جنبشی در کنفرانس سال ۱۹۸۱ نتیجه گرفت که: «علی‌رغم رشد چشمگیر در اوایل دههٔ شصت، تمام تلاش‌ها برای تشریح دقیق این نظریه نه‌تنها به نتایج فیزیکی نوینی رهنمون نشد، بلکه به مشکلات طاقت‌فرسایی منجر شد. استوالد نیز در اواخر قرن گذشته در بازنگری به برنامه جنبشی می‌نویسد که او «در فرضیهٔ اتمی - جنبشی» شاهد یک عادت سطحی برای سرپوش گذاردن وظایف علمی و نه ترویج و اشاعهٔ آنها بوده است. این امر از طریق مطرح‌ساختن فرض‌های دلبخواه دربارهٔ موقعیت‌ها، حرکات و نوسانات اتم‌ها انجام می‌شده است».

گاردنر (M.Gardner) [1979] نیز دربارهٔ وضعیت متزلزل فرضیهٔ اتمی در دهه‌های آخر قرن نوزدهم بحث کرده است.

۲۷. در پاسخ به استوالد که از باور همگانی به اتم‌ها و نیروها به‌عنوان تشکیل‌دهندگان واقعیت نهایی اظهار تأسف می‌کرد، بولتزمان تلاش کرد که یک حد وسط به‌وجود آورد. او از طرفی تلاش کرد که اختلافاتش را با مخالفان به حداقل برساند و از طرف دیگر کوشید با توسل به استدلال «استنتاج بر اساس بهترین تبیین» جایگاهی برای اتمیسم بیابد:

«من خودزمانی کمر به دفاع از فهم مکانیکی از طبیعت بستم، ولی صرفاً به این معنا که نحوهٔ تلقی رشد چشمگیری را در مقایسه با فهم رازورزانه پیشین نمایان می‌کند. از طرف دیگر این تصور که تبیینی از جهان غیر از آنچه از حرکت ذرات مادی حاصل می‌شود و قوانین آن با نیروهای مرکزی مشخص می‌گردد، نمی‌تواند وجود داشته باشد، مدت‌ها پیش از آنکه آقای استوالد ملاحظات خود را ارائه کند تقریباً به‌طور کلی کنار گذاشته شده بود. ما امروزه بسیار محتاط تریم، این بازنمایی برای ما فقط یک تصویر است که آن را نمی‌پرستیم و هرچند محتمل است که موفق به کامل‌کردن آن شویم ولی این احتمال نیز وجود دارد که روزی ناگزیر شویم آن را کاملاً کنار بگذاریم. این تصویر امروزه برای ما، به‌هرحال، دارای ارزش بسیار زیادی است، به این معنا که تنها تصویری است که تا نهایت و به شیوه‌ای منتج بسط یافته و از جهات مهمی با تجربه مطابقت دارد». (Boltzman [1896], Quoted in J.Bouvresse [1986], p. 7)

«... واژهٔ فرضیه پیشاپیش بر این نکته دلالت دارد که این فرض از واقعیت مشاهده شده دربارهٔ اغلب خاصه‌های دارای تغییرات جهش‌وار فراتر می‌رود و امکان یک توصیف کاملاً متفاوت از این تغییرات، که شاید ساده‌تر و آسان‌تر به چنگ آید، منتفی نیست. از طرف دیگر، این امکان نیز وجود دارد که نتایج بسی بیشتری از فرضیه قدیمی مورد تأیید واقع شوند و ما از این طریق به تصوری روشن از این مطلب برسیم که چگونه باید دربارهٔ اتم‌ها فکر کنیم، بنابراین حفظ این فرضیه، هنوز هم مفید است...» (Boltzmann [1905], *Qouted in H.* Post. Op.cit, p.8)

۲۸. Martin Klein [1963], p. 24.

۲۹. Planck [1891], quoted in H.Kangro [1975], p. 10.

۳۰. پلانک به مقادیر جهانی و ثابت‌های مطلق که از نظر او عالی‌ترین هدف علم هستند تمایل زیادی داشت. او بر این دیدگاه بود که نظم دنیا را نباید صرفاً برپایهٔ پدیدارهای آشوبناک و بی‌نظم حاصل از وقایع تصادفی تبیین کرد، بلکه آنها را نهایتاً باید از طریق قوانینی تبیین کرد که اعتبار آنها عینی است. قانون دوم ترمودینامیک و خصوصاً مفهوم برگشت‌ناپذیری از نظر او مطلقاً معتبر بود. اما براساس مکانیک آماری بولتزمان افزایش انتروپی یک جنبهٔ بسیار محتمل، اما نه مطلقاً یقینی، طبیعت بود. این امر با اعتقاد راسخ پلانک به اعتبار قانون دوم تعارض داشت. (Klein, *ibid,* Mackinnon, *op.cit.* p. 130)

۳۱. Kuhn [1978, pp.20-2, 27-8]. O.Darrigol [1992], p.27 دربارهٔ نزاع پلانک با بولتزمان اتمیست

بحث می‌کند.

۳۲. برای آشنایی با انتقاد پلانک ازماخ نگاه کنید به درسگفتار وی در سال ۱۹۰۸ با عنوان وحدت تصویر فیزیکی از جهان. حملهٔ مستقیم‌تر به دیدگاه‌های ماخ توسط پلانک در اثر سال [1990] وی با عنوان «دربارهٔ نظریهٔ معرفت فیزیکی ماخ» ارائه شد. هر دو مقاله دراثر سال [1970] تولمین مجدداً چاپ شدند.

هولتون [1973, p.227] می‌نویسد: «پلانک تا سال ۱۹۰۹ یکی از مخالفان و بلکه مهمترین مخالف ماخ بود. او در این سال اثر مشهور خود را تحت عنوان مبنای فهم فیزیکی از عالم به پایان برده بود. پلانک درست برخلاف دیدگاه ماخ که معتقد بود «هیچ چیز جز ادراکات واقعی نیستند و تمام علوم طبیعی درنهایت عبارتند از انطباق اقتصادی انگاره‌های ما با ادراکاتمان»، طرفدار این موضع کاملاً متفاوت بود که می‌گوید هدف اساسی علم عبارت است از «یافتن تصویری تثبیت‌شده از جهان، مستقل از زمان و اشخاص» یا، به‌طور کلی‌تر، «آزادسازی کامل تصویر فیزیکی از عقل‌های مجزا از یکدیگر».

۳۳. Kangro, Ibid

کریپس در سال [1986] به پیروی از سرمشق لائودن [1981] دلیل می‌آورد که «یک سنت روش‌شناختی رایج در اواخر قرن نوزدهم وجود داشت که انگیزه‌ای بود برای تغییر در جایگاه برخی ادعاهای مشخص هستی‌شناسانه ــ نظیر اینکه اتم وجود دارد ــ از «غیرقابل دسترس به‌وسیلهٔ علم» به «از لحاظ علمی مورد قبول»، هرچند که این ادعاها آشکارا مشاهده‌پذیر نبودند. این سنت روش‌شناختی پیوندی از دیدگاه‌های پوزیتویستی و رئالیستی بود. (p.43)

طبق نظر کریپس، پلانک نیز پیش از تغییر موضع نهایی‌اش به رئالیسم، برای مدتی طولانی یک دوگانه‌نگر ضعیف بود: او از طرفی، برخلاف هلمهولتز (Helmholtz)، صریحاً «ضد اتمیست» بود به این معنا که مدل پیوستاری را برای ماده ترجیح می‌داد (البته این موضع یک موضع نسبتاً میانه آنتی‌رئالیستی بود که به نظر می‌رسید در آن او نظریه پیوستگی را حداقل در تحقیقات شخصی خود و شاید به دلیل سودمندی موضعی و نه قابلیت کاربرد کلی آن و بدون متعهدکردن خود به صدق آن مرجح می‌شمرد.) از طرف دیگر به‌نظر می‌رسید که او وجود اتم‌ها و مولکول‌ها را مسلم گرفته است، هرچند در همان زمان این مسأله راکه اتم‌ها حداقل در تحقیقات علمی در زمانهٔ او قابل دستیابی هستند رد می‌کرد. (See Ibid. 47-9)

کریپس (Krips) مدعی است که پلانک روش‌شناسی خود را در پذیرفتن اتمیسم، (برخلاف نظر هولتون [1973]) از ضد رئالیسم به رئالیسم تغییر نداد. با وجود این، هولتون در اثر خود [1973] معتقد است که تغییر نظر پلانک به سمت اتمیسم، شاهدی روشن بود برکنارنهادن روش‌شناسی پوزیتویستی پیشین وی. ولی به‌نظر می‌رسد با ذکر این نکته که رئالیسم در زمان پلانک هنوز جا افتاده نبود و نیاز به پختگی بیشتری داشت، می‌توان به سادگی دیدگاه‌های کریپس و هولتون را آشتی داد.

۳۴. «هرچند عمیقاً معتقدم که اگر سیستم ماخی با سازگاری کامل پیگیری شود نمی‌توان در آن تعارضی درونی یافت، این امر به همان اندازه به نظرم قطعی می‌رسد که این سیستم در بن و بنیاد صرفاً از جنبهٔ فرمالیستی دارای اهمیت است و این امری است که در اصل و اساس علوم طبیعی تأثیری ندارد. علت آن است که مهمترین ویژگی همهٔ تحقیقات علمی ــ یعنی نیاز به یک تصویر ثابت از جهان مستقل از تغییرات زمان و انسان‌ها ــ با آن بیگانه است... همانطور که سعی کرده‌ام نشان دهم یک تصویر یکپارچه و ثابت از جهان هدف ثابتی است که علم حقیقی در تمام صورت‌های خود دائماً به آن نزدیک می‌شود،...» (Planck [1910], reprinted in Toulmin [1970], p.25)

با گذشت زمان، پلانک دیدگاه رئالیستی خود را تعمیق کرد و در نتیجه توان بیشتری برای ارائهٔ استدلالات خوش

ساخت‌تر یافت. او در اثر خود به نام علم به کجا می‌رود؟ نوشت:

«اگر حوزهٔ علم فیزیکی از توصیف محض تجارب حسی فراتر نرود، روشن است که فقط تجربه خود فرد می‌تواند موضوعی برای این توصیف فرض شود: زیرا فقط تجارب خود فرد اطلاعات اولیه و اصلی هستند. حال روشن است که چیزی نظیر سیستم جامع علمی را نمی‌توان برمبنای ترکیب تجارب صرفاً شخصی (حتی با استعدادترین انسان‌ها) بنا کرد. لذا بر سر یک دوراهی قرار می‌گیریم: یا انکار انگاره علم جامع، امری که حتی افراطی‌ترین پوزیتویست‌ها نیز سرسختانه با آن مخالفند، و یا پذیرش مصالحه و اجازه‌دادن به تجارب دیگران برای ورود به زمینهٔ کاری معرفت علمی. ولی درنتیجه باید، مؤکداً، از دیدگاه اولیه خود مبنی بر اینکه فقط اطلاعات اولیه (داده‌های حسی) پایهٔ محکمی برای حقیقت علمی هستند دست برداریم.

۳۵. لائودن در [1981, p.221] یادآور می‌شود: «به این ترتیب می‌توان ملاحظه کرد که حتی در میان طرفداران نظریه اتمی، پذیرش عمومی از آن ملاک روش‌شناختی که ماخ با آن در جستجوی ارزیابی درستی و معقولیت نظریه‌ها بود، وجود داشت. به این اعتبار لودویگ بولتزمان و ماکس پلانک هر دو متفق‌القول بودند که یک بازنمایی اقتصادی از واقعیات، هدف محوری علم است.»

۳۶. (Planck [1910], reptinted in Toulmin [1970], p.52)

ماخ بر آن بود که با یافتن ویژگی‌های منحصر و اختصاصی مشاهده‌کنندگان و کنارنهادن آنها به عینیت دست یابد. پلانک ماخ را متهم می‌کرد که در دفاع از اصل اقتصاد به وضعیت یک بام و دو هوا دچار شده است:

«ما نمی‌توانیم هیچ‌کس را از تعریف مفهوم دلخواه‌اش منع کنیم. ولی این مورد قبول نیست که ابتدا اصل اقتصاد با ارجاع صریح به معنای مبتنی بر عمل انسانی نقش برگ برنده را بر ضد متافیزیک بازی کند و سپس وقتی که نتوانست مقصود را برآورده سازد، جنبه‌های مبتنی بر عمل در اقتصاد با همان تأکید انکار شود. البته با استفاده از این مفهوم انعطاف‌پذیر از اقتصاد، انسان هر کاری می‌تواند بکند، یا برعکس، اصلاً هیچ کار دقیقی نمی‌تواند انجام دهد». (Ibid., p.47)

۳۷. برای آشنایی با جزئیات نگاه کنید به [1976] P.Clark, op.cit.

۳۸. طبق نظر بلاکمور (op.cit)، ماخ تا آخر عمرش (1916) یک پوزیتیویست ثابت قدم باقی ماند تا آنجا که هرگز واقعیت اتم را نپذیرفت و اعتقادی به صحت نظریهٔ نسبیت نداشت. عبارات ذیل که به وسیلهٔ ماخ در سال‌های بین ۱۹۱۰ و ۱۹۱۵ نوشته شده مدرکی است روشن برای ثبات قدم وی در باورهای پوزیتویستی‌اش.

«اتمها توسط حواس قابل ادراک نیستند، آنها شبیه تمام جواهر، متعلق به حوزهٔ اندیشه هستند. به‌علاوه، به اتم‌ها خواصی اعطا شده است که با صفاتی که تاکنون در اشیاء مشاهده شده مطلقاً مغایرت دارد. اما مبادا که این اندیشه شیطانی فکر ما را به خود مشغول کند که بخواهیم از اتم‌ها برای تبیین فرایندهای فیزیکی استفاده کنیم، آن هم در حالی که می‌بینیم اتم‌ها عبارتند از آن مجموعه‌های پیچیده از عناصر احساس که ما در محدودهٔ تنگ فیزیک و شیمی با آنها مواجه می‌شویم. اگر شخص تعجیل نداشته باشد که به اتم‌ها به‌عنوان امور واقعی نظر کند، باز هم نتایج حاصل از نظریهٔ اتمی می‌تواند به همان اندازه، متنوع و مفید باشد که آنها واقعی تلقی شوند. بنابراین هزار احترام به باورهای فیزیکدانان! ولی خود من نمی‌توانم این باور خاص را از آن خود کنم».

«من اصول نیوتنی را نهایی و کامل‌شده تلقی نمی‌کنم؛ با این حال در این آخر عمر، نظریهٔ نسبیت را همان اندازه می‌توانم بپذیرم که وجود اتم‌ها و دیگر عقاید تعصب‌آمیز مشابه را».

۳۹. پاسمور [1957/68, p.326] این انگیزه را در پوانکاره ردیابی می‌کند: «اگر چنانکه پوزیتویست‌ها استدلال کرده‌اند، قوانین خلاصه‌سازی‌هایی ساده و عریان از تجارب باشند، نقش دانشمند به ثبت و خلاصه‌سازی مشاهداتش محدود می‌شود؛ در واقع دانشمندان چیزی جز ماشین‌های حساس نیستند. اما اگر برعکس قوانین،

عبارت باشند از قراردادها، تعاریفی چهره عوض کرده، و زبانی که خودمان عامدانه به‌منظور سخن‌گفتن دربارهٔ حرکات ذرات جعل کرده‌ایم، در آن صورت دانشمندان افرادی خلاق خواهند بود».
اینشتین نیز در دوران پختگی خود طرفدار این جنبهٔ متکی به صور خیال یا خلاق علم بود. دربارهٔ این موضوع نگاه کنید به کتاب وی با عنوان انگاره‌ها و اندیشه‌ها [1954]، همچنین نگاه کنید به G.Holton *op.cit* برای مطالعهٔ مقایسه‌ای موضوع خلاقیت علمی بین اینشتین و پوانکاره نگاه کنید به میلر [1922].

۴۰. پوانکاره دراثر خود در سال [1902/1952] می‌نویسد: «تجربه تنها منبع حقیقت است. تجربه می‌تواند به‌تنهایی به ما چیزهای جدیدی بیاموزد، می‌تواند به تنهایی ما را به یقین برساند. اینها نکاتی هستند که نمی‌توان در آن چون و چرا کرد». (p.140)

۴۱. «... اگرتجربه همه چیز است پس چه جایی برای فیزیک ریاضی باقی می‌ماند؟... مشاهده به تنهایی کافی نیست؛ ما باید از مشاهدات خود بهره ببریم و بدین‌منظور باید تعمیم دهیم... علم از واقعیات ساخته شده همانطورکه خانه از سنگ ساخته شده؛ ولی شباهت توده‌های از واقعیات به علم بیش از شباهت کپه‌ای از سنگ به خانه نیست. مهم‌تر از همه مرد علم باید از خود بصیرت و ژرف‌بینی نشان دهد... این است نقش فیزیک ریاضی. این ژرف‌اندیشی می‌باید راهنمای تعمیم‌ها باشد به‌طوری که آنچه را من... برونداد علم نامیده‌ام افزایش دهد. (Ibid. pp.140-5)

۴۲. پوانکاره در فصول ۸ و ۱۰ اثر منتشره خود در سال [1952] این نکته مهم را مورد بحث قرار داده است.

۴۳. نگاه کنید به گیدیمین (J.Giedymin) [1982]که در توضیحی دربارهٔ فلسفهٔ پوانکاره (بر ضد پوپر [1963] و هولتون [1970]) استدلال می‌کند که نباید در مورد اصالت قرارداد وی غلو کرد. فلسفهٔ پوانکاره از دیدگاه گیدیمین ترکیبی از اصالت قرارداد و اصالت تغییرناپذیری است.این دو مؤلفه را می‌توان به شکل زیر تعریف کرد:
اصالت قرارداد، دیدگاهی که اصول موضوع هندسه را قرارداد می‌داند و قائل است که انتخاب یکی از هندسه‌های متریک (به‌لحاظ تجربی) اختیاری است و دانشمندان همیشه تعمیم‌های تجربی را تا مقام اصول قراردادی ترفیع می‌دهند و برخی از فرضیه‌ها (که بی‌اهمیت هستند) قرارادهایی هستند که به‌طور آزادانه توسط ذهن جعل می‌شوند.
اصالت تغییرناپذیری، دیدگاهی که موضوع هندسه را مطالعه یک گروه خاص می‌داند و قائل است به آنکه تصورِ مربوط به شماری از گروه‌های ریاضی پیشاپیش در اذهان ما وجود دارد و ما از میان تمام گروه‌های ممکن آنهایی را انتخاب می‌کنیم که پدیدارهای طبیعی را بدانها ارجاع می‌دهیم، و فضا و زمان مطلق وجود ندارد، و ما شهود بی‌واسطه‌ای از همزمانی وقایع دور از هم نداریم و اصل حرکت نسبی در ضمیر ما حک شده زیرا عادی‌ترین تجارب آن را تأیید می‌کنند و قول به فرضیه خلاف آن عمیقاً با ذهن بشری در تعارض است.

۴۵. دیدگاه ابزارگرایانه به علم، دیدگاهی معرفی شده است که در آن نظریه‌های علمی به عنوان ابزارهای مفیدی برای دسته‌بندی پدیدارها یا داده‌ها به‌کار می‌روند، اما فاقد هرگونه کارکرد تبیینی حقیقی هستند و دارای مفادی برای تبیین وضع و حال‌های موجود در جهان واقعی نیستند.
بحث پوانکاره دربارهٔ روانشناسی اختراع و حس زیبایی‌شناسی درکشف ریاضی و نقشی که او برای ملاحظاتی نظیر ظرافت و سادگی در انتخاب نظریه‌ها قائل است، ارتباط ناچیزی با پوزیتویسم دارد. درواقع، پوانکاره در صحبت از موضوعاتی مانند «ضمیر نیمه‌آگاه» زبانی را به‌کار می‌برد که پوزیتویست‌های خشک نظیر ماخ از آن نفرت داشته‌اند. اما اصالت قرارداد پوانکاره را می‌توان با رعایت انصاف یکی از خویشان نزدیک ابزارگرایی دانست که در حوزهٔ تفکر پوزیتیویستی جای می‌گیرد.

۴۶. دوئم، استاد ترمودینامیک و تعقیب‌کنندهٔ مشتاق برنامهٔ پژوهشی انرژی‌شناسی، تلاش کرد انرژی‌شناسی را

به منزلهٔ یک نظریهٔ پیوستاری پدیدارشناسانهٔ عقلانی بدون هیچ‌گونه پیش‌فرض دربارهٔ واقعیت درونی غایی ماده تفسیر کند (نگاه کنید به [1984] S. Jaki).

۴۷. دوئم یک کاتولیک پارسا بود و به‌همین جهت نمی‌توانست همهٔ دلالت‌های فلسفهٔ پوزیتویستی را تصدیق کند. او می‌نویسد: «پوزیتویست بودن عبارت است از اظهار اینکه روش منطقی [عقلانی] دیگری غیر از روش علوم اثباتی وجود ندارد، اینکه هرچه توسط آن روش قابل دسترس نباشد و با علوم اثباتی قابل دانستن نباشد خود به خود مطلقاً غیرقابل درک است»، و او با حالت استفهام انکاری اضافه می‌کند» آیا این چیزی است که ما از آن دفاع می‌کنیم؟» (Quoted in S.Jaki [1984], p. 325).

۴۸. علاقهٔ فوق‌العادهٔ دوئم به کسب استقلال برای علوم فیزیکی ریشه در این نظر داشت که دقیقاً به دلیل آنکه گزاره‌های مشخصاً تحصلی در سیستم‌های متافیزیکی خصلتی بسیار فرضی داشتند، هرگز نمی‌توانستند قانون غیرمبهمی برای فیزیک، هراندازه ابتدایی و بنیادی، فراهم آورند (نگاه کنید به Dohem [1945] especially the first chapter and the appendix).

۴۹. دوئم دراثر کلاسیک خود [1954, p.7] می‌نویسد: «یک نظریهٔ فیزیکی عبارت است از یک سیستم مطلق که هدف آن خلاصه‌سازی و دسته‌بندی منطقی دسته‌ای از قوانین تجربی بدون ادعای تبیین این قوانین است».

۵۰. همانجا، ص ۱۹.

۵۱. همانجا، ص ۱۶۸.

۵۲. این همان تز به اصطلاح دوئم ـ کواین است. دوئم اظهار می‌دارد: «فیزیکدان هرگز نمی‌تواند یک فرضیهٔ منزوی را مورد آزمون تجربی قرار دهد، بلکه فقط تمامی یک دسته از فرضیه‌ها مورد این آزمون قرار می‌گیرند؛ وقتی تجربه با پیش‌بینی‌های او مغایر بود، آنچه او می‌فهمد آن است که حداقل دسته‌ای از فرضیات تشکیل‌دهندهٔ این مجموعه غیرقابل قبول است و باید اصلاح شود؛ ولی تجربه نمی‌تواند مشخص کند کدامیک باید تغییر کند.» (همانجا. ص ۱۸۷).

آریو (R.Ariew) [1984, pp.313-25] نشان داده است که تز دوئم آنگونه که به اختصار در بالا بیان شده معادل آنچه به‌عنوان تز دوئم ـ کواین شناخته شده، نیست. دومی که با عنوان عدم تعین نظریه‌ها به واسطهٔ داده‌های تجربی undetermination of theorty by data نیز شناخته شده است دایر بر آن است که هر نظریه‌ای را می‌توان در مواجهه با هر بینه خلافی حفظ کرد، مشروط بر اینکه تعدیلاتی به حدکافی جدی در جای دیگری از باورهایمان پدیدآوریم و نیز اینکه از نظریهٔ عدم تعین نتیجه می‌شود که برای تبیین اینکه چرا دانشمندان نظریهٔ خاصی را می‌پذیرند باید به عوامل اجتماعی متوسل شد. از دیدگاه آریو تز دوم که بین جامعه‌شناسان معرفت عمومیت یافته است، نمی‌تواند برپایهٔ متن دوئم به او نسبت داده شود. کواین دربارهٔ تز خود دراثر منتشره‌اش [1953, p.43] صحبت کرده است.

۵۳. دوئم طبقه‌بندی بر اساس نظر فیزیکدانان را از طبقه‌بندی براساس طبیعت‌گرایان (نظیر جانورشناسان، روانشناسان، دیرینه‌شناسان) متمایزکرده است. از نظر دوئم دستهٔ دوم همانندی‌هایی را بنا می‌نهند که جدول‌های مقایسه‌ای مختصری هستند و به طبقه‌بندی‌های ساختگی ختم می‌شوند. ولی برعکس، دستهٔ اول درپی بنانهادن طبقه‌بندی طبیعی است که مشخصهٔ آن آراستگی، وضوح، نظم و کمال یک دستهٔ منظم از قوانین تجربی است:

«... مراد یک طبیعت‌گرا از پیشنهاد و طبقه‌بندی مهره‌داران چه چیزی است؟ طبقه‌بندی تصورشده به‌وسیلهٔ او دسته‌ای از عملیات فکری است که نه به افراد عینی بلکه به امور انتزاعی اشاره دارد... این همانندی‌ها ارتباطات کاملاً ایده‌آلی هستند که نه به اندام‌های واقعی بلکه به تصوراتی تعمیم‌یافته و ساده‌سازی شده که در ذهن طبیعت‌گرایان شکل‌گرفته ارجاع دارند؛ این طبقه‌بندی فقط جدول مختصری است که تمام این مقایسه‌ها را

خلاصه می‌کند». (Duhem [1954], ch.II, p.25).

«شیوهٔ شسته و رفته‌ای که طبق آن هر قانون فیزیکی جای خود را در طبقه‌بندیی که به‌وسیلهٔ فیزیک خلق می‌شود پیدا می‌کند و وضوح درخشانی که به این دسته از قوانین که چنین کامل منظم شده‌اند اعطا شده، ما را به نحوی قاطع وادار می‌کنند که [بپذیریم] این طبقه‌بندی کاملاً ساختگی نیست و چنین نظمی از یک دسته‌بندی کاملاً دلبخواه ناشی نمی‌شود... ما در نظم‌بندی دقیق این سیستم نشانه‌ای را ملاحظه می‌کنیم که به وسیلهٔ آن یک طبقه‌بندی طبیعی شناخته می‌شود» (همانجا، ص ۲۵ تا ۲۶).

۵۴. «نشان این مشخصه طبقه‌بندی طبیعی بیشتر از همه در ثمربخشی نظریه‌ای مشهود می‌شود که قوانین تجربیی را که هنوز مشاهده نشده‌اند پیش‌بینی می‌کند و به اکتشاف آنها مدد می‌رساند» (همانجا. ص ۳۰).

«... هرچه طبقه‌بندی کامل‌تر شود، بیشتر پی می‌بریم که آن نظم منطقی که نظریه بر اساس آن قوانین تجربی را سامان می‌بخشد انعکاس یک نظم وجودشناسانه است، و ظنّمان در این خصوص قوی‌تر می‌شود که روابطی که نظریه بین داده‌های مشاهده ایجاد می‌کند با روابط واقعی بین اشیاء متناظر است» (همانجا. ص ۲۶ تا ۲۷).

۵۵. اثر کلاسیک دوئم [1945] مرکب است از دو بخش نسبتاً متمایز. هرچند بخش دوم دوئم را به‌عنوان یک فیزیکدان پوزیتویست و یک متافیزیکدان رئالیست تصویر می‌کند، بخش اول به‌علاوه ضمائم مبسوط آن از او تصویری ارائه می‌کند، قدری بیشتر با نقش بالقوه مثبت متافیزیک در رابطه با فیزیک همدلی می‌کند. دیدگاه‌های او در این بخش‌های آخر به رئالیست‌های علمی نزدیک‌تر است تا پوزیتویست‌ها. برای ملاحظهٔ توضیحی که بیشتر بر قسمت دوم کتاب دوئم متمرکز است و لذا اعتقادات پوزیتویستی وی را بیان می‌کند نگاه کنید به (M.Hesse)[1974]. از طرف دیگر (S.Jaki [1984]) بر عناصر رئالیستی دیدگاه دوئم تأکید دارد.

۵۶. Carnap [1932] چاپ مجدد شده در موری (M. Murray [1987] p. 23-34). برای ملاحظهٔ یک بازنگری نقادانه به دیدگاه‌های کارنپ نگاه کنید به مقالهٔ من تحت عنوان «کارنپ و فلسفهٔ تحلیلی» در ارغنون، سال دوم، شمارهٔ ۲، ۱۹۹۵.

۵۷. شاید یکی از بهترین کارهای توضیحی دربارهٔ به اصطلاح فلسفهٔ علمی، که این رهیافت را از فلسفهٔ گمانزنانه (Spculative philosophy) جدا می‌کند کتاب پیدایش فلسفهٔ علمی رایشنباخ [1957] باشد.

۵۸. نائس (A.Neass) [1968, p.34] پیش‌فرض‌های این فلسفهٔ علمی جدید را به شکل زیر خلاصه کرده است:

۱. تمام صدق‌های ضروری، تحلیلی هستند. صدق تألیفی پیشینی وجود ندارد.

۲. معنای علمی و درنتیجه معنای شناختی فقط خاصیتی از گزاره‌هاست که به‌وسیلهٔ مشاهده مستقیم یا غیرمستقیم، قابل آزمون است. متافیزیک برآورنده این شرایط نیست.

۳. علم، ودرنتیجه کل معرفت، را می‌توان با مفاهیمی بیان کرد که معانی آنها ناشی از وقوعشان در گزاره‌هایی آزمون‌پذیر است، یا اینکه می‌توانند به مفاهیمی تحویل شوند که معنای خود را از این طریق کسب می‌کنند.

۴. آزمون‌پذیری گزاره‌ها مسبوق است به مجموعه‌ای از قواعد زبانی. ما در انتخاب این قواعد آزادیم (اصل رواداری). اما خود قواعد [از جنس] معرفت نیستند و هر نوع کوشش در این جهت که از آنها به منزلهٔ امور معرفت‌بخش یاد شود به متافیزیک منجر می‌گردد.

۵. فلسفه فعالیتی است که به وسیلهٔ آن نتایج چهار تز فوق در قلمروهای مختلف پژوهش علمی موجود استنتاج می‌شوند و تلاش می‌کند قلمروهای جدیدی را با چنین پژوهشی پیوند دهد. ولی خود فلسفه نمی‌تواند، درکنار یا در ورای علم، یک قلمرو معرفتی تلقی شود.

۵۹. See his [1927], [1936].

۶۰. مثلاً بریجمن (1927، ص ۵) یادآور شده است که: «اگر یک مفهوم، مفهومی فیزیکی باشد، نظیر طول، عملیات [لازم برای تعریف آن] عملیات واقعی فیزیکی هستند، یعنی آنهایی که طول به‌وسیلهٔ آنها اندازه‌گیری می‌شود؛ یا اگرمفهوم، مفهومی مادی باشد مانند پیوستگی ریاضی، عملیات [لازم برای تعریف آن] عملیات ذهنی هستند، یعنی آنهایی که به‌وسیلهٔ آنها مشخص می‌کنیم که توده‌ای از اندازه‌ها پیوسته هستند یا نه». اما، چنانکه بسیاری از ناقدان اشاره کرده‌اند، در حالاتی که یک کمیت را به وسیلهٔ دو یا تعدادی بیشتر از روش‌های متفاوت اندازه‌گیری می‌کنیم، روند عملیات‌گرایانه برای تصدیق این امر که مفاهیمی که در این عملیات مورد استفاده قرار می‌گیرند در واقع یکسان هستند، ناتوان است.

جدای از این تکثیر مفاهیم نظری، برنامهٔ قائلان به اصالت عملیات محدودیت‌های شدیدی را برای بسط مفاهیم نظری به دیگر حوزه‌ها بر تعدادی از دانشمندان تحمیل کرد. برای ارزیابی نقادانه کارکردگرایی نگاه کنید به (D.A.Gillies [1972]).

۶۱. همانطور که خود پوپر در زندگینامهٔ فکری خویش [1976] نقل کرده، اثر اول او [1954/68, German edition 1934] «.. تا حد زیادی یک بحث انتقادی... و تصحیح نظریهٔ حلقهٔ وین» بود (ص ۸۰ تا ۹۰). همچنین پوپر تأکید دارد که این دیدگاه او بود که مسئول افول پوزیتویسم منطقی بود (همانجا).

۶۲. پوپر از همان آغاز تأملات فلسفی خود به درستی نسبت به هرگونه نفوذ مانورهای زبانی برای جابه‌جا کردن رابطه جهان ـ فاعل شناسایی با رابطه واژه‌ها ـ فاعل‌شناسایی بدگمان بود:

«سنت تحلیل زبانی بر این باور است که مسألهٔ فلسفی اصیلی وجود ندارد، یا اگر مسائلی هست، مسائل مربوط به کاربرد زبان یا معنای واژه‌هاست. اما من بر این باورم که حداقل یک مسألهٔ فلسفی وجود دارد که تمام مردان اندیشه بدان علاقمندند. این مسأله، مسألهٔ کیهان‌شناسی است: مسألهٔ فهم جهان ـ که خود ما و معرفتمان را به‌عنوان بخشی از جهان شامل می‌شود. من براین باورم که کل علم، کیهان‌شناسی است و جذابیت فلسفه، که کمتر از علم نیست، صرفاً درکمکی است که به کیهان‌شناسی کرده است. درهر حال هم فلسفه و هم علم اگر از پی‌گیری کیهانشناسانه خود منصرف می‌شدند تمام جذابیت خود را لااقل برای من از دست می‌دادند. مسلماً فهم کارکردهای زبان ما بخش مهمی از کیهان‌شناسی است؛ اما کنارگذاردن مسائل به عنوان صرفاً «معما»ی زبانی چنین نیست.

تحلیل‌گران زبانی خود را عاملین به روشی می‌دانند که مختص فلسفه است. من فکرمی کنم آنها به خطا می‌روند، زیرا من به تز ذیل باور دارم:

فلاسفه نیز مانند دیگران آزادند که برای پژوهش دربارهٔ حقیقت از هر روشی استفاده کنند. هیچ روشی وجود ندارد که مختص فلسفه باشد.

تز دومی که مایلم مطرح کنم این است:

مسأله محوری معرفت‌شناسی همواره عبارت بوده از مسألهٔ رشد معرفت، و هنوز هم چنین است و رشد معرفت از طریق مطالعهٔ رشد معرفت علمی قابل مطالعه است.

تصور نمی‌کنم که بتوان مطالعهٔ کاربردهای زبان یا سیستم‌های زبانی را جایگزین مطالعه رشد معرفت کرد» (Popper [1959/1968], pp.15-16).

۶۳. پوپر [1976] تأکید دارد که، برخلاف اعضای حلقهٔ وین که ایده‌آلیسم را صراحتاً یا به‌گونه‌ای ضمنی پذیرفته بودند، وی از ابتدا دارای تمایلات رئالیستی بوده است. اما از آنجا که هنوز جنبه‌های تدقیق نشده‌ای در دیدگاه‌های اولیه‌اش موجود بود، نمی‌توانست در دفاع از رئالیسم اقدام آشکارتری انجام دهد: «غیر از بازگویی نظریهٔ معرفت خود، یکی از اهداف من در الحاقیه (postscript) [که بر نخستین تألیف خود تحریر کردم (این

تألیف در سه مجلد سال‌ها بعد در دههٔ ۱۹۸۰ به چاپ رسید)] آن بود که نشان دهم رئالیسم موجود در کتاب من، **منطق اکتشاف علمی** (*Logik der Forschung* چاپ اصلی به زبان آلمانی 1934)، یک موضع قابل نقد و بحث بود. من تأکید داشتم که **منطق اکتشاف علمی** کتابی رئالیستی است ولی در آن زمان یارای صحبت بیشتر دربارهٔ رئالیسم را نداشتم. دلیل این امر آن بود که تا آن موقع به این مطلب پی نبرده بودم که یک موضع متافیزیکی، اگرچه آزمون‌پذیر تجربی نیست، می‌تواند به‌گونه‌ای عقلانی نقدپذیر یا بحث‌پذیر باشد. من به رئالیست‌بودن خود اعتراف کرده بودم اما فکر می‌کنم که این کار چیزی بیش از اقرار به یک باور ایمانی نبود. بر همین اساس دربارهٔ یکی از استدلال‌های رئالیستی خود نوشته بودم که این استدلال «بیانگر باور متافیزیکی به وجود نظم‌هایی در جهان ماست (باوری که من بدان قائلم و فعالیت عملی بدون آن به سختی قابل تصور است)» (ص ۱۵۰).

۶۴. جمع زیادی بر این باورند که تمایز میان دو مقام داوری و گردآوری و تأکید بر مقام اول و در عین حال واگذارکردن دومی به حوزهٔ روان‌شناسی در ابتدا توسط رایشنباخ در [1938] *Experience and Prediction* انجام شد. اما تمایز بین این دو مقام به زمانی بسیار پیشتر بازمی‌گردد. چنانکه هوینینگن ـ هیوئن [1986] (P.Hoyningen-Huene) استفاده کرده است. در اثر کارنپ *Afbau* [1928] و اثر شلیک [1918] *Allgemeine Erkenntnislehre* نیز این تمایز را می‌توان یافت. هوسرل در اثر خود *Logische* [1913] *Untersuchngen* و فرگه در[1884] *Die Grundlagen der Arithmetik* و [1879] *Begriffsschrift* از این تمایز استفاده کرده است. همچنین می‌توان این تمایز را تا سنت روش‌شناختی قرن نوزدهم در کارهای هیول (Whewell) فلسفهٔ علوم استقرایی [1847] و هرشل (Herschel) بحث مقدماتی دربارهٔ مطالعهٔ فلسفهٔ طبیعی [1830/3] ردیابی کرد. پوپر در اثر خود [1934 ch.i] تمایز مورد بحث را به آنچه که کانت در کتاب نقد عقل محض خود به‌صورت *quid juris - quid facti* (موجه‌سازی صدق اصول اولیه ـ کشف اینکه اصول اولیه چه هستند) مطرح می‌سازد منتسب کرده است. فایگل در اثر خود ([1970]، دیدگاه ارتدکس از نظریه‌ها) حتی تا ارسطو و اقلیدس پیش رفته است.

۶۵. این موضوع مکرراً توسط پوپر در بسیاری از آثار منتشره‌اش مورد بحث قرار گرفته است.

۶۶. Popper [1963/72].

۶۷. ملاک ابطال‌پذیری مقیاسی است برای بسیاری چیزها از قبیل سادگی، آزمون‌پذیری و تمیز بین علم و شبه علم. نگاه کنید به Popper [1959/68].

۶۸. همانجا.

دربارهٔ دیدگاه پوپر مطالعات زیادی صورت گرفته. برای آشنایی با یک ارزیابی نقادانه ازنظریهٔ علم او، که با رهیافت اتخاذشده در این مقاله همسو باشد، نگاه کنید به ماکسول (N.Maxwell)[1974, I & II]. و من دربارهٔ تأثیر دیدگاه‌های پوپر بر روشنفکران ایرانی بحث کرده‌ام. نگاه کنید به مقالهٔ من [2003].

۶۹. نگاه کنید به اسمارت [1956] & [1963] Smart.

۷۰. Smart [1963], p 39 حروف مورب مربوط به نسخهٔ اصلی هستند.

۷۱. ماکسول [1962].

۷۲. ماکسول بر ضد دیدگاهی که توماس نیگل در اثر کلاسیک خود مطرح کرده، بحث کرده است (همانجا). نیگل در اثر کلاسیک خود ساختار علم *[1961, p. r9-152]*، از این دیدگاه دفاع کرده است که اختلاف مهمی بین رئالیسم و آنتی رئالیسم وجود ندارد. نیگل در انتهای فصل «منزلتِ شناختی نظریه‌ها» متذکر شده است که «بنابراین گریز از این نتیجه‌گیری مشکل است که وقتی دو دیدگاه ظاهراً معارض دربارهٔ منزلتِ شناختی نظریه‌ها وجود دارد که هر دو با یک درجه از حزم و دقت بیان شده‌اند، هرکدام می‌توانند در ساختار صوری و فرمول‌های

خود نه‌تنها واقعیات مربوط به موضوعات مرتبهٔ اول راکه در مورد آنها تحقیق تجربی صورت گرفته جای دهند، بلکه در مورد تمام واقعیات مربوط به منطق و رویه‌های علمی نیز چنین کنند. به‌طور خلاصه، **تعارض بین دیدگاه‌ها تعارضی است بین مدل‌های مرجّح سخن گفتن**» (ص ۱۵۲).

73. E. MacKinnon [1972a], [1972], [1972b].

74. E. MacMullin, [1971], [1978].

75. R. Boud [1973], [1980], [1979].

۷۶. *[1970]*، *[1970] (R.Harre)* با مَدِن *(H.Madden)*. هره در آثار اولیه‌اش، برخلاف اعتقاد رئالیستی خود، از این نظر غیرقابل دفاع حمایت می‌کرد که بین حوزهٔ هستارهای مشاهده‌پذیر و مشاهده‌ناپذیر تفاوتی هستی‌شناسانه وجود دارد (بنگرید به اثر سال *[1961]* وی). هره در سال‌های اخیر از یک قرائت نسبتاً ضعیف رئالیسم دفاع کرده که به آنتی رئالیسم پهلو می‌زند. برای آشنایی با یک بحث نقادانه درباره موضع اخیر هره نگاه کنید به مقاله من «فلاسفه بر ضد صدق: مورد هره و لائودن»، در **مطالعات بین‌المللی در فلسفهٔ علم**. سال ۹، شمارهٔ ۳، ۱۹۹۵.

۷۷. مک کینون *E. MacKinnon [1972], pp. 111, 112*

۷۸. نگاه کنید به *Harre and Madden [1975]* مک مولین *MacMullin [1978]*

۷۹. بوید *[1973]*، *p. 1*

۸۰. نگاه کنید به *[1991] (R.Trigg)*، *(M.Hodge)* و *[1990] (G.Cantor)*. باید متذکر شد که هرچند پوزیتویسم منطقی، باتوجه به نظریه معنای خود (یعنی اینکه گزاره‌های معنادار تأییدپذیرند و معنا عبارتست از کاربرد) و زبان تجربی‌اش برای ترجمهٔ واژه‌های نظری به واژه‌های مشاهدتی با شکست مواجه شد، ولی به بقای خود در اشکال دیگر ادامه داد.

۸۱. نگاه کنید به *[1963]*، *N.R. Hanson [1958]* دیدگاه‌های هنسون به بهترین وجه در *Toulmin & Wlff* *[1971] (eds.)* و *(Huimphreys) (ed) [1973]* مورد بحث قرار گرفته است.

۸۲. تولمین دیدگاه‌های خود را در اثر خود در سال *[1961]* و *[1972]* بسط داده است. او همچنین در اثر سال *[1953]* توضیح کوتاهی دربارهٔ نظریهٔ علم خود می‌دهد. تولمین در اثر سال *[1972]* خود با استفاده از نظرات هگل، ویتگنشتاین، پولانی، هنسون و کوهن شماری از تزها را شرح و به این نیت بسط داده که به منزلهٔ یک نظریهٔ علم جایگزین درمقابل دیدگاه‌های فلاسفه علمی پوزیتویست‌ها و پوپر تلقی شود که نظراتشان بیانگر جریان اصلی فلسفه علم محسوب می‌شود. دیدگاه‌های تولمین از سوی نویسندگانی نظیر هره و لائودن با همدلی مورد استقبال قرار گرفت. اینان یا در بسیاری از نظرات اساسی او با وی اشتراک نظر داشتند یا آنها را اخذ و اقتباس کردند.

۸۳. این دیدگاه توسط بسیاری از نویسندگان پیش از تولیمن نظیر پیرس، دیویی و پوپر مورد تأکید قرار گرفته است. پوپر درپی راهنمایی کالینگوود، «مسائل» را در حوزهٔ توجه فلاسفه و روش‌شناسان بعدی قرار داد. او در کتاب خود، حدس‌ها و ابطال‌ها، متذکر شد که فلاسفه علم باید به این نکته توجه کنند که علم با مسائل شروع می‌شود؛ هر نظریه ارزشمند جدیدی مسائل تازه‌ای را مطرح می‌سازد، یعنی مسائل مربوط به آشتی‌دادن *[*نظریه و تجربه*]* و مسائل مربوط به تعبیه یک آزمون نوین؛ یکی از راه‌های سنجش سودمندی یک نظریه تعداد مسائل جدید و مهمی است که مطرح می‌کنند؛ و علم حرکت از دسته‌ای از مسائل به مسائل دیگر است که **عمقشان به نحو فزاینده‌ای افزایش می‌یابد.** پوپر در کتاب خود، **شناخت عینی**، تأکید دارد که نباید تاریخ علم را تاریخ نظریه‌ها دانست. بلکه باید آن را تاریخ «وضع و حالی که در آن مسائل مطرح می‌شوند و تغییراتی که در آنها به‌وجود

می‌آید» (گاهی به‌طور نامحسوس و گاهی به‌گونه‌ای انقلابی) از طریق تلاش‌هایی برای حل مسائل قلمداد کرد. پوپر روش‌شناسی خود را در قالب یک نمودار چهارمرحله‌ای خلاصه کرده است که با «مسائل» شروع و به مسائل ختم می‌شوند، یعنی: مسألهٔ ۱ ← نظریهٔ موقتی ← حذف خطاها ← مسألهٔ ۲، [نگاه کنید به (H.Sarkar) [1981]].

۸۴. نگاه کنید به E. MacMullin [1974] و H.Siegel [1983].

۸۵. [1977]، T.S. kuhn [1962]. دیدگاه‌های کوهن در نوشته‌های مختلف به تفصیل مورد بحث قرار گرفته. موارد زیر در زمرهٔ مشهورترین ارزیابی‌ها هستند: I. Lakatus and A.Musgrave(eds.) [1970/2]، Rotrigg [1973/77]، G. Doppelt[1978]، G. Gutting [1980] ، H. Seigel[1987] .

۸۶. زمینهٔ دو مضمون عمدهٔ «انقلاب» و «پیشرفت» در فلسفهٔ علم عبارت است از تعارض فلسفهٔ روشنگری و رهیافت هگلی. پوپر [1945] و [1963] یکی از توضیح‌های نقادانه را درباره این دو مکتب معارض عرضه داشته است.

۸۷. M.Mesterman [1970-2] pp. 59-89 بیست و یک کاربرد از واژه پارادایم را در اثر کوهن [1962] معین کرده است. طبق نظر مسترمن دلالت‌های مختلف این واژه را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد، یعنی ۱) صورت‌بندی‌های متافیزیکی از این مفهوم یا فراپارادایم، یعنی اصولی که فعالیت‌های ادراکی ما را سازماندهی می‌کنند و درنتیجه ما به‌وسیله آنها می‌توانیم به فهم واقعیت نائل شویم؛ ۲) پارادایم در معنای جامعه‌شناختی آن؛ و ۳) پارادایم در معنای انضمامی که به‌معنای کتب درسی (که جایگاه کلاسیک یافته‌اند)، یا تمثیل یا نمودار است. اما به‌نظر می‌رسد معنای دوم آن مناسب‌تر است، یعنی دستاوردهای علمی عموماً به رسمیت شناخته‌شده‌ای که برای مدتی، مسائل و راه حل‌هایی را برای جامعه‌ای از متخصصین مهیا می‌کند [کوهن، 1962، ص x].

88. Kuhn [1962], pp. 205-6

۸۹. کوهن [1962]، [1970]، [1977] و فایرابند [1965] به‌منظور استدلال به سود اختلاف معنایی در تغییر نظریه‌ها به نظریهٔ خوشه‌ای معنا استناد کرده‌اند. مثلاً کوهن می‌گوید: «در انتقال از یک نظریه به نظریهٔ بعدی، معنا و شرایط لازم برای کاربری کلمات به شیوه‌های ظریف تغییر می‌کند. هرچند قبل و بعد از انقلاب اغلب همان علامات قبلی استفاده می‌شوند ـ مثلاً، نیرو، جرم، عنصر، ماده مرکب، سلول ـ روش اعمال برخی از آنها به طبیعت به‌نوعی تغییر می‌کند. لذا نظریه‌های پیاپی سنجش‌ناپذیرند» [1970]، ص ۷ـ۲۶۶، (حروف مورب از مؤلف مقاله است).

فایرابند به روشی مشابه تأکید کرده است: «اینکه مفهوم نسبیتی و مفهوم کلاسیک جرم بسیار از هم متفاوتند درصورتی روشن می‌شود که ما... درنظر بگیریم که اولی رابطه‌ای است که با سرعت‌های نسبی بین یک جسم و یک دستگاه مختصات ارتباط دارد، درحالی که دومی خاصیتی از خود جسم و مستقل از رفتار آن در دستگاه‌های مختصات است» ([1962]، حروف مورب مربوط به متن اصلی است). به این ترتیب کوهن و فایرابند از سنجش‌ناپذیری برای رد مفهوم رئالیستی پیشرفت استفاده می‌کنند.

۹۰. نگاه کنید به [1975]، [1978]، P. Feyerabend [1988]. فایرابند در مقایسه با کوهن موضع افراطی‌تری اتخاذ کرده و مفهوم رشد معرفت علمی را به کلی رد کرده است. اما این حرکت او را به سوی یک نوع نسبی‌گرایی غیرقابل دفاع سوق داده است؛ «اگر نظریه‌ها سنجش‌پذیر باشند،... در این صورت ما واقعاً افزایش معرفت خواهیم داشت. در مورد نظریه‌های سنجش‌ناپذیر چنین نیست. زیرا مسلماً نمی‌توانیم فرض کنیم که دو نظریه سنجش‌ناپذیر با وضع و حال عینی یکسانی سروکار دارند (برای مطرح ساختن چنین فرضی باید بپذیریم که هر دو حداقل به وضعیت عینی مشترکی ارجاع می‌دهند. ولی چگونه می‌توان گفت «هردوی آنها» به یک وضعیت

مشترک ارجاع می‌دهند وقتی که «هر دوی آنها» بی‌معنی است؟ به‌علاوه فقط درصورتی می‌توان گزاره‌هایی را دربارهٔ اینکه چه چیزی ارجاع می‌دهد و چه چیزی ارجاع نمی‌دهد وارسی کرد که اشیائی که بدانها ارجاع شده به روش خاصی توصیف شده باشند، اما در این صورت مسألهٔ قبلی با شدت بیشتری مجدداً رخ می‌نماید). به این اعتبار، تنها درصورتی که بخواهیم فرض کنیم که آنها با چیزی سروکار ندارند باید بپذیریم که با جهان‌های متفاوتی سروکار دارند و تغییر (از یک جهان به دیگری) به وسیلهٔ تغییر از یک نظریه به نظریهٔ دیگر رخ داده است. البته نمی‌توانیم بگوییم که این تغییر جهت علت تغییر بوده است (هرچند قضایا اینقدرها هم ساده نیست، بیدارشدن از خواب، اصول جدیدی از نظم [مربوط به امور و اشیا] را مطرح می‌سازد و به نحو علّی ما را وادار می‌کند که به‌جای دنیایی که در خواب می‌بینیم دنیایی زنده را درک کنیم). ولی از زمان تحلیل بور از آزمایش فکری اینشتین، پودلسکی، و روزن می‌دانیم که تغییراتی وجود دارند که نتیجه تعامل علّی میان اشیا و مشاهده‌گر نیستند بلکه محصول تغییر در خود شرایطی هستند که به ما اجازه می‌دهند از اشیاء، شرایط و رویدادها سخن بگوییم. وقتی می‌گوییم که تغییردر یک اصل کلی موجب بروز تغییر درکل جهان می‌شود، به تغییری از نوع دوم استناد می‌جوییم. هنگامی که به این شیوه سخن می‌گوییم دیگر وجود یک جهان عینی را که در قبال فعالیت‌های معرفت‌شناسانه ما بی‌تفاوت باقی می‌ماند (بجز زمانی که در محدودهٔ یک دیدگاه خاص حرکت می‌کنیم) مفروض نمی‌گیریم. ما تصدیق می‌کنیم که فعالیت‌های شناختی ما ممکن است تأثیری قاطع حتی در صلب‌ترین اجزا کیهان داشته باشند ـ این فعالیت‌ها خدایان را ناپدید می‌کنند و آنها را با انبوهی از اتم‌ها در فضایی تهی جایگزین می‌سازند» ([1978]، ص ۷۰، حروف مورب از منبع اصلی، تأکیدها افزوده شده).

91. Feyerabend [1978], pp. 23-28.

92. Ibid, pp. 51-52.

93. Popper [1959/68].

ارزیابی نقادانهٔ دیدگاه‌های فایرابند را می‌توان در این آثار یافت:

J. Worral [1978], A. Musgrave [1979], and M.Devitt [1984].

۹۴. نگاه کنید به [1970]، [1978] I. Lakatos. آثار مربوط به نقد کارهای لاکاتوش نسبتاً گسترده است. مثلاً نگاه کنید به [1976] P. Feyerabend and M. Warkafsky (eds.)، [1989] (K.Gavroglu) (et.al).

۹۵. مشکلاتی که با مفهوم صدق قرین است (مخصوصاً مسائل مربوط به نظریهٔ مطابقت صدق)، به‌علاوه تأثیر فلسفهٔ هگل (به‌خصوص به شکل مفاهیمی از قبیل پراکسیس، از خودبیگانگی و تاریخی بودن معرفت) بسیاری از فلاسفه را به جستجوی طرق جایگزینی برای توضیح دربارهٔ پیشرفت در معرفت علمی سوق داده است.

پوپر در تعدادی از آثارش (یعنی [1962a], Vol.II, [1963/72]) استدلال کرده است که هگل تا درجهٔ زیادی مسئول ظهور نسبی‌گرایی (درصورت‌های مختلف آن) در این قرن بوده است. از نظر پوپر فلسفهٔ هگل یک سنت آنتی رئالیستی را پرورش داد. این ادعا که هر «روح زمانه»، دارای علم مشخص مربوط به خود است، رد صدق تطابقی (عینی)، صدق را نسبی قلمدادکردن (نسبت به چارچوب‌های تاریخی یا غیر آن)، یکی دانستن حقیقت و واقعیت، رد اعتبار قانون عدم تناقض، تنزل مرتبه علوم تجربی و منطق و ریاضیات، همگی مسیر را برای ظهور صور مختلف نسبی‌گرایی ازجمله انواع فلسفه‌های علم ابزارگرایانه هموار می‌کند».

(Popper op. cit, also [1974], p.1157, [1983], 99. 155-6)(See also Agassi [1975], pp. 267-8.

۹۶. مکاتب متعددی در جامعه‌شناسی معرفت وجود دارد. مکتب پاریس توسط لاتور نمایندگی می‌شود، و وولگار [1974]، و نور ـ سنتیا [1981]، و نیز از دیدگاه‌های مکتب پاریس حمایت می‌کنند، مکتب ادینبورو توسط بلور [1976]، و بارنز [1977]، نمایندگی می‌شود و مکتب فرانکفورت توسط آدورنو [1976]، و هابرماس

[1978]. برای آشنایی با نمونه دیدگاه‌های سنتی جامعه‌شناسان معرفت نگاه کنید به مانهایم [1936] و مرتون [1949]. برای آشنایی با ارزیابی نقادانه جامعه‌شناسی معرفت نگاه کنید به پوپر [1963]، [1983] و تریگ [1985].

کتابشناسی

Adorno, T. *et.al.* [1976] *The Positivist Dispute in German Sociology* London: Heinemann.

Agassi, J. [1975] *Science in Flux* Dordrechet: Reidel.

Ariew, R. [1984] "The Duhem Thesis" *British Journal for the Philosophy of Science,* vol. 35, pp. 313-325.

Barnes, B. [1977] *Interest and the growth of Knowledge* London: Routledge and Kegan Paul.

Blackmore, J.T. [1972] *Ernst Mach: His Work, Life, and Influence* California: University of California Press.

Bloor, D. [1976] *Knowledge and Social Imagery* London: Routledge & Kegan Paul.

Bouversse, J. [1986] "Hertz, Boltzmann and the Problem of the 'truth' of Tehories", Paper read at LSE's weekly seminars.

Boyd, R. [1973] "Realism, Underdetermination, and Causal Theory of Evidence", *Nous,* vol. 7. pp. 1-12.

Boyd R [1979], "Metaphor and Theory Change", in A. Ortony (ed.) *Metaphor and Thought* Cambridge: Cambridge University Press.

Boyd, R. [1980] "Scientific Realism and naturalistic Epistemology" in P.D.Asquith and R.N.Giere (eds.) *Philosophy of Science Association* vol. 2.

Bridgman, W. [1927] *The Logic of Modern Physics* London: Macmillan.

Bridgman, W. [1936] *The Nature of Physical Theory* Princeton: Princeton University Press.

Clark, P. [1976] "Atomism versus thermodynamics" in C. Howson (ed) *Methods and Appraisal in the Physical Science,* Cambridge: Cambridge University Press.

Darrigol, O. [1992] *From c-Numbers to q-Numbers: The Classical Analogy in the History of Quantum Theory* University of California Press.

Devitt, M. [1984] *Realism & Truth* Oxford: Basil Blackwell.

Doppelt, G. [1978] "Kuhn's Epistemological Relativism: An Interpretation and Defence" *Inquiry* vol. 21, pp. 33-86.

Duhem, P. [1954] *The Aim and Structure of Physical Theory* Princeton: Princeton University Press.

Duhem, P. [1969] *To Save the Phenomena* Chicago: University of Chicago Press.

Einstein, A. [1905], "Concerning An Heuristic Point Of View Toward The Emission And Transformation Of Light", Translated by A.B. Aronst & M.B. Peppard, *American*

Journal of Physics vol. 33, No. 5, May 1965.
Feyerabend, P. [1962] "Problems of Microphyscs" in R. Colondy (ed), *Frontiers of Science and Philosophy,* London: George Allen & Unwin.
Feyerabend, P. [1965] "On the 'Meaning' of Scientific Terms", *Journal of Philosophy,* vol. 62, pp. 266-74.
Feyerabend, P. [1970], "Consolations for the Specialist", in Lakatos & Musgrave (eds.) *Criticism and the Growth of Knowledge.*
Feyerabend, P. [1975] *Against method* London: Verso.
Feyerabend, P. [1978] *Science in a Free Society* London: New Left Books.
Feyerabend, P. & M.W. Wartofsky (eds.) [1976] *Essays in Memory of Imre Lakatos* Holland: D. Reide.
Gavroglu, K. *(et. al)* (eds.) [1989] *Imre Lakatos and Theories of Scientific Change* Kluwer Academic Press.
Gardner, M. [1979] *Realism and Instrumentalism in 19th-Century Atomism* Philosophy of Science vol. 46, pp. 1-34.
Giedymin, J. [1982] *Science and Convention* Oxford: Pergamon Press.
Gillies, D.A. [1972] "Operationalism" *Syntheses* vol. 25, pp. 1-24.
Gutting, G. [1980] *Paradigms and Revolutions* Notre Dame: University of Notre Dame Press.
Habermas, J. [1978] *Konwledge and Human Interest* London: Heinemann.
Hacking, [1984] *Representing and Intervening* Cambridge: Cambridge University Press.
Halliday, D. & R. Resnick [1966] *Physics* (parts & II) London: J. Wiley & Sons, Inc.
Hanson, N. R. [1958/65] *Patterns of Discovery* Cambridge: Cambridge University Press.
Hanson, N.R. [1963] *The concept of the Positron: A Philosophical Analysis,* Cambridge: Cambridge University Press.
Harman, G. [1965] *The Inference to the Best Explanation* Philosophical Review, pp. 88-95.
Harré, R. [1991] *Theories and Things: A brief study in perceptive metaphysics* London and New York: Sheed and Ward.
Harré, R. [1970] *The Principles of Scientific Thinking* Londn: MacMillan.
Harré, R. & Madden, E. [1975] *Causal Power* Oxford: Blackwell.
Hesse, M. [1974] *The Structure of Scientific Inference* California: University of California Press.
Hodge, M, and G. Cantor [1990] "The Development of philosophy of Science since 1900" in R.C. Olby *et.al* (eds) *Companion to the History of Science* London: Routledge.
Holton, G. [1973] *Thematic Origins of Scientific Thought: Kepler to Einstein,* Cambridge, Mass: Harvard University Press.
P. Hoyningen-Huene [1986], "Context of Justification and Context of Discovery", *Philosophy of Science.*

Humphreys, W.C. (ed) [1973] *Constellations and Conjectures* Holland: Dordrecht.
Jaki, S. [1984] *The Uneasy Genius: The Life and work of Pierre Duhem* Lancaster: Martinus Nijhoff Publishers.
Kangro, H. [1975] "Max Planck" *Encyclopidia of Scientific Biographies,* pp. 7-17. London: MacGrawhill.
Klein, M. [1966] "Thermodynamics and Quantua in Planck's Work" *Physics Today,* vol. 19, No. 11, p. 23-32.
Knorr-Cetina, K. [1981] *The Manufacture of Knowledge* Oxford; Pergamon Press.
Kalakowski, L. [1972] *Positivist Philosophy* London: Pelican.
Krips, H. [1986] "Atomism, Poincaré and Planck" *Stud. Hist. Phil. Sci.,* vol. 17, pp. 43-63.
Kuhn, T. [1962] *The Structure of Scientific Revolutions* Chicago: Chicago University Press.
Kuhn, T. [1977] *The Essential Tension* The University of Chicago Press.
Kuhn, T. [1978] *Black Body Theory and the Quantum Theory 1894-1912* Oxford: Clarendon Press.
Lakatos, I. [1970] "falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes" in I. Lakatos and A. Musgrave (eds.) *Criticism and the Growth of Knowledge.*
Lakatos, I. [1971] *Philosophical Papers* Two vols. Cambridge: Cambridge University Press.
Lakatos, I. & Musgrave A. (eds) [1970] *Criticism and the Growth of Knowledge,* Cambridge University Press.
Latour, B. & Woolgar, S. [1979] *Laboratory Life* London: Sage.
Lundan, L. [1981] *Science and Hypothesis* Holland: D. Reide.
Lipton, P. [1991] *Inference to the Best Explanation* London: Routledge.
Mach, E. [1898] *Popular Scientific Lectures* Trans. By T. J. McCormack, La Salle, III, Open Court Publishing Co. 1943.
Mach, E. [1872] *The History and Roots of Conservation of Energy* Translated by R.E.B. Jourdain La Salle, III, Open Court Publishing Co. 1911.
Mach, E. [1886] *The Analysis of Sensations* Translated by C.M. Wiliams La Salle, III, Open Court Publishing Co. 1914.
Mach, E. [1883] *The Science of Mechanics* Translated by T.J. McCormack La Salle, III, Open Court Publishing Co. 1960.
MacKinnon, E. [1972a] *Theoretical Terms and metatheories* Stud. Hist. Phil. Sci. vol. 3, pp. 105-117.
MacKinnon, E. [1972b/1974] *The Problems of Scientific Realism* New-York Applenton-Century-Crofts.
MacKinnon, E. [1979] *Scientific Realism: New debates* Phil.Si. vol. 46, pp. 501-532.
MacKinnon, E. [1982] *Scientific Explanation and Atomic Physics* Chicago University

Press.
Mannheim, K. [1963], *Ideology and Utopia*, London.
Masterman, M. [1970/72] "The Nature of a Paradigm", in I. Lakatos & A Musgrave (eds.), *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press.
Maxwell, G. [1962] "The Ontological Status of Theoretical Entities", *Minnesota Studies in Philosophy of Science*, vol. III.
Maxwell, N. [1972] "A Critique of Popper's Views on Scientific Method", *Phiolosophy of Science*, vol. 39, pp. 131-152.
McMullin, E. [1971], "Capacities and Nature: An Exercise in Ontology", *Boston Studies in the Philosophy of Science*, vol VIII, pp. 63-82.
McMullin, E. [1978] "Structural Explanation", *American Philosophical Quarterly*, vol. 15, pp. 139-147.
Merton, R.K. [1949] *The Socilology of Science*, Chicago: University of Chicago Press.
Miller, A. [1922] "Scientific Creativity: A Comparative Study of Henri Ponicaré and Albert Einstein", *Creativity Research Journal* vol. 5 (4), pp. 385-418.
Murray, M. [1978] *Heidegger and Modern Philosophy: Critical Essays* California & London: Yale University Press.
Musgrave, A. [1979] "How To Avoid Incommensurability" in I.Niiniluoto & R. Tuomela *The Logic And Methodology of Scientific Change Acta Philosophica Fennica* vol. 30, Amesterdam: North Holland.
Naess, A. [1965] *Four Modern Philosophers: Carnap, Wittgenstein, Heidegger, Sartre* Chcago: The University of Chicago Press.
Nagle, E. [1961] *The Structure of Science* London: Routledge & Kegan Paul.
Nye, Mary Jo [1972] *Molecular Reality* London: MacDonald.
Nye, Mary Jo [1976] "The Nineteenth-Century Atomic Debates and the Dilemma of an 'Indifferent Hypothesis'" *Stud. Hist. Phil. Sci.* vol. 7, pp. 245-68.
Passmore, J. [1957/68] *A Hundred Years of Philosophy* London: Penguin Books.
Paya, A. [1995], "Philosophers against Truth: The Cases of Harré and Laudan", *International Studies in the Philosophy of Science*, vol. 9, No. 3.
Paya, A. [1995], "Carnap and the Analytic Philosophy", *Organon*, vol. 2, Nos. 7 & 8.
Paya, A. [2003], "Critical Appraisal of the impact of some of later Wittgenstein's View For Social Sciences", in Ali Paya, *Analytic Philosophy: Problems and Prospects*, Tehran: Tarh-e Nou, 2003.
Paya, A. [2003], Karl Popper and the Iranian Intellectuals", *American Journal of Islamic Sciences*, vol. 20, No. 2.
Planck, M. [1908] *The Unity of the Physical World-picture* reprinted in "Physical Reality" ed. by S. Toulmin [1970], pp. 1-27.
Planck, M. [1910] "On Mach's Theory of Physical Knowledge" reprinted in *Physical Reality* ed. by S. Toulmin [1970], pp. 44-52.

Planck, M. [1932/77] *Where Is Science Going?* London.

Planck, M. [1949] *Scientific Autobiography* Philosophical Library.

Poincaré, H. [1902/52] *Science and Hypothesis* New York: Dover Publications.

Popper, K. [1959/68] *The Logic of Scientific Discovery* New York: Harper TorchBooks.

Popper, K, [1962] *The Open Society and Its Enemies* London: Routledge & Kegan Paul, 2 vols.

Popper, K. [1963/1972] *Conjecture and Refutations* London: Routledge & Kegan Paul.

Popper, K. [1974] *The Philosophy of Karl Popper* edited by P.A. Schilpp, 2 vols. La Salle III: Open Court.

Popper, K. [1976] *Unended Quest: An Intellectual Biography* London: Fontana.

Post, H. [1968] *Atomism 1900* Physics Education vol. 3, pp. 1-13.

Quine, W.V. [1953] *From A Logical Point of View* Cambridge, Mass: Harvard University Press.

Reichenbach, H. [1957] *The Rise of Scientific Philosophy* California: University of Clifornia Press.

Sarkar, H. [1981] "Truth, problem-Solving and methodology" *Stud. Hist. Phi. Sci.* vol. 12, No. 1.

Seigel, H. [1983] "Truth, Problem Solving and the Rationality of Science" *Stud. Hist. Phil. Sci.* vol. 14, No. 2, pp. 89-112.

Seigel, H. [1987] *Relativism Refuted* Holland: D. Reidel Publishing Company.

Smart, J.J.C. [1956] *The Reality of Theoretical Entities* Australasian Journal of Philosophy vol. 34, pp. 1-12.

Smart, J.J.C. [1963] *Philosophy and Scientific Realism* Routledge & Kegan paul.

Toulmin, S. [1953] *The Philosophy of Science* London: Hutchinson University Library.

Toulmin, S. [1961] *Foresight and Understanding* London: Hutchinson.

Toulmin, S. (ed) [1970] *Physical Reality* New York: Harper Torchbooks.

Toulmin, S. & H. Wolff (eds.) [1971] *What Do Not Believe, and Ohter Essays* Holland: Dordrecht.

Trigg, R. [1973/1977] *Reason and Commitment* Cambridge: Cambridge University Press.

Trigg, R. [1985] *Understanding Social Science* Oxford: Basil Blackwell.

Trigg, R. [1991] "Wittgenstein and Social Science" in A.P. Griffith (ed.), *Witgenstein Centenary Essay,* Cambridge: Cambridge University Press.

Worrall, J. [1978] Against Too Much Method *Erkenntnis* vol. 13, pp. 279-295.

رسالهٔ مراتب‌الوجود

تألیف شمس‌الدین محمد خفری

به تصحیح و مقدمهٔ رضا پورجوادی

مقدمه

دربارهٔ مؤلف

تحقیقات اخیر دربارهٔ شمس‌الدین محمد خفری (متوفی ۹۴۲) ما را از وجود حکیم و منجمی مطلع کرد که اهمیت جایگاه او در تاریخ علم و فلسفه تاچندی پیش ناشناخته بود. تاحدود ۱۰ سال پیش تنها پژوهش قابل توجه دربارهٔ خفری شرح حال و کتاب‌شناسی نه‌چندان فنی آثار او بود که محمد کریم اشراق در کتاب بزرگان جهرم فراهم کرده بود[۱] و نیز رساله‌ای چند سطری از او در اثبات واجب که دانش‌پژوه در جاویدان خرد منتشر کرده بود.[۲]

در دههٔ گذشته به یک‌باره خفری و آثار او اقبال یافت. جورج صلیبا سه اثر نجومی او را تحلیل و بررسی کرد. این آثار عبارت بودند از: تکلمة بر شرح تذکرة فی علم الهیئة، رسالهٔ حلّ مالاینحل و منتهی‌الإدراک فی مدرک‌الأفلاک.[۳] در شمارهٔ چهارم مجلهٔ خردنامهٔ صدرا قاسم

---

۱. محمدکریم اشراق، بزرگان جهرم، کتابفروشی خیام، تهران، ۱۳۵۱ش، ص ۲۹۵-۲۷۳.

۲. محمدتقی دانش‌پژوه «رسالة فی إثبات الواجب»، جاویدان خرد، پاییز ۱۳۵۴ش، صص ۴۶-۴۲.

3. George Saliba, "A Sixeenth-Century Arabic Critique of Ptolemaic Astronomy: The Work of Shams al-Dīn al-Khafrī ", *Journal for the History of Astronomy,* vol. 25 (1994), pp 15-38; idem, "A Redevelopment of Mathematics in a Sixteen-Century Arabic Critique of Ptolemaic Astronomy", in: *Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque, Actes du colloque de la SIHSPAI (société internationale d'histoire des sciences et de la philosophie arabes et islamiques), Paris, 31 mars- 3 avril 1993,* édité par Ahmad Hasanawi, Abdelali Elamrani-Jamal et Maroun Aouad, Peeters

←

کاکایی در مقاله‌ای در شرح احوال و آثار خفری تحقیقات کتابشناسی اشراق را اندکی بهبود بخشید.[۱] در همان شمارهٔ این مجله احد فرامرز قراملکی دو رسالهٔ خفری در حلّ پارادوکس دروغگو را اجمالاً بررسی کرد.[۲] او همچنین در همین شماره صورت مصحّح یکی از این رسالات (عبرة الفضلاء فی حلّ شبهة جذرالأصم) را عرضه کرد.[۳] علاوه بر این، علی اوجبی تفسیر آیةالکرسی او و فیروزه ساعتچیان تعلیقهٔ او بر الهیات شرح تجرید قوشچی را تصحیح و منتشر کردند.[۴] ساعتچیان همچنین در مقاله‌ای پنج اثر حکمی خفری را معرفی کرده است.[۵]

تحقیقات صلیبا دربارهٔ آثار نجومی خفری نشان می‌دهد که او برخی مشکلات نظام

→ and Institut du Monde Arabe, Leuven-Paris 1997, pp. 105-122; idem, "The Ultimate Challenge to Greek Astronomy, *Hall mā lā yanhall* of Shams al-Dīn al-Khafrī (d. 1550)", in: *Sic itur ad astra. Studien zur Geschichte der Mathematik und Naturwissenschaften. Festschrift für den Arabisten Paul Kunizsch zum 70. Geburtstag,* Menso Folkerts und Richard Lorch (eds.), Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2000, pp. 490-505; idem, "Šams al-dīn Hafrī's (d. 1550) Last Work on Theoretical Astronomy", in: *Sciences, techniques et instruments dans le monde iranien (Xe-XXXIXe siécle).* Études réunies et présentées par N. Pourjavady et Z. Vesel, Institut Francais de Recherche en Iran and Presses universitaires d'Iran, Téhéran 2004, pp. 55-66.

۱. بنگرید به: قاسم کاکایی، «آشنایی با مکتب شیراز: محقق خفری»، **خردنامهٔ صدرا**، سال اول، شمارهٔ چهارم (تیرماه ۱۳۷۵ش)، ص ۱-۷۹؛ محمد برکت در کتابشناسی اخیری که از آثار او تهیه کرده همهٔ تحقیقاتی که به فارسی تاکنون دربارهٔ او شده فهرست کرده است. بنگرید به: محمد برکت، **کتابشناسی مکتب فلسفی شیراز**، ۱۳۱۸۳ش.

۲. بنگرید به: احد فرامرز قراملکی، «معمای جذر اصم در حوزهٔ فلسفی شیراز»، **خردنامهٔ صدرا**، سال اول، شمارهٔ چهارم (تیرماه ۱۳۷۵)، ص ۸۵-۸۰. فرامرز قراملکی در سخنرانی خود در «کنگرهٔ بین‌المللی مکتب فلسفی شیراز» که در اردیبهشت ۱۳۸۳ برگزار شد، به‌طور خاص دربارهٔ راه حل خفری درخصوص پارادوکس دروغگو سخن گفت. این سخنرانی به‌صورت مقاله با عنوان «پارادوکس دروغگو و راه حل شمس‌الدین محمد خفری» در فصلنامهٔ **اندیشهٔ دینی**، (ش ۱۱، تابستان ۱۳۸۳ش، ص ۴۳-۳۳) به چاپ رسیده است.

۳. شمس‌الدین محمد خفری، «رساله عبرةالفضلاء فی حلّ شبهة جذرالأصم»، تصحیح احد فرامرز قراملکی، **خردنامهٔ صدرا**، سال اول، شمارهٔ چهارم (تیرماه ۱۳۷۵ش)، ص ۸۹-۸۶. این رساله با نام **ضالة الفضلاء فی حلّ شبهة جذرالأصم** نیز شناخته شده است. رسالهٔ دیگر خفری در حل پارادوکس دروغگو با عنوان حیرةالفضلاء را نیز انسیه چرغند به راهنمایی احد فرامرز قراملکی، در سال ۱۳۷۷ش به عنوان پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد در دانشگاه آزاد کرج تصحیح کرده است. بنگرید به: احد فرامرز قراملکی، «کتابشناسی تحلیلی پارادوکس دروغگو نزد دانشمندان مسلمان»، **مجلهٔ علمی الهیات و معارف اسلامی**، شمارهٔ دوم، پاییز و زمستان ۱۳۷۹ش، ص ۳۸. دو رسالهٔ خفری در مجموعهٔ رسائل منطقی در حل معمای جذر اصم که احد فرامرز قراملکی و طیبه معارف‌نیا در دست تهیه دارند قرار است به چاپ برسد (نک: احد فرامرز قراملکی، «پارادوکس دروغگو و راه حل شمس‌الدین محمد خفری»، ص ۴۲).

۴. شمس‌الدین محمّد خفری، «تفسیر آیةالکرسی»، تصحیح علی اوجبی، در: گنجینهٔ بهارستان: **علوم قرآنی و روایی ۱، (مجموعهٔ هفده رساله در علوم قرآنی و روایی)**، به کوشش سید مهدی جهرمی، انتشارات کتابخانه و موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، تهران ۱۳۸۰ش، ص ۱۲۰-۱۸۷؛ شمس‌الدین محمد خفری، **تعلیقه بر الهیات شرح تجرید ملاعلی قوشچی**، مقدمه و تصحیح فیروزه ساعتچیان، مرکز نشر میراث مکتوب، تهران ۱۳۷۳ش. بنگرید به: فیروزه ساعتچیان، «معرفی پنج رسالهٔ خفری در الهیات و اثبات واجب»، **معارف**، دورهٔ بیستم، شمارهٔ ۲ (مرداد - آبان ۱۳۸۳ش).

۵. فیروزه ساعتچیان، «معرفی پنج رسالهٔ خفری در الهیات و اثبات واجب»، **معارف**، دورهٔ بیستم، شمارهٔ ۲ (مرداد - آبان ۱۳۸۳ش).

بطلمیوسی را که در سنت نجومی مراغه بدانها توجه شده بود، حل کرده است. بر این اساس می‌توان گفت که برخی از شاخه‌های علم نظیر نجوم ریاضی پس از عصر نصیرالدین طوسی لااقل تا اواسط قرن دهم تداوم و تکامل یافته است. این نکته به نظر صلیبا چالشی است جدی برای غالب تئوری‌های زوال علوم در تمدن اسلام.[۱] با این همه، ظاهراً خفری جزء آخرین نمونه‌های حکمای جامع‌الاطراف بوده است. از قرن یازدهم به بعد فلسفهٔ اولی از ریاضیات و طبیعیات گسسته می‌شود و حکما به ریاضیات و طبیعیات کمتر التفات می‌کنند. مطالعهٔ دقیق آثار خفری و دیگر آثار حکمی که در دورهٔ او نگاشته شده است چه بسا دشواری راه فهم این تحول مهم تاریخ تفکر اسلامی را هموارتر سازد. البته اهمیت خفری و آثار او به همین یک نکته محدود نمی‌شود. به‌طور کلی دانسته‌های ما دربارهٔ سیر فلسفه در این دوره هنوز در مراحل ابتدایی است. به همین جهت هر نوع کوششی در شناخت متفکران این دوره مغتنم است. تصحیح آثار حکمی او به‌خصوص تعلیقهٔ او بر الهیات شرح تجرید قوشچی مشرب فکری او را تا اندازه‌ای روشن کرد و برخی ابهام‌هایی که در این خصوص وجود داشت برطرف نمود. اکنون با استفاده از این آثار روشن شده که با آنکه خفری با آثار فلاسفه آشنایی داشته و در بسیاری موارد نظر ایشان را می‌پسندیده خود را فیلسوف نمی‌دانسته و ترجیح می‌داده است که از موضع یک متکلم سخن بگوید. ظاهراً اهمّ ایراداتی که غزالی به فلاسفه وارد می‌کرده است یعنی اعتقاد به قدم عالم، نفی معاد جسمانی و علم باری به جزئیات موجب شده که خفری خود را از حکما ممتاز کند.[۲]

رسالهٔ «مراتب‌الوجود»

رسالهٔ مراتب‌الوجود که در اینجا تصحیح شده رساله‌ای است از خفری به فارسی در وجود و مراتب آن. رسالاتی از این دست دربارهٔ وجود و مراتب آن که در آن مؤلفان حکمت آموخته جهان‌شناسی خود را به اختصار بیان می‌کنند در زبان فارسی بسیار است. از اولین نمونه‌های آن رساله در علم کلیات وجود نوشتهٔ عمربن ابراهیم خیامی (خیام) است.[۳] رسالهٔ تشریح‌الوجود منسوب به ابن‌سینا نیز از همین دست است.[۴]

---

1. Saliba, "A Sixteenth-Century Arabic Critique of Ptolemaic Astronomy: The Work of Shams al-Dīn al-Khafrī ", p. 35.

۲. به‌عنوان مثال در بحث حدوث و قدم او کاملاً از موضع متکلم سخن می‌گوید. یکی از عبارات او در این‌باره چنین است: «أقول العمدة في إثبات حدوث العالم إجماع الملّيين والحديث المشهور الذی لادليل عقلي يعارضه، فليس للمتكلّمين التفات إلی هذا التجويز المخالف للإجماع والحديث» (**تعلیقه بر الهیات شرح تجرید**، ص ۱۰۴).

۳. بنگرید به: **دانشنامهٔ خیامی؛ مجموعهٔ رسائل علمی و فلسفی و ادبی عمربن ابراهیم خیامی**، به اهتمام رحیم رضازاده، انتشارات صدای معاصر، تهران، ۱۳۷۷ش، صص ۳۹۳ـ۳۷۷.

۴. این رساله را نصرالله پورجوادی تصحیح کرده است (در: **جشن‌نامهٔ دکتر محمد خوانساری**، زیر چاپ).

در قرن هفتم به‌خصوص آثار متعددی به این سبک نگارش یافته است.[۱] تفاوتی که این رساله با آثار دیگر هم نوع خود دارد این است که مطالب آن پیرو عرفان ابن عربی (متوفی ۶۳۸) است. خفری در آثار دیگر خود نیز تأثر خود را از ابن عربی نشان می‌دهد، اما در هیچ‌یک از آثار دیگر او تا این اندازه نظام فکری ابن عربی حاکم نیست. در این اثر او به پیروی از ابن عربی وجود را حقیقت واحدی دانسته است که در مراتب مختلف تنوع ظهور دارد یا به تعبیر ابن عربی تعینات، تشخصات و حضرات مختلف دارد. این مراتب وجود ششگانه است که همان‌طور که نویسنده تصریح دارد با «حضرات خمس» قابل تطبیق است. مرتبهٔ اول مرتبهٔ احدیّت ذات است. این مرتبه از هرگونه کثرتی به دور است. در مرتبهٔ دوم که مرتبهٔ واحدیّت است اعیان ثابته وجود علمی می‌یابند. در مرتبهٔ سوم که مرتبهٔ ارواح است حقایق مجرده بسیط از قبیل عقول و نفوس ظهور می‌یابند. در مرتبهٔ چهارم مرتبهٔ مثال اشیاء مثالی ظاهر می‌شوند. مرتبهٔ پنجم مرتبهٔ حس و اشیاء محسوس است و مرتبهٔ ششم مرتبهٔ جامع جمیع مراتب است که در آن انسان کامل ظهور می‌یابد. خفری سعی کرده است این نظام را با دانسته‌های فلسفی، تفسیری و تاحدّی نجومی خود تطبیق دهد. او در توضیح هریک از این مراتب تعابیر فلسفی را با تعابیر عرفانی مطابقت داده است. مرتبهٔ اول مرتبهٔ ذات است. خفری توضیح می‌دهد که ادراک ذات باری ممکن نیست، اما چنانکه حکما و عرفا بر سر آن اتفاق دارند، وجود «واجب» عین ذات اوست. مرتبهٔ دوم را اگر بخواهیم از حیث عوالم وجودمشخص کنیم همان عالم جبروت یا عالم ملکوت اعلی است و این هر دو همان است که فلاسفه «عقل کلّ» می‌گویند[۲] و در قرآن از آن به «لوح محفوظ» و «امّ‌الکتاب» تعبیر شده است. اعیان ثابته که به تعبیر عرفا در این مرتبه ظاهر می‌شوند همان‌هایی هستند که حکما ماهیات اشیاء یا صوَر علمیّه می‌خوانند. مرتبهٔ سوم عالم ملکوت یا عالم ارواح است. اگرچه او در این اثر تصریح نکرده ولی روشن است که نزد او این مرتبه مطابق با مرتبهٔ نفوس در نزد فلاسفه است. مرتبهٔ چهارم مرتبهٔ عالم مثال، با «عالم خیال منفصل» به تعبیر فلاسفه انطباق یافته است و مرتبهٔ پنجم مرتبهٔ عالم حس، عالم ناسوت یا به تعبیر فلاسفه عالم کون و فساد است. تنها مرتبهٔ ششم که مرتبهٔ انسان کامل است با تعابیر فلسفی قابل تطبیق نیست و نویسنده نیز تلاشی برای تطبیق آن نکرده است.

حکمت‌خوانی خفری موجب شده است که او مراتب وجود را به واجب و ممکن هم تقسیم کند. مرتبهٔ ذات مرتبهٔ وجوب وجود است و از مرتبهٔ دوم که ماهیات ظاهر می‌شوند همه ممکن‌الوجوداند و به تعبیر خفری نسب و اعتباراتی هستند که من حیث هی وجود ندارند و نمود بی‌بودند.

---

۱. بنگرید به: مقدمهٔ نصرالله پورجوادی بر **تشریح‌الوجود**.

۲. «عقل کلّ» را خفری در این اثر مترادف با «عقل کلّی» استفاده کرده است. این اصطلاح بدین‌معنا در میان حکما از قرون ششم به بعد متداول بوده است (نک: نصرالله پورجوادی، **همانجا**).

مسألهٔ انتساب این رساله به خفری

به رغم فارسی‌بودن این رساله، تصحیح آن نسبت به برخی دیگر از آثار خفری مؤخر شده است. دلیل این امر هم ناشناخته بودن نسخ آن نبوده است، زیرا که احمد منزوی در فهرست نسخه‌های خطی فارسی در سال ۱۳۴۹ش دو نسخه از این اثر را معرفی کرده بود.[۱] مسأله ظاهراً تردید در انتساب این اثر به شمس‌الدین خفری بوده است. احسان اشراق اولین‌بار انتساب این اثر به خفری را مردود دانست و پس از او محققان آثار خفری نیز این سخن را از او پذیرفته‌اند. مسأله این است که مؤلف این رساله در ابتدای اثر خود را محمدبن نورالدین خلیفه خفری معرفی کرده است. در حالی که شمس‌الدین خفری معروف معمولاً در رساله‌های خود محمدبن احمد معرفی شده است. اشراق با استناد به کتاب هزارمزار فردی را به نام نورالدین خفری یافته که در قرن هفتم می‌زیسته است و استدلال می‌کند که محمد خفری مؤلف این اثر باید فرزند این نورالدین باشد.[۲]

شواهد متنی خلاف نظر اشراق و مؤید انتساب این اثر به شمس‌الدین خفری است. اولاً چنانکه گفتیم مطالب این رساله پیرو مکتب عرفان ابن عربی است و این مکتب در قرن هفتم و هشتم در شیراز نمایندهٔ فکری نداشته است.[۳] از قرن نهم است که ابن عربی در شیراز با حضور شارحان آثار او و در این شهر، نظیر شاه‌داعی شیرازی (متوفی ۸۷۰) و شمس‌الدین لاهیجی (متوفی ۹۱۲) رفته‌رفته پیروانی می‌یابد، به‌طوری که مباحث عرفانی حتی در آثار برخی حکمای شیراز نظیر جلال‌الدین دوانی (متوفی ۹۰۸) و میرحسین میبدی (متوفی ۹۱۰) مطابق با نظام فکری ابن عربی و با اصطلاحات آن بیان می‌شود.[۴] ثانیاً میان مطالب این رساله با تفسیر خفری از آیةالکرسی شباهت‌هایی وجود دارد که انتساب آن را به شمس‌الدین خفری موجه می‌کند. در تفسیر آیةالکرسی خفری مشابه این اثر بحث ابتدایی در مراتب موجودات است. این مراتب را او در آن اثر با ترتیب عوالم تبیین می‌کند. اما عوالمی که نام می‌برد به‌لحاظ اصطلاحات با رسالهٔ مراتب‌الوجود مشابه است. مطابق با بیان خفری در این اثر عالم ملکوت اعلی همان عالم عقول است. پس از آن مرتبهٔ عالم نفوس مجرده است. سپس مرتبهٔ عالم مثال است که چنانکه اشراقیان می‌گویند عالم موجودی است غیرقائم بر قوای جسمانی. پس از آن مرتبه طبایع و هیولیات است. دربارهٔ انسان نیز توصیفی که او از کمال عقلی نفس ناطقه می‌کند با مفهوم انسان کامل عرفا و آنچه در رسالهٔ مراتب‌الوجود آمده نزدیک است. عین عبارت او چنین است:

---

۱. احمد منزوی، **فهرست نسخه‌های خطی فارسی**، مؤسسهٔ فرهنگی منطقه‌ای، تهران، ۱۳۴۹ش، ج ۲، ص ۱۳۷۷. نسخهٔ موزهٔ بریتانیا Or۱۰۹۸۵ که از جمله نسخ این رساله معرفی شده است، اثری به همین نام از مصلح‌الدین محمد لاری (متوفی ۹۸۰) است.

۲. اشراق، **همان**، صص ۴۶-۴۷.

۳. برخی از علمای شیراز در قرن هفتم و هشتم نظیر قطب‌الدین شیرازی (متوی ۷۱۰) و میر سیّد شریف جرجانی (متوفی ۸۱۶) با فکر ابن عربی آشنا بوده‌اند، اما هیچ‌یک را نمی‌توان پیرو ابن‌عربی دانست.

۴. برخی دیگر از حکمای شیراز در آن زمان نظیر صدرالدین دشتکی (متوفی ۹۰۳) و فرزند او غیاث‌الدین دشتکی (متوفی ۹۴۹) و نجم‌الدین محمود نیریزی (متوفی پس از ۹۳۲) این نظام فکری و اصطلاحات آن را نمی‌پسندیدند.

و أما كمالها بحسب‌القوةالعقلية فهو بأن تصير عالماً عقلياً مرتسماً فيها صوَر كلّ الموجودات من‌الجواهر الشريفة الروحانية العقلية ثمّ‌الجواهر المتعلّقة بالأبدان ثمّ الأجرام العلوية بهيئاتها و قواها حتّى تستوفی فی نفسها هيئة جميع‌الموجودات كلّها فتنقلب عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود فی‌الأعيان كلّه، فحصل لها مشاهدة لماهو حسن‌المطلق والخيرالمطلق.(۱)

علاوه بر این در میان اصطلاحات مشترکی که او در هر دو اثر استفاده می‌کند تعابیر خاصی هست که متداول نبوده است. از جمله اصطلاحات قرآنیی نظیر «عرش»، «کرسی» و «امّ‌الکتاب». در رسالهٔ مراتب‌الوجود «عرش» از جمله مراتب ممکنات یا به تعبیر خفری در «حضرت امکان» است که بالاتر از فلک اطلس قرار دارد. در تفسیر آیةالکرسی نویسنده می‌گوید که بعضی آن را با فلک اطلس مطابق دانسته‌اند، بعضی آن را اعظم از فلک اطلس دانسته‌اند و برخی آن را با زمان محیط و برخی دیگر با عقل کلّ مطابقت داده‌اند.(۲) جایگاه کرسی در رسالهٔ مراتب‌الوجود در حضرت امکان فروتر از عرش است. در تفسیر آیةالکرسی نویسنده تفاسیر مختلفی دربارهٔ کرسی کرده است نظیر جسم تحت عرش یا عرش صغیر یا قلب‌الکلّ.(۳) همهٔ این تفاسیر در این نکته مشترک‌اند که جایگاه کرسی فروتر از عرش است. در هر دو رساله نیز عالم جبروت با أم‌الکتاب مطابقت داده شده است.(۴)

شواهدی که ذکر شد همه دلالت بر صحت انتساب این اثر به شمس‌الدین محمد خفری دارد. گذشته از آن، اینکه علاوه بر شخص مذکور در هزارمزار، دو قرن بعد هم فرد دیگری از خفر نورالدین لقب یافته باشد، امر ناممکنی نیست. خفری در واقع در این اثر اطلاع جدیدی درباره پدر خود به‌دست می‌دهد و می‌گوید که او نورالدین لقب داشته است. با داشتن چنین لقبی می‌توان احتمال داد که پدر او هم اهل علم بوده است. این امر در شیراز آن زمان چندان غریب نیست. عالمان دیگر این شهر نیز اغلب از خانواده‌های اهل فضل برخاسته‌اند؛ اسعد دوانی پدر جلال‌الدین محمد دوانی عالم حدیث و از شاگردان میرسید شریف جرجانی بوده است. خانوادهٔ دشتکی نسل اندر نسل از علمای شیراز بودند. قطب‌الدین کوشکناری (متوفی حدود ۹۷۰) فرزند محی‌الدین کوشکناری، شاگرد دیگر میرسید شریف جرجانی بوده و فرزند و نوهٔ نجم‌الدین محمود نیریزی (متوفی پس از ۹۳۲) هر دو اهل علم بوده‌اند و کتابت نسخه می‌کردند.(۵)

نسخ خطی مورد استفاده و تغییرات رسم‌الخطی

تصحیح این رساله بر اساس دو نسخه صورت گرفته است:

۱. نسخهٔ شمارهٔ ۲ از مجموعه‌ای متعلق به کتابخانهٔ روضاتی اصفهان (محفوظ در دانشگاه

---

۱. «تفسیر آیةالکرسی»، ص ۱۹۸. ۲. همان، ص ۳-۱۹۲. ۳. همان، صص ۱۹۶-۱۹۴.

۴. همان، ص ۱۹۷.

۵. دربارهٔ نجم‌الدین محمود نیریزی که دانش‌آموختهٔ شیراز و معاصر خفری بوده است، نگارنده تحقیق جامعی در دست تهیه دارد.

اصفهان) که فیلم آن در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران به‌شمارهٔ ۲۷۱۲ موجود است (= ر).[۱]

تاریخ کتابت این نسخه معلوم نیست و نام کاتب چنانکه از انتهای نسخهٔ پیشین این مجموعه برمی‌آید ابوالحسن بن خلیل‌الله است.

۲. نسخهٔ دانشگاه پنجاب لاهور ۴۹۹۳ که تاریخ تحریر ۱۱۸۷ بر سر برگ آن آمده است (= ل).[۲]

این نسخه مغلوط است و در موارد بسیاری متن آن دست‌کاری شده است. ظاهراً کاتب قصد تلخیص عبارات را داشته است. انتهای متن نیز افتاده است. بدین جهت نسخهٔ اصلی در این تصحیح همان نسخهٔ روضاتی است. گرچه در مواردی نسخهٔ لاهور در تصحیح راهگشا بود. این نسخه را استاد دانشور آقای عارف نوشاهی در اختیارم قرار داد که از ایشان سپاسگزارم.

علاوه بر این دو نسخه از این اثر چندین نسخهٔ دیگر موجود است که احمد منزوی مشخصات آنها را در فهرستوارهٔ کتاب‌های فارسی آورده است.[۳]

در رسم‌الخط این رساله تغییراتی داده شده است؛ درحد اضافه‌کردن سرکش **گ** و جداکردن کلماتی نظیر «اینمرتبه» و «بایشان» که خواندن متن را برای خوانندگان امروزی آسان‌تر می‌کند.

---

۱. محمّدتقی دانش‌پژوه، **فهرست میکروفیلم‌های کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران**، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۴۸، صص ۳ـ۷۲۲.

۲. احمد منزوی، **فهرست مشترک نسخه‌های خطی فارسی پاکستان، جلد سوم**، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، لاهور، ۱۳۶۳، صص ۴ـ۱۹۰۳.

۳. احمد منزوی، **فهرستوارهٔ کتاب‌های فارسی** (جلد هشتم، عرفان، بخش دوم)، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، تهران، ۱۳۸۲، صص ۵ـ۸۶۴. نسخهٔ موزهٔ بریتانیا Or۱۰۹۸۵ که در این فهرست هم جزو نسخه‌های این اثر معرفی شده است، چنانکه یاد شد رسالهٔ دیگری است.

رسالهٔ مراتب‌الوجود

بسم‌الله الرحمن الرحيم

و به ثقتی

الحمد لله الذی لا اله الّا هوالأحد في بطون جلال ذاته الواحد الصمد في ظهور جمال أسمائه و صفاته و أصلّي على من هو مظهر[1] كمال[2] وحدته و مظهر آياته محمّد المصطفى المجتبى و آله و صحبه و ذريّاته.

اما بعد، این رساله‌ای است مسمّی به مراتب‌الوجود مشتمل بر[3] ملخّص اصطلاحات ارباب ذوق و شهود و کلام ایشان فی توحید ذات الله المعبود که این بی‌بضاعت قلیل‌الاستطاعة، أقلّ الخليقة، بل لاشیء في الحقيقة، محمّدبن نورالدّين الخليفة، الخفرى مولداً الشّيرازى موطناً، ثبّته الله على‌السلوک سواء الطريق و أذاقه حلاوة[4] الصدق والتحقيق و جعل له التوفيق خيرالرفيق،[5] به إلقاء ملقن وقت آن را جمع و تأليف نموده[6] جهت طالبان مطلب وحدت و توحید و سالکان مسلک تجرید و تفرید، و امید به کرم عمیم وهّاب[7] کریم آن است که نیّت این عمل را از شوائب ریا و ذلل مصون و به رضای[8] حضرت بیچون[9] مقرون فرماید. إنّه يسمع و يجيب.

بدان، نوّر الله بصيرتک بأنوار اصحاب الوجد[10] والجود و بصّر عين سريرتک بأسرار ارباب الذوق والشهود، که مذهب عرفا و متوحّدین، که به لسان شرع مبین مسمّی به مؤمنین ممتحن و شیعیان خاص و مشیر به صفت خلوص و اختصاص‌اند،[11] در بیان وحدت ذات‌الله و صفاته آن

---

۱. هو مظهر: ظهر، ل. ۲. کمال: جمال، ر. ۳. بر: به، ل.
۴. حلاوة: حلوة، ر. ۵. الرفيق، رفيق، ر. ۶. نموده: نمود به، ل.
۷. عميم وهاب: سفيد در ل. ۸. رضای: رضا، ل. ۹. بیچون: + خود، ل.
۱۰. الوجد: الوجدان، ل. ۱۱. عرفا.. اختصاص‌اند: صوفيه موحدان، ل.

است که[۱] در ظاهر و باطن و غیب و شهادت و معنی و صورت به جز یک حقیقت و یک ذات موجود به وجود مطلق[۲] نیست. و[۳] وجود او عین ذات اوست. و إله و معبود به حق همان موجود به وجود مطلق است.[۴]

و آن ذات که[۵] رفیع‌الدرجات مراتب و تنوعات ظهور است[۶] که تابع است مر آن[۷] تنوعات و مراتب ظهور و احکام[۸] و تفاصیل و احوال و آثاری[۹] که معرفت تفصیلیهٔ خلق[۱۰] از انبیاء و اولیاء و سایر[۱۱] به آن متعلق می‌شود. الّا[۱۲] که ذات باری تعالی و تقدّس مفهوم و مدرَک و معلوم هیچ[۱۳] آفریده از انبیای مرسل و اولیای کُمّل[۱۴] نگشته و نمی‌گردد. و چه، محال است که حدّ[۱۵] علم و ادراک و فهم و وهم و خیال کسی محیط او گردد. زیرا که هرآنچه عالم و مدرِک باشد علم و ادراک او، متناهی است،[۱۶] چه[۱۷] علم وصف عالم است و عالم متعین و متناهی است[۱۸] پس وصف او به طریق اولی متعیَّن و متناهی باشد[۱۹] و ذات حق تعالی[۲۰] از تناهی و تعین و حدّ[۲۱] منزّه است. پس علم هیچ عالم احاطهٔ او نتواند کرد. زیرا که احاطهٔ نامحدود و نامتناهی به محدود و متناهی بدیهی الاستحاله است. چنانچه کتاب کریم در [آیهٔ] کریمهٔ «لایحیطون [به] علماً»[۲۲] به آن ناطق و براهین محکمهٔ عقلیه به آن مطابق است.[۲۳]

و اینکه[۲۴] گفته‌اند وجود او عین ذات اوست بنابر آن است که اگر وجود او غیر ذات او باشد احتیاج و استکمال به غیر لازم آید و این محال است، تعالی‌الله عن ذلک علوّاً کبیراً.[۲۵] و[۲۶] با آنکه در نظر شهود این طایفه غیر از موجود به وجود مطلق ذاتی[۲۷] نیست، پس چگونه می‌تواند شد که وجود او غیر ذات[۲۸] او باشد. و در[۲۹] تفصیل اینکه[۳۰] وجود واجب عین ذات اوست جمهور مشایخ و علما[۳۱] که ارباب ذوق و وجدان‌اند و قدوهٔ[۳۲] حکما که اصحاب دلیل و برهان،[۳۳] با این طایفه[۳۴] اتّفاق نظر دارند. و ادلّهٔ مبرهنه و حجج قاطعه در این خصوص از عقل

---

۱. که: + می‌گویند، ل. ۲. به وجود مطلق: —، ل. ۳. و: که، ل.
۴. همان... است: اوست، ل. ۵. که: عالیماب به مقتضی، ل. ۶. است: اوست، ل.
۷. مرآن: مراتب، ل. ۸. و مراتب ظهور و احکام: ظهور را احکام، ل.
۹. آثاری: آثار، ر. ۱۰. خلق: —، ل. ۱۱. و سایر: —، ل.
۱۲. إلّا: فأمّا، ل. ۱۳. هیچ: به هیچ، ل. ۱۴. کمّل: مکمّل، ل.
۱۵. حدّ: —، ل. ۱۶. زیراکه... متناهی است: —، ل. ۱۷. چه: و چه، ل.
۱۸. است: —، ل. ۱۹. باشد: خواهد بود، ر. ۲۰. تعالی: سبحانه و تعالی، ل.
۲۱. تعیّن و حدّ: حدّ و وصف، ر. ۲۲. سورهٔ طه (۲۰)، آیهٔ ۱۱۰.
۲۳. چنانچه کتاب کریم... مطابق است: چنانچه کتاب کریم در کریمهٔ لایحیطون علماً ولا یحیطون به شیئاً به آن مطابق است، ر؛ چناچه خود از این معنی خبر فرمود و لا یحیطون به علماً، ل. ۲۴. اینکه: آنکه، ل.
۲۵. علوّاً کبیراً: —، ل. ۲۶. و: —، ل.
۲۷. از موجود به وجود مطلق ذاتی: او موجود، ل. ۲۸. ذات: —، ل.
۲۹. در: —، ل. ۳۰. اینکه: آنکه، ل.
۳۱. جمهور مشایخ و علما: در سخنان علماء مشایخ، ل. ۳۲. قدوهٔ: قدمای، ل.
۳۳. برهان: +اند، ل. ۳۴. این طایفه: با صوفیه در این معنی، ل.

و نقل از حیّز شمار افزون و اختصار این رساله مانع از ذکر آن است. و ادّعای خلاف این معنی بدیهی‌البطلان و بسط این مقدمه به این مقدار فطن ذکی را کفایت است.[۱]

بعد ذلک، گفته می‌شود[۲] که این[۳] ذات مقدّس که بالقطع[۴] وجود او عین ذات اوست او را مرتبه‌ای است که عبارت و اشارت و بیان و نشان از آن مرتبه ساقط است. نه هیچ آفریده را بر آن مرتبه[۵] راه و نه هیچ‌کس به هیچ‌وجه[۶] از آن سرّ آگاه، لا ملک مقرّب و لا نبیّ مرسل.[۷] و اگرچه این مرتبه از اسم و رسم و بیان و نشان مبرّی و منزّه است، لیکن اضطرار حرف و صوت بشریت را بعضی از ارباب اصطلاحات اخلاق بعضی مصطلحات به‌عنوان کنایه و استعاره به این مرتبه کرده‌اند که به اطلاق این اصطلاح معنی این مرتبه را دریابند، نه اینکه فی‌الحقیقه آن اسم مصطلحه را با حقیقت این مرتبه مناسبتی حقیقی باشد. و از آن جمله مصطلح است به جهت این مرتبهٔ لا تعیّن، و ذات الله تعالی، و غیب الغیوب، و غیب المطلق، و غیب هویّت، و اسم هو، و اسم الهویت،[۸] و الکنز الخفی، والنور الأزلی، و ذات الحق سبحانه، والهویّة الأحدیة، والهویّة المطلقة، والهویّة المحضة، والذات بلا اعتبار والصفات، و البطن کلّ باطن، و غیب الهویّة، والذّات الأحدیة، والغیب المسکوت عنه، و غیب‌المکنون، و غیب‌المصون، و حقیقةالحقایق، و حضرت الوجود، و المنقطع الوحدانی و منقطع‌الإشارات، و أزل الآزال، و وراء إلّا.

پس اگرچه درحقیقت وحدت [در] حرف و صوت و سخن و گفتگو و اشاره و بیان و نشان و اصطلاح نمی‌گنجد، معنی وحدت به گفتگو نمی‌آید. درست کفر باشد در زبان، ایمان بود تا در دل است.[۹] و عامّهٔ فِرَق از این معنی تعبیر به لاتعیّن کرده‌اند.[۱۰]

و چون آن وجود مطلق ذات بَحت که وجودش عین ذات اوست، از مرتبهٔ لاتعیّن توجّه به مرتبهٔ تعیّنات کند،[۱۱] اول مرتبهٔ تعیّنی که تالی آن غیب و لاتعیّن باشد[۱۲] وحدتی است صرف و قابلیّتی است محض که اصل و منشاء جمیع قابلیّات باشد. و شامل باشد[۱۳] ثبوت جمیع قابلیّات و اعتبارات[۱۴] و سقوط جمیع قابلیّات و اعتبارات را.[۱۵] و این دو طرف ثبوت و سقوط که طرفین ظهور و بطون اوست هر دو او را مساوی[۱۶] باشد. و به اعتبار این تساوی یعنی

---

۱. و ادلّهٔ مبرهنه... کفایت است: مبین و مبرهن است اختصار بالغ ذکر این است که یقین است این قدر فطن ذکی را کفایت خواهد بود، ل.
۲ گفته می‌شود: می‌گویند، ل.
۳. این: ــ، ل.
۴. بالقطع: ــ، ل.
۵. بر آن مرتبه: بدان، ل.
۶. به‌هیچ وجه: را، ل.
۷. اشاره‌ای است به گفتار معروف: «لی مع‌الله وقت لا یسعنی فیه ملک مقرّب و لا نبیّ مُرسل». که صوفیه آن را حدیث انگاشته‌اند. برای اطلاع از برخی از نخستین منابع صوفیه که این عبارت را نقل کرده‌اند، بنگرید به تعلیقات محمود عابدی بر کشف‌المحجوب هجویری، انتشارات سروش، تهران، ۱۳۸۳، ص ۸۵۲.
۸. الهویت: الوتن، ر.
۹. و اگرچه این مرتبه... تا در دل است: ــ، ل.
۱۰. و عامّهٔ فرق... کرده‌اند: و آن مرتبه‌ای است که از آن مرتبه تعبیر به لاتعیّن و هویت غیب کنند، ل.
۱۱. و چون آن وجود مطلق... توجه به مرتبهٔ تعیّنات کند: و چون از آن مرتبه تنزل نماید و به تعین درآید، ل.
۱۲. مرتبهٔ تعیّنی... ولا تعیّن باشد: تعیّن که ثانی از غیب هویت است و لاتعیّن او باشد، ل.
۱۳. و شامل باشد: هم به، ل.
۱۴. و اعتبارات: ــ، ر؛ + و هم به، ل.
۱۵. را: ــ، ل.
۱۶. مساوی: متساوی، ل.

مساوات[۱] ظهور و بطون او را تعیّن اول، و عقل کلّ، و حقیقت محمدیة،[۲] و عقل اوّل، و برزخ[۳] کبری، و برزخ البرازخ، و مرتبهٔ اولی از غیب، و غیب مطلق،[۴] و عالم جبروت، و عالم صفات، و قلم[۵] اعلی، و لوح محفوظ، و امّالکتاب، و مخلول اوّل، و مبدأ اوّل، و حقیقةالحقائق، و أحدیّة الجمع، و تجلّی اوّل، و روح اعظم، و اسم اعظم[۶] و آمرالأرواح،[۷] و والد الأکبر، و آدم حقیقی، و أبوالأرواح،[۸] و ظلّ اوّل، و عالَم مطلق، و نشأء اوّل، و عالم وحدت، و قابلیّت اوّل، و رابطهٔ اوّل،[۹] و عالم اجمال، و ظهور اوّل و کنز الکنوز، و عالم رموز،[۱۰] و برزخ اوّل، کنز الصّفات،[۱۱] و وجود مطلق، و واسطهٔ اولی، و عالم معنی، و ذرّةالبیضاء گویند. پس اطلاق این الفاظ بر آن[۱۲] حقیقت که عین وجود است در این مرتبه لابشرط باشد.

و همین[۱۳] وحدت مذکور که برزخ است میان طرفین خود به اعتبار طرف بطون که سقوط جمیع اضافات[۱۴] و نسب و اعتبارات است از او، و او مجمل آن[۱۵] است و آن مطلق این، او را احدیّت ذاتیه و احدیّت مطلق و احدیّت صرف، و لا تعیّن، و عالم لاهوت، و أزل الآزال، و عین کافوری، و مشکاة غیبیة[۱۶] و ذات بحت، و ذات صرف، و ذات بلااعتبار،[۱۷] و ذات مطلق، و ذات احدیّت، و ذات بلا تعدّد،[۱۸] و ذات هویت، و ذات ساذج، و ذات هوهو، و وجود بحت،[۱۹] و وجود وجود، و عدم عدم، و بطون بطون، و کمون کمون،[۲۰] و خفای خفا، وقِدَم قِدَم، و اوّل بلا[۲۱] نهایة، و آخر بلا بدایة، و غیب هویت، و غیبالغیوب،[۲۲] و غیبالمکنون گویند. چنانچه بسیاری از اینها در اصطلاحات مرتبهٔ لاتعیّن مذکور شد. پس اطلاق این الفاظ بر حقیقت مذکوره در این مرتبه بهشرط لاشیء باشد. و این احدیت ذات در جمیع تعیّنات تفصیلی و خصوصیات اجمالی[۲۳] که در تعیّن اوّل و ثانی است ساری است، همچو سریان واحد در مراتب[۲۴] اعداد و قیوم همه اوست.

و همین برزخ راکه وحدت است[۲۵] به اعتبار طرف ظهور که ثبوت جمیع نسب و اعتبارات است مر او را، و او مجمل این اعتبارات و این اعتبارات مفصّل اوست،[۲۶] مرتبهٔ واحدیّت، و تعیّن ثانی، و تجلّی ثانی، و مجلای ثانی،[۲۷] و فلک الحیاة و حضرت ربوبیت، و

---

۱. و به اعتبار این تساوی یعنی مساوات: و به این اعتبار یعنی تساوی، ل.
۲. محمدیة: محمدی، ل.
۳. برزخ: برزخی، ل.
۴. و غیب مطلق: ـــ، ر.
۵. قلم: قیم، ر.
۶. و اسم اعظم: ـــ، ل.
۷. آمرالأرواح: ابوالأرواح، ل.
۸. و أبوالأرواح: أبالأرواح، ر؛ ـــ، م.
۹. و عالم مطلق... و رابطهٔ اول: ـــ، ل.
۱۰. رموز: + و اسم أعظم، ل.
۱۱. الصفات: + و مرتبهٔ أولی، ل.
۱۲. بر آن: بدین، ر.
۱۳. همین: معنی، ر.
۱۴. اضافات و: ـــ، ل.
۱۵. آن: این، ل.
۱۶. غیبیة: غیب، ر.
۱۷. اعتبار: اعتبارات، ر.
۱۸. بلا: لا، ر.
۱۹. بحت: مطلق، ل.
۲۰. کمون کمون: مکنون مکنون.
۲۱. بلا: لا، ل.
۲۲. الغیوب: + غیبالمصون، ل.
۲۳. و خصوصیات اجمالی: ـــ، ل.
۲۴. مراتب: مراتبه، ل.
۲۵. که وحدت است: ـــ، ل.
۲۶. اوست: او، ل.
۲۷. و مجلای ثانی: ـــ، ل.

حضرةالجمع،[۱] و منشاءالکثرة،[۲] و أحدیةالکثرة، و أحدیةالجمع[۳] الکثرة و قابلیّت الظهور،[۴] و مرتبهٔ ثانی از غیب، و برزخ البرازخ، و برزخ ثانی، و منتهی‌العابدین، و حضرت ارتسام، و کون‌الجامع،[۵] و منتهی‌المعرفة، و منزل‌المتدلّی،[۶] و منبعث‌الوجود،[۷] و منشأ النبوی، و حضرت الألوهیة،[۸] و آن الدائم، و ظهور ثانی، و ظلّ ثانی، و ظلّ ممدود، و نَفَس رحمانی، و مرتبهٔ عمائیه،[۹] و وجود مفیض،[۱۰] و مبدأ ثانی، و نشأ ثانی، و عالم ملکوت، و عالم باطن، و عالم معانی، و عالم امر، و مجمع‌الأرواح، و نداء ثانی، و عالم اسماء، و عالم وجود، و مقام ارواح، و معاد ارواح،[۱۱] و پرتو وحدت، و ظلّ وحدت، و مبین‌الصفات، و کنزالأرواح، و معدن‌الأرواح،[۱۲] و عین‌الیقین، و باطن ملک می‌گویند. پس اطلاق[۱۳] این الفاظ بر حقیقت مذکوره در این مرتبه به شرط شیء باشد و این اعتبارات و مرتبه‌ای[۱۴] که او را به این اسامی نامیده‌اند حقیقت انسان‌کامل[۱۵] است که مرآت حضرتین و قابل[۱۶] حقیقتین[۱۷] می‌گویند. و مراد از حضرتین حضرت وجوب و امکان است.

امّا حضرت وجوب اسماء کلّی الهی را گویند[۱۸] که[۱۹] بیست و هشت اسم کلی الهی است[۲۰] بدین[۲۱] تفصیل: الرفیع، الجامع، اللطیف، القوی، المذّل، الرزاق، العزیز، الممیت، المحیی، الحیّ، القابض، المبین،[۲۲] المحصیء، المصوّر، النور، القاهر، العلیم، الرب، المقتدر،[۲۳] الغنی، الشکور، المحیط، الحکیم، الظاهر، الباطن، الآخر، الباعث، البدیع. و[۲۴] انسان را به این اسماء کلّی متّصف باید بود تا به «تَخَلّقوا بأخلاق الله»[۲۵] اتصاف یابد.

و امّا حضرت[۲۶] امکان اسماء کلّی کونی را گویند که آن نیز بیست و هشت اسم کلّی کونی است،[۲۷] بدین تفصیل؛ عقل کلّ، نفس کلّ، طبیعت کلّ،[۲۸] جوهر هبا یعنی هیولا،[۲۹] شکل کلّی، جسم کلّ، عرش، کرسی، فلک اطلس، فلک البروج، فلک المنازل، فلک زحل، فلک مشتری، فلک مریخ، فلک شمس، فلک زهره، فلک عطارد، فلک قمر، کرهٔ اثیر،[۳۰] کرهٔ هوا، کرهٔ

---

۱. الجمع: جمع، ل.
۲. الکثرة: الکثرات، ر.
۳. أحدیةالجمع: + دو کلمهٔ ناخوانا، ر.
۴. الظهور: ظهور، ل.
۵. و منتهی‌العابدین... وکون‌الجامع: –، ل.
۶. المتدلی: قدلی، ل.
۷. الوجود: جود، ل.
۸. الألوهیة: + و منتهی العابدین و حضرت ارتسام وکون جامع، ل.
۹. و مرتبهٔ عمائیه: و عماء، ل.
۱۰. مفیض: مفاض، ل.
۱۱. و معاد ارواح: –، ل.
۱۲. و معدن الأرواح: –، ل.
۱۳. اطلاق: –، ل.
۱۴. مرتبه‌ای: مرتبه، ر.
۱۵. کامل: –، ر.
۱۶. قابل: قابلیة، ل.
۱۷. حقیقتین: صنعتین، ر.
۱۸. را گویند: –، ر.
۱۹. که: + آن، ل.
۲۰. است: اند، ل.
۲۱. بدین: به این، ر.
۲۲. المبین: المتین، ل.
۲۳. المقتدر: المتصور، ر.
۲۴. و: –، ل.
۲۵. این قول را برخی از صوفیه همچون عین‌القضاة و محمّدبن منوّر حدیث دانسته‌اند. برخی نیز چون غزّالی حدیث به شمار نیاورده‌اند. بنگرید به توضیحات محمود عابدی در: نورالدّین عبدالرّحمان جامی، **نفحات‌الانس**، تصحیح و تعلیقات محمود عابدی، تهران، ۱۳۷۰، ص ۳-۸۷۲.
۲۶. حضرت: –، ر.
۲۷. است: اند، ل.
۲۸. کل: کلیه، ر.
۲۹. یعنی هیولا: –، ر.
۳۰. اثیر: اثر، ر.

ماء،[۱] کرهٔ تراب،[۲] مرتبهٔ جماد، مرتبهٔ نبات، مرتبهٔ حیوان، مرتبهٔ مَلَک، مرتهٔ جن، مرتبهٔ انسان که مرتبهٔ جامعه[۳] است.

و اسماء کلّی کونی را مبدأ و اسماء کلّی الهی را معاد گویند. و هریک[۴] از این دو حضرت تا مرتبهٔ ذات بیست و هشت مرتبه است. و آمدن سالک از راه اسماء کلّی کونی بود[۵] که مبدأ اوست[۶] و رجوع او از راه اسماء کلّی[۷] الهی باشد که معاد اوست.[۸]

و اسماء کلّی الهی را بحر وجوب می‌گویند و اسماء کلّی کونی را بحر امکان.[۹] و حقیقت انسان برزخ بین‌المرتبتین[۱۰] است که «مَرَجَ البحرین یلتقیان بینهما برزخ لایبغیان»[۱۱] اشاره به آن است. هرگاه برزخ[۱۲] از میانه برداشته شود بحر وجوب و امکان و ازل و ابد پیوسته شود و هر دو یکی گردد. پس امتیاز بینهما به واسطهٔ حقیقت انسان است.

احدیّت مرتبهٔ ذات را گویند و وحدت مرتبهٔ صفات را گویند و واحدیّت مرتبهٔ اسماء را. احدیّت را در عالم لاهوت استعمال کنند و وحدت را در عالم جبروت و واحدیّت را در عالم ملکوت. پس احدیّت مطلق است و وحدت اجمال و واحدیّت تفصیل أحدیت. چون ذات صرف آمد، وحدت اوست عالم اجمال، واحدیت[۱۳] عالم اسماء است «الم تر إلی ربک[۱۴] کیف مدّ الظل»[۱۵] از او گرفت کمال[۱۶] و لاهوت و ملکوت، یعنی احدیّت و واحدیّت ظاهر نشود الّا به[۱۷] رابطهٔ بینهما که وحدت[۱۸] است؛ و او را عالم جبروت خوانند؛ کما قیل «الواحدة برزخ الأحدیة والواحدیة اعتبارهما بالوحدة والواحدیة لهما، و اعتبار الواحدیة بالوحدة من حیث‌الصورة و الظاهر، و اعتبار الأحدیة بالوحدة من حیث‌المعنی والباطن؛ کما قیل الملک مثال الملکوت والملکوت مثال‌الجبروت و الجبروت مثال اللاهوت». یعنی افعال نمود از اسماء است و اسماء نمود از صفات و صفات نمود از ذات.[۱۹]

پس احدیت مرتبهٔ ذات است و وحدت مرتبهٔ صفات[۲۰] و مرتبهٔ رسول(ص)[۲۱] که آن را مقام محمود گویند[۲۲] و مقام أو أدنی نیز[۲۳] گویند. و واحدیّت مرتبهٔ اسماء و مرتبهٔ آدم[۲۴] علیه‌السلام که آن را مقام[۲۵] قاب قوسین گویند. و در مرتبهٔ واحدیت الوهیت و ربوبیت که جهت مؤثر فاعل و ابدیت[۲۶] ذات است و به الوهیت و به ربوبیت که جهت متأثّریت اوست

---

۱. ماء: آب، ل.
۲. تراب: خاک، ر.
۳. جامعه: جامع، ل.
۴. یک: یکی، ل.
۵. بود: مکرر در ر.
۶. اوست: است، ر.
۷. اسماء کلی: سفید در ل.
۸. اوست: است، ر.
۹. و اسماء کلی الهی را... امکان: –، ل.
۱۰. بین‌المرتبتین: میان این هر دو، ل.
۱۱. سورهٔ الرّحمن (۵۵)، آیات ۱۹ و ۲۰.
۱۲. برزخ: + که، ل.
۱۳. واحدیة: + چه، ل.
۱۴. إلی ربک: –، ل.
۱۵. سورهٔ فرقان (۲۵)، آیهٔ ۴۵.
۱۶. أحدیت. چون ذات صرف... کمال: –، ر.
۱۷. إلّا به: والا به واسطهٔ، ل.
۱۸. که وحدت: وحدت که برزخ، ل.
۱۹. ذات: + است، ل.
۲۰. صفات: + است، ل.
۲۱. رسول: + الله، ل.
۲۲. گویند: –، ل.
۲۳. نیز: –، ل.
۲۴. آدم: + صفی، ل.
۲۵. مقام: –، ل.
۲۶. مؤثر فاعل و ابدیت: مؤثریت، ل.

اعتبار می‌یابد. و هم در این مرتبه واحدیت صور اسماء الهی که این طایفه[۱] آن[۲] را اعیان ثابته، و حکماء مهیّات اشیاء و صور علمیه نیز می‌خوانند، و حقایق اسماء[۳] الهیه و کونیه،[۴] از ایشان ظهور می‌یابد. و به علم حق متمیّز و متحقّق[۵] می‌شوند.

و در این دو مرتبه یعنی تعیّن[۶] اوّل که مرتبهٔ اجمالی است[۷] و ثانی که مرتبهٔ تفصیل است که اشیاء در آن مطلق اعیان ندارند یا اگر[۸] دارند ایشان را ثبوت علمی بیش نیست،[۹] امّا در اوّل، به واسطهٔ فقدان اعیان ایشان را در آن مرتبه. و اما در ثانی[۱۰] به واسطهٔ آن که اگرچه مفقود نیستند لیکن در آن مرتبه هنوز وجود به ایشان منسوب نگشته، زیراکه ایشان صور علمیه‌اند در ذات عالم به ایشان[۱۱] که وجود او راست و ثبوت ایشان به وجود او قائم است، پس چگونه ایشان را شعور به وجود خود و امثال خود باشد. و لهذا این دو مرتبه را مراتب الالهیت[۱۲] می‌گویند و منسوب به الهیت می‌دارند و به کونیت منسوب نمی‌کنند[۱۳] که به واسطهٔ عدم شعور هنوز مرتبهٔ ایجاد و تکوین که نسبت وجود است ایشان نیافته‌اند.[۱۴]

و چون ذات از مرتبهٔ واحدیت که مرتبهٔ ثانی[۱۵] است متنزّل شود، به مرتبهٔ ثالث که[۱۶] او را تعیّن ثالث و مرتبهٔ ارواح و عالم عقول و نفوس مجرّده[۱۷] می‌گویند. و در این مرتبه وجود اشیاء به وجودی که در آن شاعر[۱۸] بر خود و امثال خود[۱۹] باشد[۲۰] متّصف می‌گردد.[۲۱] و این مرتبه را، با مرتبهٔ مثال و حسّ که مرتبهٔ رابعه و خامسه[۲۲] است، مراتب کونیه می‌گویند و منسوب به کونیه می‌دارند، به‌همین جهت که اشیاء در این مرتبه به وجودی که مقتضی شعور بر خود و امثال خود باشد[۲۳] متّصف می‌گردند. و تکوین و ایجاد که عبارت از استناد وجود حقّ است به صور اعیان که روح و مثال و اجسام باشند[۲۴] در این مراتب ثلاثه متحقّق می‌شوند. و این مراتب را عالم خلق[۲۵] می‌گویند[۲۶] که درمقابل عالم امر است، یعنی[۲۷] مرتبهٔ واحدیّت که عالم اسماء است و مشتمل است بر حقایق و اعیان ایشان و این مراتب افعال و آثار است که صور و احکام آن حقایق و اعیان‌اند.

و چون تنزّل کند از مرتبهٔ ارواح به مرتبهٔ رابع[۲۸] که آن را عالم مثال و عالم[۲۹] خیال منفصل

---

۱. این طایفه: صوفیه، ل. ۲. آن: او، ر. ۳. اسماء: ~، ر.
۴. کونی: کیانی، ر. ۵. متمیّز و متحقّق: متحقّق و متمیّز، ل.
۶. تعیّن: نفس، ر. ۷. که مرتبهٔ اجمالی است: ~، ل.
۸. مرتبهٔ تفصیل است... یا اگر: ایشان را وران (؟) با مطلق اعیان دارند، ل. ۹. نیست: نه، ل.
۱۰. به واسطهٔ فقدان... ثانی: ~، ر. ۱۱. به ایشان: ~، ل. ۱۲. مرابت الإلهیت: مرتبهٔ الهیت، ر.
۱۳. و به کونیت منسوب نمی‌کنند: و می‌گویند منسوب نمی‌دارند، ل. ۱۴. نیافته‌اند: نیافته، ل.
۱۵. مرتبهٔ ثانی: تعین، ل. ۱۶. که: ~، ر. ۱۷. مجرّده: مجرّد، ر.
۱۸. در آن شاعر: به آن شعور، ل. ۱۹. خود: خودشان، ل. ۲۰. باشد: باشند، ر.
۲۱. می‌گردد: می‌گردند، ر. ۲۲. رابعه و خامسه: حضرت رابع و خامس، ل.
۲۳. باشد: باشند، ر. ۲۴. که روح و مثال و اجسام باشند: ثابته، ل.
۲۵. خلق: + عالم افعال، ل. ۲۶. می‌گویند: ~، ر. ۲۷. یعنی: ~، ر.
۲۸. مرتبهٔ رابع: ~، ل. ۲۹. عالم: ~، ل.

گویند.[۱] و اشیاء در این مرتبهٔ وجود به صور مرکّبات لطیفه که قابل تجزّی و تبعیض و خرق و التیام نباشند،[۲] ظهور دارند. یعنی نه مادّهٔ مطلق‌اند و نه مجرّد مطلق،[۳] بلکه هم جهت تجرّد و لطافت که عدم قبول تجزّی و تبعیض و خرق و التیام است، دارند و هم جهت کثافت ترکیب که ظهور به صور مرکّبات است.[۴]

و چون تنزّل کند از مرتبهٔ مثال به مرتبهٔ خامس،[۵] آن مرتبه را عالم حسّ و عالم شهادت و عالم ملک و عالم خلق و عالم اجسام و عالم کبیر و عالم ناسوت و عالم ظهور و عالم فانی و عالم نور و عالم کشف و عالم ممکن و عالم اخلاق و عالم خاک و عالم آخر و عالم کون و فساد[۶] گویند.[۷] و اشیاء در این مرتبه از[۸] وجود به صور مرکّبات کثیف که قابل تجزّی و تبعیض و خرق و التیام باشند، ظهور دارند.

و اطلاق عالم خلق که در مقابل[۹] عالم امر است، مخصوص به[۱۰] مرتبهٔ حس نیست، بلکه مرتبهٔ ارواح و مثال و حسّ را هر سه به عالم خلق تعبیر و تسمیه کرده‌اند.[۱۱] امّا[۱۲] اطلاق شهادت را که مقیّد به اطلاق دارند مخصوص به[۱۳] مرتبهٔ حسّ باشد. چه، شهادت مطلق یعنی حسّ درمقابل غیب مطلق است، یعنی تعیّن اول. و اگر مقیّد ندارند شامل تعیّن ثانی و ثالث و رابع باشد؛ زیراکه در مقابل[۱۴] غیب مضاف باشد. پس[۱۵] هریک از مراتب که مابین[۱۶] غیب مطلق است و شهادت مطلق نسبت به ما[۱۷] تحت خود[۱۸] غیب و نسبت به[۱۹] مافوق شهادت باشد. و ایشان را غیب و شهادت مضاف گویند. و اطلاق عالم مُلک و عالم اجسام مخصوص مرتبهٔ[۲۰] حسّ است و آن از عرش است تا کرهٔ خاک[۲۱] و آن‌چه در این میان[۲۲] است از صور اجناس و انواع و اصناف و افراد عالم. زیراکه ملک درمقابل ملکوت است و ملکوت را[۲۳] بر[۲۴] مرتبهٔ واحدیّت و اعیان که اعتبار آن مرتبه است بر[۲۵] مرتبهٔ ارواح که صور اعیان و مثال که صور ارواح‌اند بر هر سه[۲۶] اطلاق می‌کنند. و اوّل را ملکوت أعلی می‌گویند[۲۷] و دوم و سیم را ملکوت اسفل.[۲۸]

و بعد از این مرتبه او را تنزّلی[۲۹] است به مرتبهٔ سادس[۳۰] که مرتبهٔ جامعهٔ جمیع مراتب است که آن تفصیل صور افراد عالم است. و اجمالاً صور

---

۱. گویند: خوانند، ر.
۲. نباشند: نباشد، ل.
۳. مطلق: + اند، ر.
۴. است: + دارند، ل.
۵. خامس: خامسه، ر.
۶. و عالم کبیر... فساد: ــ، ل.
۷. گویند: می‌گویند، ل.
۸. از: ــ، ل.
۹. مقابله: مقابل، ل.
۱۰. به: ــ، ل.
۱۱. را هر سه... کرده‌اند: به هر سه اطلاق کرده می‌شود چنانچه سابق اشاره به آن کرده شد، ل.
۱۲. اما: فاما، ل.
۱۳. به: ــ، ل.
۱۴. مقابل: مقابله، ر.
۱۵. پس: و، ر.
۱۶. مابین: ــ، ل.
۱۷. نسبت به ما: ما تحت با، ل.
۱۸. خود: ــ، ر.
۱۹. نسبت به: ما تحت با، ل.
۲۰. مرتبهٔ: ــ، ر.
۲۱. است تا کرهٔ خاک: تا کرهٔ خاک است، ل.
۲۲. میان: میانه، ر.
۲۳. سفید در ر.
۲۴. بر: به، ر.
۲۵. بر: در، ر.
۲۶. بر هر سه: به هر سه، ل.
۲۷. می‌گویند: ــ، ل.
۲۸. اسفل + می‌گویند، ل.
۲۹. تنزلی: تنزل، ل.
۳۰. سادس: سادسه، ر.

عنصری[۱] انسانی که نقطهٔ حقیقت و عین ثابتهٔ او مقابل نقطهٔ وحدت است که همچنانکه[۲] که وحدت اصل و اجمال جمیع مراتب مذکوره است، که ایشان از او به تفصیل آمده‌اند، صورت عنصری[۳] انسانی، مجمل جمیع مراتب ظهور است. که همهٔ مراتب تفصیل باز در او مجمل گشته و او منتخب همه آمده و بدین‌سبب مظهر کلّی و تجلّی[۴] جامع شده زیرا که حق سبحانه و تعالی اوّلاً در مرتبهٔ علم به جمیع مراتب الهی و کونی[۵] مفصّلاً و درحقیقت عین ثابته که برزخ است بین‌الوجوب والإمکان، چنانچه در مراتب[۶] واحدیّت گذشته،[۷] ظهور دارد، و به واسطهٔ او از حقایق عالم تفصیلاً و ثابتاً[۸] در مرتبهٔ عین، اوّلاً و تفصیلاً در همهٔ صور عالم، و آخراً و اجمالاً در صورت عنصری او که وجود عینی اوست ظهور فرموده.[۹] چه[۱۰] او علّت غایی[۱۱] است که به تحقیق وجود علمی مقدّم به ظهور وجود عینی مؤخّر است. چنانکه «لولاک لما خلقت‌الأفلاک»[۱۲] و حدیث «نحن الآخرون السابقون»[۱۳] بدان اشارت[۱۴] است.

و این مراتب ستّه را به اعتبار آن که مرتبهٔ احدیت یعنی[۱۵] وحدت به اعتبار بطون[۱۶] و واحدیّت یعنی وحدت به اعتبار ظهور که[۱۷] اشیاء در آن مرتبه متّصف به وجود نیستند و بر خود و امثال خود شعور[۱۸] ندارند بعضی از محقّقان یک مرتبه اعتبار کرده‌اند[۱۹] و این مراتب را حضرات[۲۰] خمس می‌گویند و مجالی خمس و عوالم کلی[۲۱] نام نهاده‌اند. و اول را مرتبهٔ ذات مع‌التّعین الأول[۲۲] والثانی والتجلی الأوّل[۲۳] والثانی و ما یشتمل[۲۴] علیه من‌الشئون والاعتبارات اوّلاً والحقائق الإلهیة والکونیة ثانیاً گفته‌اند. و عالم که[۲۵] در وضع لغت اسم مایعلم به‌الشیء است، همچون خاتم که اسم مایختم[۲۶] به‌الشیء است، و مشتق از علم است، یعنی علامت من حیث الجزئیة لاینحصر است، زیرا که ذرّه‌ای از ذرّات عالم است[۲۷] که دلالت کند بر وحدت ذات موجود[۲۸] خالق خود.

فـفي کـلّ شـیء له آیـة ‌‌ ‌ ‌ تـدلّ عـلی أنّـه واحـد[۲۹]

---

۱. عنصری: عنصر، ر. ۲. همچنانکه: همه آنکه، ر. ۳. عنصری: عنصر، ل.
۴. تجلّی: مجملی، ل. ٭. شده: شد، ل. ۵. کونی: کیانی، ل؛ اکوانی، ر.
۶. چنانچه در مراتب: چنانچه در مرتبه چنانچه در مراتب، ر. ۷. گذشته: گذشت، ر.
۸. ثابتاً: ثانیاً، ل. ۹. فرموده: فرمود، ل. ۱۰. چه: چو، ر.
۱۱. غایی: عالم، ر.
۱۲. حدیث نبوی، نک: بدیع‌الزمان فروزانفر، **احادیث مثنوی**، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۴۷ش، ص ۱۷۲.
۱۳. حدیث نبوی، نک: **همان**، صص ۸ـ۶۷. ۱۴. اشارت: اشاره، ر.
۱۵. احدیت یعنی: ــ، ر. ۱۶. به اعتبار بطون: ــ، ر.
۱۷. یعنی وحدت به اعتبار ظهور که: ــ، ر.
۱۸. و بر خود و امثال خود شعور: شعور بر خود و امثال خود، ل. ۱۹. کرده‌اند: کردند، ل.
۲۰. حضرات: حضرت، ل. ۲۱. کلی: ــ، ر. ۲۲. الأول: لأول، ر.
۲۳. الأول: لا أوّل، ر. ۲۴. یشتمل: إشتمل، ر. ۲۵. که: ــ، ل.
۲۶. یختم: + یطبع، ل. ۲۷. است: + یعنی علامتی است، ل. ۲۸. موجود: + و، ل.
۲۹. این بیت از ابوالعتاهیه (متوفی ۲۱۱) است. بنگرید به: دیوان ابی‌العتاهیه (با مقدمهٔ کرم‌البستانی) دار بیروت، بیروت ۱۹۸۶/۱۴۰۶، ص ۱۲۲.

لیکن من حیث الکلّیة منحصر است در این مراتب ستّه و حضرات خمس. و هرچه[۱] سمت ظهور و وجود[۲] یافته و می‌یابد در علم و عین، در[۳] تحت این مراتب است. و این مراتب کلیه که همچون محلهااند ظهور سایر حقایق کلّی و جزوی و لوازم[۴] ایشان. [و] من حیث الحقیقة[۵] مراتب ایشان را وجودی نیست[۶] متمیّز از وجود امور متعینهٔ مترتبه[۷] در ایشان، بلکه وجود ایشان عین وجود متعینهٔ مترتّبه[۸] در ایشان است[۹] من حیث‌الإطلاق والوجود. و[۱۰] حقیقت حقّ و وحدت وجود مطلق‌اند و من حیث‌التعین والاعتبار والشئون حقایق اشیاء و وجود خلق و کثرت. چه حقایق اشیاء یعنی اعیان ثابتهٔ ایشان در اصطلاح این طایفه عبارت از تعینات وجود حق است در مرتبهٔ علم. و وجود اشیاء[۱۱] یعنی صور و آثار و احکام ایشان که خلق و کثرت است، عبارت از تعینات[۱۲] و انصاغ وجود حق است در مرتبهٔ عین. پس در مرتبهٔ علم و عین و غیب و شهادت به غیر وجود حقّ و هستی مطلق نباشد که به تعیّنات و تقیّدات و تنوعات و ظهورات مختلفه نموده شده، و این کثرت از او وجود یافته[۱۳] و او به این کثرات ظهور یافته، و وحدت و کثرت و اطلاق و تقیید از نسب و اعتبارات اوست که من حیث هی[۱۴] وجود ندارند و نمودِ بی بودند. و مجموع آن چه در تحت[۱۵] هستی در غیب و شهادت نمود و می‌نماید، ایشان را مجالی ذات با[۱۶] کمال و مرائی صفات[۱۷] بر جمال و جلال[۱۸] خودساخته[۱۹] و خود را در آن آئینه‌ها به مظهر جامع مشاهده می‌کند،[۲۰] یعنی نفوس آن چه در باطن و ظاهر[۲۱] می‌نماید همه نسب و اعتبارات و درجات و تعیّنات نور و تنوّعات ظهور و وجود ذات مقدّس اوست که او در آنها به مظهر جامع که آن[۲۲] را عین‌الله و قطب دایرةالوجود و انسان الکامل و غوث‌الأعظم و قطب‌الأقطاب می‌گویند، مشاهدهٔ خود می‌نماید. و غیر او در دار وجود هیچ موجود نیست. کما قیل «لیس فی الدّار غیره دیّار».[۲۳] این است بیان حال اهل عرفان و ارباب مشاهده و عیان در بیان وحدت وجود حقّ سبحانه و تعالی و تنوّعات ظهور او که بر فم قلم[۲۴] زبان بریده لسان سمت تحریر یافت.

الحمدلله الّذي هدانا لهذا و ماکنّا لنهتدي لولا أن هدانا الله، هوالأوّل والآخر والظاهر والباطن و هو لکلّ شیء علیم و علی کلّ شیء قدیر[۲۵] والصّلوة علی رسوله محمّد صلّی علیه و علی آله الطیبین الطاهرین المطهّرین. الحمد لمن هدانا. الحمد والشکر لمن ألقاني الشکر والصلاة علی

۱. چه: + به، ل.
۲. ظهور و وجود: وجود و ظهور، ل.
۳. در: ــ، ل.
۴. لوازم: لوازمی، ل.
۵. الحقیقة: آنها، ل.
۶. نیست: است، ر.
۷. مترتبه: مرتبه، ل.
۸. مترتبه: مرتبه، ل.
۹. است: ــ، ل.
۱۰. و: ــ، ل.
۱۱. اشیاء: است، ل.
۱۲. تعینات: تعینا، ل.
۱۳. یافته: ــ، ر.
۱۴. هی: الحقیقة ایشان را، ل.
۱۵. در تحت: ناخوانا در ر.
۱۶. با: ــ، ر.
۱۷. صفات: + بر، ر.
۱۸. جمال و جلال: جلال.
۱۹. ساخته: ساخته‌اند، ر.
۲۰. می‌کند: می‌کنند، ر.
۲۱. باطن و ظاهر: ظاهر و باطن، ل.
۲۲. آن: او، ل.
۲۳. انتهای نسخهٔ ل.
۲۴. قلم: + در، ر.
۲۵. این عبارت برگرفته از آیات ۲ و ۳ سورهٔ حدید (۵۷) است.

رافع لواء الحمد و صاحب مقام المحمود والسّلام على أوصيائه التي أوصينا بمعرفة المعبود.

و بعد، اگرچه اشراق آفتاب وجود از آن روشن‌تر است که أولوالأبصار را در شهودش شاهدی باید و وحدانیت حضرت معبود از آن مبیّن‌تر که أولی البصایر را در وصول به حدودش قائدی، لیکن به جهت محجوبین که دیدهٔ شهودشان از مشاهدهٔ وجود مطلق بسته و در پس پردهٔ حجج و براهین لفظیه نشسته، این اصطلاحات را قواطع عقلیه دانسته‌اند، لزوم عقلی و استلزام شرعی دارد، که هر نفسی که در عوامل شهود به وجود اضافی وجود است و هر حقیقتی که از کتم عدم به عرصهٔ وجود قدم نهاده، متجلّی به صورت بود و نمود است. اگرچه حقیقت وجودش با عدم دعوی وجوب بر وجود موجد شاهدی است کافی، و وجود ممکنات بر وجوب وجود ایشان حجّتی وافی. و إن إدعی لوجوده مرتبةالوجوب فبوجوده ثبت المطلوب.

یا من احتجب ذاته بحجب و تجلّی صفاته عن مرآت ذاته و أنت الذی دلّ علی ذاته بذاته و تنزّه عن مجانسة مخلوقاته ماللتراب و ربّ الأرباب لایحصی ثناء علیک. أنت کما أثنیت. الحمدلله أوّلاً و آخراً و ظاهراً و باطناً.

تمت‌الرسالة

برداشت اخوان‌الصّفا از عهد الست

نصرالله پورجوادی

گفتم این جام جهان‌بین به تو کی داد حکیم؟
گفت آن روز که این گنبد مینا میکرد
حافظ

آیهٔ ۱۷۲ از سورهٔ اعراف که دربارهٔ «عهد الست» است، عهدی که خداوند با ذُرّیّهٔ بنی‌آدم بسته است، یکی از بحث‌انگیزترین آیات قرآن در طول تاریخ تفسیر بوده است. خداوند در این آیه می‌فرماید که: «وَ اِذْ اَخَذَ رَبُّکَ مِنْ بَنی اٰدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّیَّتَهُمْ وَ اَشْهَدَهُمْ عَلیٰ اَنْفُسِهِمْ اَلَسْتُ بِرَبِّکُمْ؟ قالُوا: بَلیٰ شَهِدْنَا». مطابق این آیه، خداوند از پشت بنی‌آدم ذرّیّهٔ ایشان را اخذ کرده و پرسیده است که آیا من پروردگار شما نیستم؟ و آنها هم پاسخ داده‌اند آری. پرسشی که برای بسیاری از مؤمنان مطرح بوده است این است که این عهد را خداوند در کجا و چگونه و با چه کسی یا چیزی بسته است؟ آیا واقعاً خداوند ذراتی را (به قول امروزی‌ها اسپرم‌هایی را) از پشت فرزندان آدم (و نه خود حضرت آدم) گرفته است و به ایشان خطاب کرده و ایشان هم شنیده‌اند؟ و اگر کرده، درکدام عالم بوده است؟ آیا در همین عالم جسمانی و محسوس یا در عالم روحانی و معقول؟ یا اصلاً این واقعه یک اسطوره است و نوعی سخن‌گفتن به مجاز؟

تفاسیری که از این آیه شده است همهٔ این شقوق و احتمالات را دربرمی‌گرفته است. بعضی معتقد بوده‌اند که خداوند واقعاً ذراتی را از پشت آدم‌ها گرفته است و با آنها سخن گفته و پیمان بسته است. بعضی قائل بوده‌اند که این واقعه در عالمی روحانی و معنوی که پیش از این عالم جسمانی و بشری است صورت گرفته است. صوفیه این پیمان را پیمان محبت و عشق میان انسان و خدا دانسته‌اند و خطاب به خداوند را نوعی تجلی معشوق الهی بر ارواح بنی‌آدم انگاشته‌اند، و به همین دلیل پاسخ «بلی» را نیز بستن پیمان عشق دانسته‌اند، پیمانی که در فطرت آدمی است، و به‌همین دلیل از این عهد به‌عنوان بادهٔ الست و می ازل یاد کرده‌اند. بعضی مانند

احمد غزّالی آن را داغی دانسته‌اند که معشوق الهی در ازل بر جان‌ها (یعنی ذرّیات) نهاده است. اما معتزله سعی کرده‌اند که از این داستان تفسیری عقلی بکنند و بگویند که این‌طور نیست که خداوند واقعاً با ذرات عهد بسته باشد. همین عقیده را ابوحامد غزّالی نیز به صراحت بیان کرده و وجود عالمی ورای عالم کنونی را که به آن عالم ذرّ می‌گویند انکار کرده و گفته است که نه خدا واقعاً ذرّیاتی را اخذ کرده و نه با ایشان تکلم کرده و نه آنها شنیده‌اند. این آیه از نظر ابوحامد نوعی سخن گفتن مجازی است که به آن سخن گفتن به زبان حال می‌گویند. مثالی هم که برای توضیح سخن‌گفتن به زبان حال آورده است داستان دیوار و میخ و چکش است. دیوار به میخ می‌گوید که: چرا سینهٔ مرا می‌شکافی؟ و میخ در پاسخ می‌گوید که: این سؤال را از چکش بکن که بر سر من می‌کوبد. همان‌طور که دیوار و میخ سخن نمی‌گویند، و در اینجا آنچه از زبان ایشان نقل شده است زبان حال است نه زبان قال، خداوند هم به زبان حال است که با ذرّیات سخن گفته است. بلی گفتن ذرّیات هم به زبان حال است. پس اصلاً عالمی پیش از این عالمی که ما هم‌اکنون در آن هستیم نبوده که این گفت‌وگو واقعاً در آن صورت گرفته باشد.

دربارهٔ تفاسیر مختلفی که به‌خصوص تا زمان ابوحامد، از این آیه شده است نگارنده در جای دیگر به تفصیل سخن گفته است و رسالهٔ غزّالی را هم که کلاً در این‌باره نوشته است چاپ کرده‌ام.[1] چیزی که در اینجا می‌خواهم به آن سخنان اضافه کنم تفسیر نوافلاطونیان مسلمانی است که به اخوان‌الصفا معروف بوده و حدود یک قرن پیش از ابوحامد غزّالی می‌زیسته‌اند و نظریه‌ای را مطرح کرده‌اند که درواقع نزدیک به آراء عرفا و صوفیه است.

اخوان‌الصفا تفسیر و برداشت خود را از آیهٔ **الست بربکم** در رسالهٔ دوازدهم از مجلد دوم رسائل مطرح کرده‌اند. موضوع این رساله نظر حکماست در این که انسان عالم صغیر است، و هرچه در عالم کبیر است نموداری از آن در نفس انسانی نهاده شده است. درواقع نفس انسان کتاب یا دفتری است که همهٔ علوم در آن ثبت شده است و به همین جهت نویسندگان رسائل، نفس ناطقهٔ انسان را آیینهٔ لوح محفوظ می‌دانند. چرا نفس ناطقه چنین است؟ به دلیل این که باری تعالی چون می‌خواست در همهٔ خزاین علوم را به روی انسان بگشاید تا او بتواند سراسر عالم را در آن مشاهده کند، نفس او را طوری خلق کرد که نمودار عالم کبیر باشد. اگر چنین نمی‌کرد، با توجه به کوتاهی عمر انسان، محال بود که بتواند عالم را با این گستردگی تماماً بشناسد. دقیقاً در اینجاست که موضوع عهد الست مطرح می‌شود.

... انّ‌الباری ـ جلّ جلاله ـ لما أراد أن يُطلع النفس الانسانية على خزائن علومه و يُشهِدها العالم بأسره، عَلِم أنّ‌العالم واسع كبير و ليس فی طاقة‌الانسان أن يدور فی‌العالم حتی يشاهده كله، لِقِصَرِ عمره و طول عمران العالم. فرأى من‌الحكمة أن يخلُق لها عالَماً صغيراً مختصراً من‌العالم

---

۱. بنگرید به: نصرالله پورجوادی، **دو مجدد**، تهران ۱۳۸۱، باب دوم: عهد الست، ص ۷۵-۱۹. نامهٔ غزّالی دربارهٔ عهد الست و مقدمهٔ نگارنده قبلاً در **معارف** (۲/۷، آبان ۱۳۶۹) چاپ شده بوده است.

الکبیر، و صوّر فی‌العالم‌الصغیر جمیع ما فی‌العالم الکبیر و مثّله بین یدیها و اشهدها إیّاه، فقال ـ عزّ من قائل: «و اشهدهم علی انفسهم: الست بربکم؟ قالوا (بأجمعهم) بلی.» فمن کان منهم شاهداً عالماً عارفاً حقیقته، کانت شهادته علیه حقّاً و من کان جاهلاً، کان شهادته مردودة، لأنّه قال عزّوجل: «إلّا من شهد بحق و هم یعلمون».[1]

در این تفسیر، چنانکه ملاحظه می‌شود، عهد الست پیمان بندگی یا عهد و میثاق عشق و محبت خوانده نشده است. عهدی که میان جان‌های بنی‌آدم و پروردگار بسته شده عهد معرفت و شناخت است. اخوان ظاهراً به عالم یا حیاتی پیش از این عالم که ما در آنیم قائل بوده‌اند و اصل معرفت را هم از دیدگاه افلاطونی خود متعلق به آن عالم می‌دانستند. جان‌ها در ازل و در عالم ارواح دربرابر آینهٔ وجود خویش ایستاده و در آن نگریسته‌اند و آنان که با چشم باز نگریسته‌اند همهٔ حقایق عالم خلقت را در این جام جهان‌نما دیده و به ربوبیّت باری تعالی شهادت داده‌اند. اخوان هیچ اشاره‌ای به دیدن یا رؤیت وجه پروردگار نمی‌کنند. معرفت پروردگار از نظر آنان از طریق معرفت نفس است. چرا نفس با مشاهدهٔ حقایق عالم در خود به ربوبیّت پروردگار خویش اعتراف می‌کند؟

پاسخ این سؤال را اخوان قبلاً در هنگام بحث از نسبت میان نفس و حضرت باری داده‌اند. از نظر ایشان نفس از عقل و عقل از باری تعالی صادر شده‌اند. نسبت نفس به عقل مانند نسبت روشنایی ماه است به نور خورشید، و نسبت عقل به باری تعالی مانند نسبت نور خورشید است با عین خورشید، ولذا همانطور که روشنایی ماه حاکی از تابش نور خورشید در آن است، فضائل نفس نیز همه از برکت عقل پدید آمده است. پس نفس با شناخت حقیقت جوهر خود درمی‌یابد که فضائل او همه از فیض عقل و درنهایت از باری تعالی است.

نتیجه‌ای که اخوان‌الصفا از تفسیر فوق می‌گیرند این است که انسان در این عالم اگر بخواهد باز هم به ربوبیّت باری تعالی شهادت دهد و به عهد ازلی وفا کند، باید خود را بشناسد ـ **مَن عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّه**. و این خودشناسی هم از سه جهت است، یکی از جهت بدن و ترکیب آن که خود نمودار عالم افلاک و عالم تحت‌القمر است، و دیگر از جهت نفس یا جان و سوم از جهت احوال این دو باهم. پس علومی که انسان باید بشناسد فقط مربوط به نفس نیست، بلکه طبیعیات را هم دربر می‌گیرد. بنابراین کسی که از روی کمال معرفت و علم شهادت به ربوبیّت حق می‌دهد، حکیم یا فیلسوفی است که هم طبیعت را می‌شناسد و هم جان و خرد را.

---

۱. رسائل اخوان‌الصفا، ج ۲، دار صادر، بیروت ۱۹۵۷، ص ۴۶۲.

علت غائی و غائیّت در نظام فلسفی اسپینوزا
با زمینهٔ تاریخی آن

محسن جهانگیری

من این مقاله را به محضر همکار ارجمندم آقای دکتر کریم مجتهدی استاد بارع دانشگاه تهران، که از نخبگان و برگزیدگان فرهنگ عصر حاضر است، تقدیم می‌دارم. امید است مورد قبول معظّم له واقع شود.

در سنت ارسطویی علت‌ها بر چهارگونه‌اند، علت مادّی، صوری، فاعلی و غایی. زیرا علت یا جزء وجود شیء معلول است و یا جزء وجودش نیست، بلکه خارج از آن است. در فرض اول یا سبب فعلیّت شیء است، یعنی شیء به واسطهٔ آن فعلیّت می‌یابد و موجود بالفعل می‌گردد، در این حال، صورت و یا علت صوری نام می‌گیرد، و یا سبب فعلیت آن نیست، بلکه شیء به واسطهٔ آن استعداد وجود می‌یابد و موجود بالقوه می‌گردد، در این حال، مادّه و عنصر، و یا علت مادّی نامیده می‌شود.

در فرض دوم، که جزء وجود شیء نیست یا مفید وجود آن است، و یا ایجاد و وجود شیء به خاطر آن است، درصورت اول فاعل و یا علت فاعلی و در صورت دوم غایت و یا علت غایی نام می‌گیرد.[1] تمام فیلسوفان و متألهان از جمله حکیمان مسلمان، درکتاب‌ها و نوشته‌های خود، در مباحث مربوط به علت و اقسام آن، به حق بیش از همه دربارهٔ علت غایی و غائیت سخن گفته و با عبارات مختلفی از قبیل «ما لأجله الحرکة اوالفعل» یا «ما لأجله الوجود او مایتأدّی الیه‌الفعل»

---

۱. ر.ک. ارسطو، **مابعدالطبیعه**، ترجمه دکتر شرف، تهران، ۱۳۷۷، ص ۱۲۹. **الطبیعه**، ترجمه اسحق‌بن حنین، مصر، ۱۳۸۴-۱۹۶۴، ص ۱۰۰. ابن‌سینا، **شفا**، الهیات، چاپ مصر، افست تهران، ۱۴۰۴، ص ۲۵۷. ملاصدرا، **اسفار**، ج ۲، تصحیح دکترمحمدی، تهران، ۱۳۸۰، ص ۱۳۱-۱۳۴.

به تعریف آن پرداخته، در اثبات وجود، پاسخ به انتقادات وارده و حل شکوک آن مطالبی بسیار دقیق و عمیق آورده و درضمن، بحث مربوط بـه غـایت را افـضل و اشـرف اجـزای حکـمت شناخته‌اند.(۱)

برای نمونه حکیم نامدار و شیخ و رئیس مشّائیان اسلام ابن‌سینا در کتاب معروفش شفاء، پس از تعریف علت‌های چهارگانه با عبارت ذیل: «ولوکانت هذه علوماً مفردةً لکان افضلها علمَ‌الغایة وکان یکون ذلک هوالحکمة»(۲) به برتری و فضیلت علم نـاظر بـه عـلت‌های غـائی تصریح می‌کند. جهت اهمیت مطلب، منظور شیخ از عـبارت مـزبور، بـا اسـتعانت از تـعلیقهٔ ملاصدرا توضیح داده می‌شود: اگر کسی مطالب علت‌های چهارگانه را جداگانه درنظر بگیرد و هریک را در دفتری مخصوص جای دهد و درنتیجه علمی پدید آورد که موضوعش فاعل است، علمی دیگر که موضوعش مادّه است، همچنین علمی که موضوعش صـورت است و عـلمی دیگر که موضوعش غایت است، افضل و برتر آن علم‌ها علم غایت خواهد بود؛ زیرا غایت افضل آن موضوعات است و حتی می‌توان گفت که حکمت به‌معنای درست کلمه همان علم به غایت اشیا است، که علل متمم و مکمل آنهاست و اگر اینچنین نباشد، یعنی علومی مستقل و جداگانه منظور نگردند، بلکه همه، اجزای علمی واحد یعنی فلسفهٔ اولی به‌شمار آیند، باز جزء و بحث مربوط به غایت افضل اجزای آن خواهد بود.(۳)

اهمیت و افضلیت بحث غایت در فلسفه به‌ویژه در حکمت الهی وقتی مـعقول و آشکـار می‌شود که می‌بینیم ردّ و قبول آن با جهان‌بینی و باورهای دینی ازجمله وجود شرّ در عالم و کیفیت وقوع آن در علم الهی و نیز فضیلت و رذیلت و خیر و شر طبیعی و اخلاقی، ارتباط و پیوندی تام و تمام دارد.

لذا چنانکه اشاره شد و در آینده هم خواهیم گفت: فیلسوفان و متألّهان در تقریر و اثـبات غایت در افعال الهی و طبیعت و حل شکوک آن کوشش‌ها کرده‌اند.(۴) البته برخی هم با اعتراف به اینکه افعالِ خدای قادر حکیم، کامل و درنهایت کمال و جمیل و زیبا و دارای مصالح و فواید عظیمه است، غایت به‌معنای ما لأجله الوجود و یا به‌معنای ما لاجله الفعل را از آن سلب کرده و تأکید کرده‌اند که افعال الله مغیّی به غایات و معلّل به اغراض و بواعث نیست که این مستلزم نقص او خواهد بود.(۵)

من به اقتضای عنوان متن مقاله، که علت غائی و غائیّت در نظام فلسفی اسپینوزا است، از

---

۱. همان‌ها. حاج ملاهادی، **شرح منظومه**، چاپ ناصری، تهران، گراور، ۱۳۶۷، ص ۱۱۸. شیخ محمدتقی آملی، **تعلیقه بر شرح منظومه**، تهران، بی‌تا، ص ۲۱۰.

۲. **شفاء**، ج ۲، چاپ تهران، ص ۴۶۱، چاپ مصر، الهیات ۱۳۸۰ق/ ۱۹۶۰ م، ص ۳۰۰.

۳. **شفا**، ج ۲، چاپ تهران، ۱۳۰۳، **تعلیقه** ملاصدرا، ص ۲۶۴.

۴. **شفا**، الهیات، چاپ مصر، ص ۲۸۳-۲۸۴.

۵. عضدالدین ایجی، **مواقف** با شرح جرجانی، افست قم، بی‌تا، ج ۸، ص ۲۰۲.

مباحث مفصّل و ممتّع حکمای اسلام در این خصوص به‌همین چند جملهٔ کوتاه بسنده می‌کنم و نگارش این کوتاه نیز به دو جهت اتفاق افتاد. اولاً برای احترام این بزرگان و اهتمام به سخنان و مقالات آنها و آگاهانیدن خوانندگان از سابقه و زمینهٔ تاریخی بحث غایت در فرهنگ و حکمت اسلامی، ثانیاً اسپینوزا شرقی‌ترین فیلسوف غربی و آشنای به روش و افکار فیلسوفان مشرق زمین است و قدر متیقن این است که او از طریق کتاب دلالة‌الحائرین ابن میمون (۵۳۰-۶۰۳ ق/ ۱۱۳۵-۱۲۰۵م) فیلسوف و متکلم یهودی که از مسلمانان حکمت آموخته بود و کتابش[1] پر از آرای دانشوران مسلمان است،[2] با حکمت اسلامی آشنایی یافته و در مقالات و مکتوباتش آرای حکمای اسلام به‌ویژه عقاید معتزله و اشاعره، بدون اینکه نامی از آنها ببرد، مندرج است. در اینجا تنبیه به این نکته نیز لازم است که از مطالعهٔ کتاب دلالة‌الحائرین ابن میمون و تأمل در فلسفهٔ اسپینوزا برمی‌آید که اسپینوزا در طرح مسائل و ردّ و قبول مطالب اغلب به کتاب مزبور نظر دارد، به‌گونه‌ای که می‌توان کتاب مزبور را از منابع فکری مستقیم و پیش زمینهٔ فلسفهٔ وی به شمار آورد. لذا گاهی در این مقاله به مقایسهٔ مطالب وی با محتویات کتاب دلالة‌الحائرین خواهیم پرداخت. پیش از ورود به متن مقاله خاطر خوانندهٔ عزیز را مستحضر می‌دارم که بحث و گفتگو در غایت از دوران قدیم و قرون وسطی به فلسفهٔ فیلسوفان دورهٔ جدید یعنی دورهٔ تجدید حیات علمی و فرهنگی اروپا (رنسانس) نیز کشیده شد و پیش از اسپینوزا دو تن از فیلسوفان نامدار این دوره فرانسیس بیکن (۱۵۶۱-۱۶۲۶) پدر فلسفهٔ تجربی و رنه دکارت فرانسوی (۱۵۹۶-۱۶۵۰) پدر فلسفهٔ عقلی جدید اروپا در مسألهٔ علت غائی و غائیّت سخن گفتند و عقایدی اظهار کردند، که تقریباً متقارب و متشابه به هم و درعین حال کاملاً متضاد با نظر اسپینوزا است. بیکن بحث علت غائی به معنای متداول یعنی «ما لأجله الشیء» را در فیزیک و همچنین در متافیزیک به اصطلاح خود یعنی فیزیک پیشرفته، نه‌تنها ناروا و بی‌حاصل و مانند راهبه‌ها سترون و عقیم انگاشت، بلکه احیاناً باعث تباهی و رکود و عدم پیشرفت علم (science) تشخیص داد. ولی با وجود این بحث آن را در مابعدالطبیعه به‌معنای متعارف و فلسفهٔ الهی روا و شایسته شناخت و منکر این نشد که سیر طبیعت بیانگر یک غایت الهی است[3] و در کتاب منطق خود ارغنون نو (New Organon) نوشت که تمام افعال الهی حتی کوچک‌ترین آنها به غایات خود می‌رسند.[4] او بدین ترتیب با بی‌حاصل خواندن بحث غایت در علم برای مباحث علل غائی اعتبار و ارزش دینی قائل شد و تأکید کرد که این‌گونه مباحث حکمت خدا را قابل تحسین‌تر می‌نمایانند، اگرچه نمی‌توانند دربارهٔ طبیعت اشیاء به ما چیزی بیاموزند،[5] البته به

---

۱. ر.ک. به دلالة‌الحائرین، آنکارا، بی‌تا، مقدمهٔ ناشر، ص XXIII.

۲. برای مثال ر.ک. همان، ص ۱۸۵-۱۸۶، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۲۱، ۵۲۳، ۵۲۵، ۵۵۶.

۳. احوال و آثار و آرای فرانسیس بیکن، تألیف نگارنده، چاپ دوم، ص ۷۸.

4. *The New Organon,* New York, 1980, Book one, Aph. XCIII. p. 192.

۵. احوال و آثار و آرای فرانسیس بیکن، همان.

نظر می‌آید که او بحث در غایت را در افعال ارادی انسان هم روا دانسته و وجود غایت را در این نوع افعال پذیرفته باشد. دکارت نیز، همچنانکه عقیدهٔ دینی و مابعدالطبیعهٔ الهی‌گونه‌اش اقتضا می‌کرد ــ که او برای خداوند و همچنین انسان اختیار به معنای متداول یعنی قدرت فعل و ترک قائل بود و درعین حال عقل انسان را محدود و متناهی می‌شناخت ــ افعال ارادی انسان را متوجه غایات و اغراض دانست و در روند خلقت و افعال الهی از انکار غایات احتراز جست ولی درعین حال تعمق و خوض در غایات الهی را نوعی جسارت و گستاخی انگاشت و تأکید کرد که هرگز نباید در مورد غایت خلقت و فعل الهی به کاوش و پژوهش پردازیم که با توجه به محدودیت عقل انسان غایات افعال الهی برای ما معلوم ناشدنی است. ولی از آنجا که فلسفهٔ طبیعی دکارت نوعی فلسفهٔ مکانیستی است و از دید طبیعی میان حرکات و افعال اجسام بی‌جان و جاندار ازجمله انسان فرقی نمی‌بیند و جسم زنده ازجمله انسان را نوعی ماشین می‌شناسد و تمام اجسام طبیعت و حتی بدن انسان را تابع قوانین طبیعی یکسانی می‌داند، لذا لازم آمد از دید علمی و فیزیکی، تنها از علت‌های فاعلی سخن به میان آورد و بحث غایت را به‌طور کلی کنار بگذارد.(۱)

اما اسپینوزا، همچنانکه ماهیت فلسفهٔ ریاضی‌گونه و روش ریاضی ـ هندسی وی ایجاب می‌کرد، علی‌رغم عقاید مبالغه‌آمیز اسلافش به‌ویژه برخی از قرون وسطائیان که در اعتقاد و اثبات غایات مبالغه می‌کردند و نیز برخلاف آرای محتاطانه و معتدل و معقول دو فیلسوف معاصرش فرانسیس بیکن و رنه دکارت که با قبول نوعی غایت در افعال الهی از بحث آن در علم احتراز می‌جستند، هر نوع غایت و غرض و قصدی را که در تداول فیلسوفان و متألّهان است، نه‌تنها در خلقت و علیّت الهی و افعال طبیعت و علیّت طبیعی، بلکه در افعال و اعمال به اصطلاح ارادی انسان نیز، صریحاً و قویّاً ردکرد و آراء و عقاید مخالفان مخصوصاً ارسطوئیان و قرون وسطائیان را شدیداً مورد انتقاد قرار داد. و برخلاف آن فیلسوفان که در فلسفه‌های خود اعم از طبیعیّات و الهیّات، در کائنات طبیعی و افعال الهی از چهار علت: مادّی، صوری، فاعلی و غائی سخن می‌گفتند و خداوند را فاعل، صورت و غایت عالم خلقت می‌شناختند و تنها از اطلاق علت مادّی به خدای متعال احتراز می‌جستند، خدا را به معنای خاصی علت مادّی عالم انگاشت که بعد را یکی از صفات خدا شناخت(۲) و با تبدیل علت مادی و صوری به‌علت فاعلی و نفی هر نوع قصد و غایت در امر خلقت و ساحت طبیعت، خدا را فقط علت فاعلی عالم شناساند و درنتیجه بحث از غایت را هم در علم و هم در فلسفه به‌طور کلی مردود شناخت و در

---

1. John Cottingham, *A Descartes Dictionary,* p. 27, 28. *The Philosophical Works of Descartes.* vol. I, *Meditation.* IV, p.173. *Principles of Philosophy,* Part. I, Prin. XXVIII, p.230.

2. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza,* New York, 1969, vol. I, p.422.

کتاب تفکرات مابعدالطبیعی *(Thoughts on Metaphysics)* خود که در ذیل شرح اصول فلسفهٔ دکارت *(The Cartesian Principles)* آورده چنین نگاشت: «ما می‌گوییم خلقت آن عملی است که در آن هیچ‌یک از علت‌ها جز علت فاعلی همیاری نمی‌کند و خدا در خلقت اشیاء غرض و غایتی ندارد و شیء مخلوق جز خدا مستلزم چیزی نیست».[۱] درکتاب اخلاق هم با تبدیل علت غایی به علت فاعلی و با استناد به ضرورت انتشای فعل از فاعل مستدلاً به نفی غایت پرداخت و چنین نوشت: «شیئی وجود ندارد که از طبیعت آن اثری نشأت نگیرد، زیرا هرچه هست به وجهی معین و محدود نمایانگر قدرت خداوند است که علت جمیع اشیاء است و بنابراین باید از آن اثری ناشی شود»[۲] یعنی انتشای فعل و اثر از خداوند ضرورت دارد و تصورغایت در ضرورت نامعقول است. در پیشگفتار بخش چهارم کتاب اخلاق نیز وجود هرنوع غایت و غرض را هم در فعل خدا و هم در فعل طبیعت صریحاً انکار کرد و نوشت: «طبیعت هیچ فعلی را برای غایتی انجام نمی‌دهد، زیرا موجود سرمدی و نامتناهی که ما آن را خدا می‌خوانیم، با همان ضرورتی که وجود دارد، عمل می‌کند، ولذا دلیل، یا علت فعل خدا، یا طبیعت با دلیل وجود او همواره یکی بوده و همیشه یکسان است. پس همان‌طور که وجود او بدون غایت است، فعل او نیز بدون غایت است، نه وجودش را آغاز و انجامی است و نه فعلش را».[۳] درکتاب دین و دولت نیز آنجا که دربارهٔ قانون الهی سخن می‌گوید می‌نویسد: خداوند تمام افعالش را تنها به محض ضرورت ذات و کمالش انجام می‌دهد و احکام و اراداتش حقایق ازلی و متضمن ضرورت است.[۴] مقصود، اینکه خدا و یا طبیعت همچنانکه واجب‌الوجود است، یعنی وجودش ضروری است واجب‌الفعل نیز هست یعنی فعلش نیز ضروری و سرمدی است و اشیاء در سرمدیّت از خدا و از یکدیگر همواره با نوعی ضرورت منتشی می‌شوند. گفتنی است کسانی که قائل به نوعی غایتند آن را مخصوص به فعل حادث و ممکن می‌دانند. بنابراین بی‌معنی خواهد بود که خلقت را با علل غائی تبیین کنیم، بلکه در تبیین خلقت و کائنات طبیعت فقط علت‌های فاعلی ضرورت دارند و بسنده هستند که چنانکه گفته شد در طبیعت هیچ چیزی نیست که از طبیعت آن اثری ناشی نشود. زیرا تنها چیزی متعلق به طبیعت شیء است که از ضرورت علت فاعلی ناشی می‌شود و هرچه از ضرورت علت فاعلی نشأت می‌گیرد بالضروره واقع می‌شود.[۵] قابل ذکر است که اسپینوزا در ذیل بخش اول کتاب اخلاق[۶] سخنان پیشینیانش را درخصوص غایات در دو قسمت بازگو می‌کند. در قسمت اول به قول کسانی اشاره می‌کند که می‌گویند تمام افعال طبیعت متوجه غایات و اغراضند و مسلم می‌دارند که خداوند تمام اشیاء را به غایت و غرض

---

۱. شرح اصول فلسفهٔ دکارت و تفکرات مابعدالطبیعی، ترجمه نگارنده، تهران، ۱۳۸۲، ص ۲۳۹.
۲. اخلاق، بخش اول، قضیهٔ ۳۶، ترجمهٔ نگارنده، چاپ دوم، تهران ۱۳۷۶، ص ۶۰.
۳. همان، ص ۲۱۸.
4. *A Theologico-Political Treatise,* Elwes, New York, 1951, p. 65.
۵. همان، ص ۲۱۹.
۶. همان، ص ۶۲ـ۶۸.

مخصوصی هدایت می‌کند یعنی همهٔ موجودات و کائنات به واسطهٔ خداوند به غایتی که قبلاً مقدر شده سوق داده می‌شوند. به تعبیر حکیم بزرگ ما حاج ملاهادی سبزواری «و کلّ شیء غایةً مستتبع / حتی فواعل هی‌الطّبایع».[۱] استاد ولفسن شارح بزرگ اسپینوزا توجه داده که منبع مستقیم این قول عبارت هیربورد (Heereboord) است که می‌گوید: «تمام اشیاء طبیعی برای رسیدن به غرض یا غایت خاصی که خداوند قبلاً برای آنها مقدر فرموده است کار می‌کنند».[۲]

در قسمت دوم قول کسانی را تکرار می‌کند که می‌گویند خداوند تمام اشیاء را برای انسان آفریده و انسان را هم برای این آفریده که او را عبادت کند.[۳] بعید نیست منبع مستقیم این قول عبارت ابن میمون باشد که در دلالة‌الحائرین آورده است که: «بنا به رأی ما که عالم پس از نیستی وجود یافته این سؤال لازم می‌آید که غایت این وجود چیست. گاهی گمان می‌رود که غایت کل وجود فقط نوع انسان بوده و هرچه راکه خداوند آفریده و انجام داده، حتی افلاک و حرکات آنها، برای منافع انسان است و انسان را هم برای این آفریده تا او را پرستش کند».[۴]

ولی باید دانست که ابن میمون خود این قول را قبول نداشته که با عبارت «یُظنّ»: گاهی گمان برده می‌شود، نقل کرده، لذا پس از نقل آن را مورد انتقاد شدید قرار داده و قویاً رد کرده و عقیده خود را قاطعانه چنین بیان داشته است: فلابدَّ ضرورة أن ینتهی‌الامرُ فی اعتقادالغایة الی کذا شاءالله او کذا اقتضت حکمته و هذا هوالصحیح؛[۵] یعنی همان عقیدهٔ متکلمان اشعری در اسلام.

اما اسپینوزا[۶] مطالب خود را درخصوص غایت به‌صورت ذیل در سه مرحله بیان کرده است: اولاً بیان می‌کند که انسان‌ها چگونه به عقیدهٔ علل غایی رسیده و در حوادث و امور عالم معتقد به غایت شده‌اند. ثانیاً: دلیل‌هایی علیه عقیدهٔ مزبور اقامه می‌کند. ثالثاً: مفاهیم غلطی را که این عقیدهٔ ناصواب در اذهان مردم پدید آورده خاطرنشان می‌سازد. در **مرحلهٔ اول** پس از عنوان این سؤال که انسان‌ها چگونه به این عقیده رسیده و یا به تعبیر وی مرتکب این خطا شده‌اند؟ و اصولاً چرا انسان‌ها طبعاً مستعد پذیرش این عقیده نادرستند؟ ادلهٔ قائلان به علل غائی را به تمایلات و انگیزه‌هایی نفسانی تبدیل می‌کند که آنها را وادار به پذیرش علل غائی کرده است. گویی خطاب به آنها می‌گوید: «دلیل‌های شما برای اثبات علل غائی، جز بیان آرزوها و خواسته‌های خود شما نیست، که آنها را به‌صورت دلیل‌های منطقی درآورده‌اید.»[۷] او بدین ترتیب می‌کوشد نشان دهد که دلیل‌های قائلان به غایت، برای اثبات غایت در واقع دلیل نیست بلکه نوعی دلیل‌نمایی و یا به تعبیر آقای ولفسن دلیل‌تراشی (rationalization) است.[۸] چنانکه گذشت اسپینوزا قصد و غایت را در افعال ارادی انسان هم که معمولاً بدون شک و تردید

---

۱. شرح منظومه، چاپ ناصری، ص ۱۱۸.

2. Wolfson, *Ibid,* p. 425.

3. Ibid.

۴. دلالة‌الحائرین، ص ۵۰۷.

۵. همان.

۶. همان.

۷. همان.

8. Wolfson, *Ibid,* p.427.

غایت‌مند پذیرفته شده زیر سؤال برده و آن را پنداری شناخت که معلول جهل و غفلت انسان‌هاست و در نفی و طرد آن سخن‌ها گفت، ازجمله: «اگر این عقیده نبود که انسان آزاد و مختار است، که یکی از دو طرف مخالف راکه برایش سودمند است انتخاب کند، اعتقاد به غایت هم نبود. اما شعور به اختیار پنداری بیش نیست و درواقع نتیجهٔ جهل انسان به علل و اسباب واقعی افعال خود است، که درصورت تحقق آنها وجود افعال انسان ضرورت می‌یابد و درصورت عدم تحقق، عدم آنها.»[۱] و اصولاً همچنانکه پیش از وی ابن عربی (۱۱۶۵-۱۲۴۰) عارف مسلمان در انشاءالدّوائر[۲] و کرسکاس در کتاب *Crescas' Critique of Aristotle*[۳] گفته بودند، از آنجا که در عالم امکانی نیست، اختیاری هم نخواهد بود و درنتیجه وجود غایات منتفی خواهد شد. زیرا وجود اختیار فرع وجود امکان و وجود غایت فرع وجود اختیار است. اسپینوزا در این مقام سخنش را ادامه می‌دهد و باز می‌کوشد تا دلایل فلسفی ارسطوئیان و قرون وسطائیان راکه بدان طریق به اثبات غایت در طبیعت و وجود نوعی عقل الهی در خلقت می‌پرداختند به نوعی تمایلات و انگیزه‌های نفسانی برگرداند که انسان‌ها را سوق می‌دهند تا پندار اختیار خود و غرض‌مندی افعالشان را به خدا و طبیعت نسبت دهند و درنتیجه معتقد شوند که تمام افعال طبیعت و خلقت الهی را غرض و غایتی است که اگر نبود در طبیعت و به عبارت دیگر در عالم هرگز فعلی واقع نمی‌شد.[۴] یعنی همان عقیدهٔ ارسطو و پیروانش که ابن میمون به‌صورت ذیل به تلخیص آن پرداخته و اسپینوزا حتماً آن را خوانده و مورد انتقاد قرار داده است. ابن میمون می‌گوید: «ارسطو دائماً تصریح می‌کند که نبات به خاطر حیوان آفریده شده و همچنین درخصوص پاره‌ای از موجودات مخصوصاً اعضا و اندام‌های حیوان گفته است که مثلاً این عضو برای این غرض است و درنتیجه وجود غایت در امور طبیعت فیلسوفان را به ضرورت هدایت کرده، تا به مبدأ دیگری جز طبیعت معتقد شوند و این همان است که ارسطو آن را «مبدأ عقلی یا الهی» می‌نامد و این همان است که شیئی را به خاطر شیئی دیگر انجام می‌دهد».[۵] یعنی فعلش مغیّی به غایات و معلّل به اغراض است. اما اسپینوزا این گفته‌ها را باور نمی‌کند و این استدلال‌ها را قیاس به نفس می‌داند و سست می‌انگارد و می‌گوید: «تمام اینها، تنها تسرّی دادن اغراض شخص به افعال انسان‌های دیگر، طبیعت و خداست، که به این ترتیب طبایع دیگر را به طبیعت خود قیاس می‌کند».[۶] او در مقام نفی غایت و بیان علت گرایش و تمایل انسان‌ها به قبول نوعی غایت در طبیعت، سخنش را به‌صورت ذیل ادامه می‌دهد: «به‌علاوه چون انسان در خود و خارج از خود وسایل کثیری را می‌یابد، که وی را تاحد زیادی یاری می‌کنند تا به آنچه برایش مفید است نائل آید، مثلاً چشم‌ها که برای دیدن مفید است، دندان‌ها برای جویدن، خورشید برای روشن کردن و دریا برای پروراندن ماهی، لذا معتقد می‌شود که همهٔ اشیاء طبیعی برای این

---

۱. اخلاق، همان.
۲. همراه عُقلة المستوفز، لیدن، مطبعهٔ بریل، ۱۳۳۹ هـ، ص ۱۰.
3. Wolfson, *Ibid*, p. 428.
۴. اخلاق، همان.
۵. دلالة الحائرین، همان، ص ۵۰۵.
۶. اخلاق، همان.

به‌وجود آمده‌اند که به وی فایده برسانند و از آنجا که می‌داند که انسان این اشیاء را نساخته، بلکه شناخته است، لذا باور می‌کند که موجوددیگری آنها را به‌عنوان وسائلی برای استفادهٔ وی پدید آورده است و از آنجا که این اشیاء را همچون وسیله اعتبار می‌کند، بنابراین به نظرش ناممکن می‌نماید که آنها خودشان را آفریده باشند، لذا از مقایسهٔ آنها با وسائلی که معمولاً برای خود فراهم می‌آورد، ناگزیر نتیجه می‌گیرد که جهان را فرمانروا یا فرمانروایانی است، با همان اختیار انسانی که همه اشیاء را برای انسان‌ها و فایده‌رساندن به آنها فراهم می‌آورند و از آنجا که از طبیعت این فرمانروایان اطلاعی ندارد، لذا به ناچار آن را با طبیعت خود قیاس می‌کند و چنین نظر می‌دهد که خدایان همهٔ اشیاء را برای استفادهٔ انسان فراهم می‌آورند، تا انسان در برابرشان سر تعظیم فرود آورد و به ادای احترامات فائقه بپردازد. به این دلیل است که هرکسی از پیش خود روش خاصی برای عبادت خدا اختراع کرده است، تا خدا او را بیشتر از دیگران دوست بدارد و کل طبیعت را درجهت ارضای حرص کور و طبع سیری‌ناپذیر او هدایت کند. به این ترتیب این تصور غلط به‌صورت یک عقیدهٔ خرافی درآمد و ریشه‌های عمیقی در اذهان دوانید و سبب شد که هر کسی با شور و شوق فراوان بکوشد تا علل غائی امور راکشف و بیان کند. اما به نظر می‌آید که کوشش برای نشان‌دادن اینکه طبیعت، کار عبث نمی‌کند (یعنی کاری نمی‌کند که برای انسان فایده نداشته باشد) جز به این نمی‌انجامد که طبیعت، خدایان و انسان‌ها همه مانند هم دیوانه باشند».[1] همچنانکه انتظار می‌رفت اسپینوزا در این مقام مسألهٔ قدیمی وجود شر را در طبیعت که فیلسوفان پیشین با فرض وجود غایت در طبیعت و خلقت و عنایت الهی مغایر می‌دیدند مطرح می‌کند و شرور طبیعی معروف راکه پیش از وی دیگران از جمله ابن میمون در کتاب دلالة‌الحائرین از آنها سخن به میان آورده بودند خاطرنشان می‌سازد.

ابن میمون افعال الهی را خیر محض شناخت و وجود نوعی شر را در طبیعت منافی با غایت‌مندی فعل الهی ندانست ولی این قول راکه در عالم شرور بیشتر از خیرات است ناصواب و غلط انگاشت و قائلان آن را جاهل شناخت و سبب پیدایش این غلط را جهل و نادانی این جماعت به نظام کلی طبیعت و دید ناقص و تنگ‌نظری آنها تشخیص داد که آنها چون همواره تنها وجود انسان و حتی منافع شخص خود را منظور می‌دارند، لذا اگر امری برخلاف میل و منفعتشان اتفاق افتد کل وجود را قاطعانه شر می‌دانند. لذا، با لحن و نظر انتقادآمیز نوشت: «اکثر مردم در عالم شرور را بیشتر از خیرات می‌انگارند و حتی در سخنان و اشعار همهٔ ملت‌ها این مطلب گنجانده شده است که وجود خیر در زمان عجب یعنی نادر است اما شرور کثیر و دائمی است. این فکر غلط مخصوص توده‌ها و مردم عادی نیست، بلکه کسانی هم که به زعم خود **چیزی می‌دانند مرتکب این خطا شده‌اند.** رازی **(مقصود محمدبن زکریای رازی پزشک، عالم و فیلسوف بزرگ ایرانی و اسلامی ۲۵۱ـ۳۱۳) نیز در کتاب مشهورش به نام** الهیات **(**یا علم الهی**) از این**

---

۱. همان.

نوع هذیانات و جهالات سخن بسیار گفته از جمله نوشته است. إنّالشرّ فیالوجود اکثر منالخیر».[۱]

اسپینوزا هم در کتاب اخلاق شرور طبیعی را خاطرنشان ساخت ولی وجود آنها را مغایر با غایت‌مندی فعل طبیعت و عنایت الهی شناخت. اما شگفتا که او در میان راه‌حل‌های مختلفی که از سوی فیلسوفان برای مسألهٔ شر در طبیعت ارائه شده فقط به تبیین شر طبیعی به‌عنوان کیفر الهی برای شر اخلاقی و یا گناه پرداخت و در مقام اعتراض نوشت که مشاهده و تجربه آن را تأیید نمی‌کند بلکه خلاف آن را ثابت می‌کند. زیرا نمونه‌های بسیاری مشاهده می‌شود که شرور و ناملایمات طبیعی برای پارسایان و گناهکاران به‌طور یکسان اتفاق می‌افتد. لذا با لحنی معترضانه و منتقدانه گفت: «من از شما می‌خواهم ملاحظه کنید که این همه کوشش به کجا انجامیده است. در میان این همه ملایمات طبیعت ناملایماتی هم دیده می‌شود، از قبیل طوفان‌ها، زلزله‌ها، بیماری‌ها و امثال آنها که گفته شده است، که پیدایش این امور اثر خشم خدایان است به مردم، به‌علت معصیت یا عدم اطاعت. با اینکه تجربه همیشه خلاف این را به ثبوت رسانیده و با نمونه‌های بی‌پایان نشان داده است، که حوادث خوب و بد نسبت به پارسایان و گناهکاران یکسان اتفاق می‌افتد، باوجود این، این خطای دیرینه در این خصوص از میان نرفته است. زیرا برای انسان اینکه امور مذکور را در میان امور دیگری که از فواید آنها ناآگاه است قرار دهد و بدین‌سان حالت فعلی و فطری غفلت خود را حفظ کند آسان‌تر از این بود که کل نظام فلسفی خود را درهم ریزد و از نو نظام دیگری بسازد. از اینجاست که بدون چون و چرا پذیرفته شد که احکام خدا بالاتر از آن است که فهم ما آن را دریابد و اگر ریاضیّات که نه به غایات، بلکه به بررسی ذوات و خواص اشکال می‌پردازد، برای حقیقت معیار دیگری ارائه نمی‌داد، این عقیده یعنی عقیده به علل غائی، حقیقت را برای همیشه از تبار انسان پنهان می‌ساخت. گذشته از ریاضیات علل دیگری موجود است (برشمردن آنها در اینجا زاید می‌نماید) که انسان را متوجه این اشتباهات کلی می‌سازد و به شناخت راستین امور هدایت می‌کند».[۲]

در **مرحلهٔ دوم** چهار دلیل علیه وجود غایت اقامه می‌کند. **دلیل اول:** از آنجا که غایت قصداً مقدم بر اسباب است از این‌رو لازم می‌آید که طبیعت وارونه شود. آنچه اول است در آخر و آنچه آخر است در اول قرار گیرد (شبیه آنچه ابن‌سینا در شفا گفته است: «لِنترک أنّالغایة موجودة لکلّ فعل، فلم جعلتَ علّةً متقدّمةً و هی بالحقیقة معلولةالعلل کلّها»).[۳] **دلیل دوم:** اگر در فعل خدا غرض و غایتی باشد، آن غرض، یا در خارج است و یا در داخل او، اما در خارج از او چیزی نیست تا بدان وسیله وادار به فعل شود و اگر گفته شود غایت در داخل اوست، به این معنی غایت فعلش خود اوست و در نهایت او هم علت فاعلی فعلش است و هم علت غائی آن. این سخن نوعی نیرنگ لفظی و زبان‌بازی است[۴] زیرا اگر خدا برای غرضی کار کند، بالضروره چیزی

---

۱. دلالةالحائرین، ص ۴۹۶.　　۲. اخلاق، همان.

۳. شفاء الهیات، چاپ مصر، همان، ص ۲۸۴.

4. Wolfson, *Ibid,* p. 433.

را می‌خواهد که ذاتاً فاقد آن است، بنابراین کامل مطلق نیست و بلکه مستکمل است.[۱] نگارنده هم می‌افزاید قول به اینکه غایت فعل خدا ذات اوست به نظر ناصواب می‌نماید زیرا غایت چیزی است که مترتّب بر فعل فاعل است. لذا اگر گفته شود که غایت فعل خدا ذات اوست لازم می‌آید که ذات حق تعالی مترتب بر فعل او باشد که نامعقول است.[۲]

دلیل سوم ناظر به نظریّهٔ مدرسی عنایت و همیاری خداوند[۳] ارتباط دارد که در قرون وسطی توسط فیلسوفان و متکلمان کلیمی، مسیحی و مسلمان مفصلاً مورد بحث بوده است. طبق این نظریّه، هرچه واقع می‌شود طبق ارادهٔ خداوند و مراد اوست و برخلاف اراده او نیست. دکارت هم در موارد مختلف از آن سخن گفت و دوام و بقای هستی را منوط به عنایت الهی دانست و تصریح کرد که اگرچه جوهر مخلوق طبیعتاً تباهی‌ناپذیر است ولی اگر خداوند عنایتش را از آن دریغ فرماید معدوم خواهد شد.[۴] اسپینوزا در تفکرات مابعدالطبیعی خود سخن دکارت را بازگو کرد، تا نشان دهد که خداوند پیوسته اشیا را در هر آنی کاملاً از نو می‌آفریند و از آن نتیجه گرفت که اشیاء از خود نه قدرتی برای انجام فعلی دارند و نه قدرتی برای موجب‌ساختن خدا به فعلی.[۵]

بلینبرگ در نامه‌ای[۶] به اسپینوزا اصل دکارتی عنایت‌اللهی را به‌صورت ذیل توضیح می‌دهد: طبق نظر شما خلقت و حفظ شیء امری واحد است و خداوند تنها اشیاء را نمی‌سازد، بلکه آنها را وادار هم می‌سازد تا حرکات و حالات خود را ادامه دهند، یعنی عنایت به آنها دارد. بلینبرگ از این نتیجه می‌گیرد که هیچ چیزی برخلاف ارادهٔ خدا اتفاق نمی‌افتد.[۷]

اسپینوزا در ذیل بخش اول کتاب *اخلاق* عنایت الهی به معنای متداول را با مثال ذیل توضیح می‌دهد و عقیدهٔ به آن را نتیجهٔ جهل و مردود می‌داند؛ چنانکه می‌نویسد: «مثلاً اگر سنگی از بامی بر سر عابری افتاد و او را کشت، به این‌صورت استدلال می‌کنند که سنگ برای کشتن آن کس افتاده است، زیرا اگر به ارادهٔ خدا برای کشتن او نیفتاده بود چگونه ممکن می‌شد که این حوادث متقارن اتفاقاً پدیدار شده باشند (و غالباً تعدادی از حوادث در یک زمان حادث می‌شوند). شاید شما پاسخ دهید که آن واقعه بدین‌جهت رخ داده است که باد در آن وقت می‌وزیده و آن کس هم از آن راه می‌گذشته است؟ اگر شما دوباره پاسخ دهید که باد به این جهت در آن وقت وزیده است که دریا روز قبل طوفانی شده و هوا نیز تا آن وقت آرام بوده و آن کس هم در خانهٔ دوستش دعوت داشته ولذا از آنجا می‌گذشته است، آنها باز خواهند پرسید ــ چرا که سؤالاتشان را پایانی نیست ــ که چرا دریا منقلب شده است؟ و چرا آن کس در آن وقت به خانهٔ

---

۱. همان.
۲. ر.ک هیدجی، تعلیقه بر شرح منظومهٔ سبزواری، تهران، ۱۳۴۶، ص ۲۰۶.
3.Concurrence of God/ Concursus Dei
4. John Cottingham, *A Descartes Dictionary,* USA, 1993, p.40.
۵. ترجمه، همان، ص ۲۴۶.
6. Correspondence of Spinoza.
7. Letter XVIII p. 141.

دوستش دعوت شده است؟ و به این صورت آنها از سؤال از عللِ علل درنگ نمی‌کنند تا بالاخره شما به ارادهٔ خدا پناه برید یعنی به پناهگاه جهل».[۱]

چنانکه ملاحظه می‌شود گزارش کوتاهی از عقیدهٔ اشعری‌هاست که می‌گویند هر نوع حادثه‌ای با دخالت مستقیم اراده و قدرت مطلقه خداوندی حادث می‌شود. ابن‌میمون پیش از اسپینوزا آن را در دلالة‌الحائرین[۲] آورده و انتقاد کرده بود. **چهارمین** دلیلی که اسپینوزا علیه وجود غایت اقامه کرده، ناظر به دلیلی است که قائلان به غایت از طریق ساختمان بدن انسان و تعاون‌های آلی در میان اندام‌های آن اقامه کرده‌اند. ابن‌میمون در مقام اثبات قصد و غایت در خلقت و افعال طبیعت به این دلیل تمسّک جست و از نحوهٔ ساختمان چشم یعنی رطوبات، طبقات، اعصاب و افعال آنها به نفی اتفاق و اثبات قصد در طبیعت مبادرت ورزید و چنین نتیجه گرفت که: «هو بقصد من‌الطبیعة ضرورة کما بیّن کل طبیب و کلّ فیلسوف و لیست الطبیعة ذات عقل و تدبیر و هذا باجماع الفلاسفة، بل هذاالتدبیر صادر علی رأی‌الفلاسفة عن مبدء عقلی و هو من فعل ذی عقل فی رأینا و هوالذی طبع هذه‌القوی فی‌کل ما توجد فیه قوّة طبیعیّة».[۳] اسپینوزا این دلیل را هم مبتنی بر جهل می‌داند و چنین می‌نویسد: «همین‌طور وقتی که ساختمان بدن انسان را می‌بینند مبهوت می‌شوند و از آنجا که از علل این صنع ناآگاهند، به این نتیجه می‌رسند که ساختمان بدن انسان صنعت ماشینی نیست، بلکه صنع مافوق طبیعی و الهی است و به‌گونه‌ای ساخته شده است که عضوی به عضو دیگر آسیب نمی‌رساند.»[۴]

منابع

۱. آملی، محمدتقی، درالفوائد فی شرح غررالفرائد، تهران، بی‌تا.
۲. ابن‌سینا، شفاء، با تعلیقهٔ ملاصدرا، تهران، ۱۳۰۳ق.
۳. همو، شفاء، چاپ مصر، افست ایران، ۱۴۰۴ق.
۴. ابن عربی، انشاءالدوائر، لیدن، مطبعهٔ بریل، ۱۳۳۹ق.
۵. ابن میمون، دلالة‌الحائرین، تحقیق دکتر حسین آتابای، آنکارا، بی‌تا.
۶. ارسطو، الطبیعة، حنین بن اسحاق، مصر، ۱۳۸۴ق / ۱۹۶۴.
۷. همو، متافیزیک، شرف‌الدین خراسانی، تهران، ۱۳۷۷.
۸. ایجی، عضدالدین، مواقف، با شرح جرجانی، افست قم، بی‌تا.
۹. جهانگیری، محسن، احوال، آثار و آرای فرانسیس بیکن، چاپ دوم، تهران، ۱۳۷۶.
۱۰. همو، ترجمهٔ اخلاق، اسپینوزا، چاپ دوم، تهران، ۱۳۷۶.
۱۱. همو، ترجمهٔ تفکرات مابعدالطبیعی، اسپینوزا، تهران، ۱۳۸۲.
۱۲. همو، ترجمهٔ شرح اصول فلسفی دکارت اثر اسپینوزا، تهران، ۱۳۸۲.
۱۳. سبزواری، حاج ملاهادی، شرح منظومه، چاپ ناصری، گراور، ۱۳۶۷ق.
۱۴. ملاصدرا، اسفار، ج ۲، تصحیح دکتر محمدی، تهران، ۱۳۸۰.

---

۱. اخلاق، همان، ۶۵-۶۶.
۲. ص ۵۲۳.
۳. دلالة‌الحائرین، ص ۵۳۷.
۴. اخلاق، ص ۶۶.

۱۵. همو، تعلیقه بر شفاء، ج ۲، چاپ تهران، ۱۳۰۳ق.

16. Bacon, Francis, *The New Organon*, ed. Fulton H. Anderson, America 1960.

17. Conttingham, John, *A Descartes Dictionary.*

18. Descartes, Rene, *The Philosophical Works*, ed. Elizabeth S.Haldane, Cambridge 1969.

19. Spinoza, B., *Correspondence of Spinoza*, ed. A. Wolf, Great Britain 1966.

20. Spinoza, B., *Works of Spinoza (Theologico-Political Treatise)*, trans. Elwes, New York 1951.

21. Wolfson, H. A., *Crescas' Critique of Aristotle.*

دیباچهٔ طبع دوم نقد عقل محض

امانوئل کانت؛ ترجمهٔ غلامعلی حداد عادل

سی‌سال پیش از این، یعنی در سال تحصیلی ۵۳-۱۳۵۲ راقم این سطور افتخار داشت از محضر درس استاد ارجمند و معلم و مربی فرهیخته، شادروان دکتر یحیی مهدوی استفاده کند. استاد مهدوی تدریس درس‌های فلسفهٔ دکارت، لایب نیتس، اسپینوزا و فلسفهٔ کانت را برعهده داشت. غیر از اینجانب آقایان دکتر احمد احمدی، دکتر نصرالله پورجوادی و سلمان البدور (دانشجوی اردنی آن روز و استاد امروز دانشگاه امان) نیز در آن کلاس‌ها حضور داشتند. استاد مهدوی به جهت احترامی که برای جناب آقای دکتر کریم مجتهدی قائل بودند و علاقه‌ای که داشتند از ایشان نیز دعوت می‌کردند تا در آن کلاس حضور یابند و در درس و بحث شرکت کنند و با استاد در تدریس به‌نحوی مشارکت نمایند.

در درس فلسفهٔ کانت که مطابق مقررات قرار بود تنها در یک نیمسال تدریس شود، ما با تلاش و تأکید مهدوی تقریباً همهٔ کتاب **نقد عقل محض** و **نقد عقل عملی** کانت را خواندیم و علاوه بر درس کانت، «درس کار» نیز آموختیم. اندکی بعد که نوبت به انتخاب موضوع پایان‌نامه رسید، استاد مهدوی که به زبان فارسی علاقه و توجه وافر داشتند ترجمهٔ رسالهٔ معروف **پروله گومنای** کانت را به این بنده پیشنهاد کردند و خود راهنمایی آن پایان‌نامه را برعهده گرفتند. ترغیب و تشویق آن مرد بزرگ انگیزه‌ای شد تا این بنده پس از انتشار کتاب **تمهیدات** (ترجمهٔ **پروله گومنا**) ترجمهٔ **نقد عقل محض** را درپیش گیرد و بخش‌هایی از آن را به انجام رساند.

اکنون که همکاران و دوستان و دانشجویان استاد گرامی، جناب آقای دکتر کریم مجتهدی به پاس خدمات علمی و فرهنگی ایشان به جامعهٔ ایران و خصوصاً به دانشگاه تهران، جشن‌نامه‌ای برای تقدیم به ایشان فراهم آورده‌اند ترجمهٔ «دیباچهٔ طبع دوم» کتاب **نقد عقل محض** را با یادآوری خاطرات خوش آن محضر درس، برای درج در آن جشن‌نامه به حضور استاد تقدیم می‌نمایم و از خداوند بزرگ برای استاد مهدوی شادی روح و آمرزش روان و برای استاد دکتر مجتهدی که ادب درس و ادب نفس را توأمان دارند، سلامت و طول عمر مسئلت می‌کنم.

اینکه آیا کاری که با معرفت‌های متعلق به حوزهٔ عقل صورت می‌گیرد در مسیر مطمئن یک علم پیش می‌رود یا نه، امری است که به آسانی با توفیقی که برای آن حاصل شده قابل ارزیابی و تشخیص است. اگر چنان باشد که علمی با وجود مقدمات و تمهیدات فراوان به محض آنکه به مقصود نزدیک شود گرفتار توقف گردد، یا برای نیل به مقصود غالباً مجبور شود عقب‌گرد کند و راه تازه‌ای در پیش گیرد؛ یا اینکه دستیابی به وحدت نظر را برای جماعات مختلفی که می‌خواهند راهی برای وصول به مقصد مشترک خود پیدا کنند ناممکن سازد؛ در این‌صورت می‌توان مطمئن شد که چنان مطالعه‌ای کاری است صرفاً کورکورانه که هنوز از ورود به مسیر مطمئن علم، بسی فاصله دارد و اگر بتوان راهی برای آن جاده‌گشود این خود خدمتی در حق عقل خواهد بود، ولو آنکه ناچار شویم بسیاری از چیزهایی راکه پیش از این، بدون تحقیق و تأمل، در شمار غایات و مقاصد محسوب کرده بودیم بیهوده بدانیم و به کناری نهیم.

گواه اینکه **منطق** از دیرباز در این مسیر مطمئن به پیش رفته است ـ اگر از اصلاحاتی از قبیل حذف بعضی جزئیات غیرلازم و یا ایجاد وضوح بیشتر در بیان مطالب که بیشتر ناشی از نکته‌سنجی و توجه به ظرائف است تا اتقان آن علم، بگذریم ـ این است که از زمان ارسطو تاکنون مجبور نبوده حتی یک قدم به عقب برگردد. درخصوص منطق آنچه از این هم بیشتر جالب توجه است این است که این علم تاکنون قادر نبوده یک قدم هم به پیش برود و لذا از مجموع ظواهر چنین برمی‌آید که به پایان رسیده و کامل شده است. اگربعضی متجددان به فکر افتاده‌اند تا منطق را با افزودن فصولی از **روانشناسی** در باب قوای معرفتی گوناگون ما (از قبیل قوهٔ خیال یا قوهٔ حدس) یا فصولی از **مابعدالطبیعه** در باب منشأ معرفت یا اختلافات انواع مختلف یقین به تبع انواع مختلف متعلق معرفت (از قبیل ایده‌آلیسم و شکاکیت و غیره یا فصولی از **انسان‌شناسی** در باب پیشداوری ما (نسبت به علل و علاج آنها) بسط و گسترش دهند، این ناشی از جهل آنان به ماهیت خاص این علم است و بس. به‌هم ریختن مرزهای علوم پیشرفت نیست، بلکه انحراف است؛ آنچه مرزهای منطق را با دقت کامل معین کرده این حقیقت است که منطق چیزی بجز علمی که در آن قواعد صوری فکر، کلاً، به نحو جامع و مانع بیان و به دقت اثبات می‌شود، نیست (خواه این فکرتجربی باشد یا پیشینی، منشأ یا متعلق آن هم هرچه می‌خواهد باشد، موانع موجود در اذهان ما هم چه عارضی باشد و چه طبیعی).

منطق باید فقط سپاسگزار حدود خود باشد، که این همه توفیق به برکت آن حاصل شده، چراکه خود از این‌رو دلیل موجهی برای انتزاع از همهٔ متعلقات معرفت و انواع تمایزات میان آنها کسب کرده و در واقع مجبور به انتزاع شده است و بنابراین، فاهمه، در منطق جز با خود و صورت خود با چیز دیگری سروکار ندارد. البته برای عقل، آنجا که مجبور نباشد، فقط به خود مشغول باشد بلکه ناگزیر از بحث در اعیان و متعلقات نیز شود، قدم‌نهادن به مسیر مطمئن علم، طبعاً بسی دشوارتر است، منطق که در حکم دانشی مقدماتی است، صرفاً به منزلهٔ دهلیزی برای [ورود به] سایر علوم است؛ اما وقتی نوبت به کسب آگاهی و اطلاع می‌رسد، هرچند منطق را به

واقع می‌توان در صدور حکم در باب آنها، از پیش مفروض گرفت، با این حال کسب آن آگاهی‌ها می‌باید از طریق علوم به معنی خاص و عینی این کلمه، صورت پذیرد.

در این علوم هرجا که قرار است پای عقل در میان باشد، می‌باید چیزی باشد که در آنها به‌صورت پیشینی شناخته آید و رابطهٔ این شناخت با متعلق خود می‌تواند به یکی از این دو طریق باشد، یا اینکه صرفاً به متعلق و مفهوم آن (که خود می‌باید از جای دیگری آمده باشد) **تعین ببخشد** یا اینکه علاوه بر آن، به متعلق خود **فعلیت نیز ببخشد**. نوع اول معرفت **نظری** و نوع دوم معرفت **عملی** عقل است. بخش **محض** هر دو معرفت، یعنی آن بخش که در آن عقل متعلق خود را کلاً به نحو پیشینی متعین می‌سازد، می‌باید یکسره توسط خود عقل بیان شود، خواه محتوای آن کم باشد یا زیاد و آن بخش که از سایر منابع کسب می‌شود نباید با آن مخلوط شود؛ زیرا آن کس که هرچه را به دست می‌آورد چشم بسته خرج می‌کند و وقتی به تنگی معیشت دچار می‌شود نمی‌تواند آن بخش از درآمد را که برای مخارج کافی است از بخشی که می‌باید حذف شود جدا کند، فاقد تدبیر اقتصادی است.

ریاضیات و فیزیک دو معرفت نظری عقل‌اند که قرار است **متعلقات** خود را به‌نحو پیشینی متعین سازند، ریاضیات به شیوه‌ای کاملاً محض و فیزیک دست کم تاحدی محض، چون غیر از عقل از ضوابط منابع معرفتی دیگری نیز تبعیت می‌کند.

ریاضیات از قدیم‌ترین روزگاری که تاریخ عقل آدمی بدان می‌رسد در میان یونانیان، آن مردم درخور تحسین، در مسیر مطمئن علم گام نهاده بود. با این حال نباید تصور کرد که پیداکردن این شاهراه برای ریاضیات و یا گشودن آن به دست خود او، به‌اندازهٔ منطق ــ که در آن، عقل ناچار فقط با خود سروکار دارد ــ آسان بوده است؛ بلکه من معتقدم که ریاضیات روزگار درازی (عمدتاً در میان مصریان) درحال حرکت کورکورانه رها شده بود و تحول آن را باید ناشی از انقلابی دانست که در اثر نفس مبارک مردی پیدا آمد که با سعی و کوشش خود سبب شد تا راه آیندهٔ ریاضیات از آن پس دیگر گم نشود و مسیر مطمئن علم تا ابد و تا بی‌نهایت به روی آن گشوده گردد. تاریخ این تحولی که در شیوهٔ فکرکردن روی داده، که البته از کشف گذرگاه دماغهٔ امیدنیک بسیار مهمتر بوده و نیز سرگذشت فرد خوشبختی که آن را پدید آورده، برای ما باقی نمانده است. اما از حکایاتی که توسط دیوجنس لائرتیوس به دست ما رسیده و در آنها نام مخترعان مشهور کوچکترین اجزاء براهین هندسی و حتی براهینی که به تصدیق عموم نیازی به اثبات ندارد، ذکر شده، معلوم می‌شود که خاطرهٔ تحولی که باکشف نخستین گام‌های این راه جدید به ظهور رسیده می‌بایست در نظر ریاضیدانان فوق‌العاده مهم بوده باشد که به فراموشی سپرده نشده است. بر [ذهن] نخستین کسی که مثلث متساوی‌الساقین را به برهان درآورد، (گیرم نامش «تالس» بود یا هر نام دیگر) نور تازه‌ای تابیده بود. زیرا او دریافت که کاری که باید بکند این نیست که رد آنچه را که در این شکل می‌بیند و یا حتی رد صرف مفهوم آن را بگیرد و از آنجا به خواص آن شکل پی برد، بلکه وی ناگزیر است آن خواص را از آنچه خود در شیء به تصور درمی‌آورد و (ازطریق

برساختن آن در ذهن) برحسب مفاهیم پیشینی عرضه می‌کند، تولید کند و برای آنکه به امری علم قطعی پیشینی حاصل کند ناگزیر است به آن هیچ چیز نسبت ندهد مگر آن نتایجی که بالضروره از آنچه خود وی برطبق مفهوم آن در آن نهاده حاصل می‌شود.

پیداکردن شاهراه علم در علوم طبیعی خیلی بیشتر طول کشید، زیرا تنها همین یک قرن و نیم پیش بود که فرانسیس بیکن هوشمند با پیشنهاد خود هم تاحدی سبب این اکتشاف شد و هم تاحدی بدان، که در آن زمان به راه افتاده بود، تحرک بخشید؛ اکتشافی که توضیح آن نیز تنها از طریق یک انقلاب ناگهانی در شیوهٔ تفکر میسر است. من در این‌جا علوم طبیعی را صرفاً از آن حیث که بر اصول **تجربی** مبتنی است، درنظر می‌آورم.

هنگامی که گالیله گلوله‌هایی راکه وزن آنها را خود وی انتخاب کرده بود از سطح شیب‌دار به پایین غلتاند، یا وقتی توریچلی کاری کرد که هوا وزنی را تحمل کند که وی از قبل برابری آن را با وزن ستون معینی از آب معلوم کرده بود، یا آنگاه که مدتی بعد، اشتال، ابتدا با زدودن چیزی و دوباره با افزودن آن، فلزات را به آهک مبدل کرد و بار دیگر آهک را به صورت فلز درآورد،(۱) نوری سپیده دم همهٔ کسانی راکه به مطالعهٔ طبیعت اشتغال داشتند، روشن کرد. آنان بدین نکته پی بردند که عقل تنها می‌تواند در امری بصیرت حاصل کند که خود آن را برطبق طراحی خود، ایجادکرده باشد و دریافتند که عقل می‌باید به راهنمایی احکام خود، برطبق قوانین ثابت به پیش رود و طبیعت را وادار سازد تا به سؤالات او پاسخ دهد، نه اینکه اجازه دهد تا طبیعت، حرکات خود را با ریسمان‌هایی که به پای عقل می‌بندد هدایت کند، زیرا درغیر این صورت، از مشاهدات اتفاقی، که برطبق هیچ نقشهٔ از پیش طراحی‌شده‌ای صورت نگرفته، هرگز یک قانون ضروری، که همان چیزی است که عقل درپی آن و محتاج بدان است، به‌هم نمی‌رسد. عقل برای آنکه از طبیعت چیزی بیاموزد، می‌باید در رهیافت به سوی طبیعت، اصول خود راکه وفاق و همسازی میان نمودارها تنها برطبق آنها، قانون محسوب می‌شود در یک دست گیرد و تجربه‌هایی راکه برطبق همین اصول ترتیب داده، در دست دیگر، لکن در مقام آموختن از طبیعت، نباید چونان شاگردی باشد که هرچه راکه معلم از او می‌پرسد جواب می‌دهد، بلکه باید همچون یک قاضی رسمی عمل کند که شاهدان را وادار می‌سازد تا به سؤالاتی که او طرح می‌کند، پاسخ دهند. از این قرار، حتی فیزیک نیز انقلاب پربرکتی راکه در آن از حیث شیوهٔ تفکر حاصل شده، مدیون این بارقه است که عقل آنچه راکه نمی‌تواند از خود بیاموزد و ناچار است از طبیعت فرابگیرد می‌باید برطبق آنچه خود در طبیعت قرارداده، در آن جستجو کند (نه آنکه آن را صرفاً به طبیعت نسبت دهد). **چنین بود که علوم طبیعی نخستین بار پس از قرن‌ها سرگردانی به مسیر مطمئن علم کشیده شد.**

مابعدالطبیعه، که کلاً یک معرفت نظری مستقل عقلانی است و خود را به کلی برتر از هرگونه

۱. در اینجا من درصدد آن نیستم که خط تاریخ روش آزمایشگری راکه نخستین سرچشمه‌های آن نیز دقیقاً معلوم نیست، دنبال کنم.

آموزش حاصل از تجربه قرار می‌دهد و معرفتی است که از صرف مفاهیم عاید می‌شود (ونه مانند ریاضیات از اعمال مفاهیم بر شهود)، و [در آن] عقل بدین اعتبار شاگرد خویش محسوب می‌شود، هرچند از سایر علوم کهنسال‌تر است و حتی اگر توحشی ویرانگر همهٔ علوم دیگر را فروبلعد، همچنان باقی خواهد ماند، تاکنون چندان بخت یار نبوده که بتواند به مسیر مطمئن علم پای نهد؛ چراکه عقل در آن دائماً فرو می‌ماند، حتی در آن هنگام که (به زعم خود) مدعی داشتن بصیرت پیشینی در قوانینی می‌شود که عادی‌ترین تجربه‌ها هم بر صحت آن قوانین گواهی می‌دهند. در مابعدالطبیعه ما مجبوریم به دفعات بی‌شمار از راهی که طی کرده‌ایم به عقب برگردیم، زیرا می‌فهمیم که ما را بدانجا که دلخواه ماست رهنمون نمی‌شود و از دستیابی به اتفاق نظر در اظهارات طرفداران خود به اندازه‌ای دور است که گویی یک میدان جنگ است و فی‌الواقع میدانی است که به‌نظر می‌رسد مخصوصاً برای امتحان زور افراد در یک جنگ ساختگی آماده شده است؛ در این میدان جنگ، هیچ جنگجویی تاکنون حتی یک وجب زمین به چنگ نیاورده و قادر نبوده مالک دائمی پیروزی خویش باشد. بنابراین حرکت مابعدالطبیعه تاکنون، بی‌گمان حرکتی کورکورانه بوده و بدتر از آن اینکه، این حرکت کورکورانه را در میان مفاهیم صرف انجام داده است.

حال باید دید چرا مسیر مطمئن علم تاکنون در اینجا پیدا نشده است؟ مبادا چنین چیزی محال باشد؟ [اگر محال است] پس چرا طبیعت عقل ما را به تلاشی دائم برای یافتن چنین راهی مبتلا کرده، چنانکه گویی این کار یکی از مهمترین دغدغه‌های آن است؟ وانگهی به استناد کدامین دلیل می‌توانیم به عقل خود اعتماد داشته باشیم و حال آنکه عقل در بخشی بسیار مهم از [حوزه] اشتیاق ما به معرفت، نه‌تنها ما را معطل می‌گذارد، بلکه حتی با وعده‌های دروغین فریبمان می‌دهد و سرانجام نیز به ما خیانت می‌کند؟ یا اگر این راه تاکنون خود را از ما نهان داشته، بنا به کدام قرائن می‌توانیم امیدوار باشیم که اگر از نو کوششی آغاز کنیم بیش از آنان که پیش از ما تلاش کرده‌اند از مساعدت بخت برخوردار خواهیم بود؟

من تصور می‌کنم می‌توانیم به ریاضیات و علوم طبیعی که امروزه در اثر یک انقلاب ناگهانی چنین وضعی پیدا کرده‌اند به‌عنوان دو نمونهٔ قابل ملاحظه توجه کنیم و درخصوص آن نکتهٔ اساسی که در تغییر شیوه‌های تفکر منشأ این همه برکت در این دو علم شده، قدری تأمل نماییم و دست کم درحد یک تجربه تا آنجا که مشابهت این علوم با مابعدالطبیعه ــ به‌اعتبار اینکه همه مصادیق معرفت عقلی هستند، اجازه می‌دهد ــ از آن نکته تقلید کنیم. تا به‌حال فرض بر آن بوده است که معرفت ما، کلاً می‌باید بر اشیاء منطبق شود؛ اما با چنین پیش‌فرضی هرگونه تلاش برای کسب نوعی آگاهی پیشینی از طریق مفاهیم در باب اشیاء که به افزایش معرفت ما بینجامد بی‌نتیجه مانده است. بنابراین خوب است یک بار هم آزمایش کنیم که آیا اگر فرض کنیم اشیاء می‌باید بر معرفت ما منطبق شوند در [حل] معضلات مابعدالطبیعه پیشرفت نخواهیم کرد و آیا چنین فرضی با امکان آن معرفت پیشنی از اشیاء که مطلوب ماست و می‌خواهد دربارهٔ اشیاء

پیش از آنکه بر ما معلوم شوند بنایی بگذارد سازگارتر نیست؟ این شبیه همان افکار اولیهٔ کوپرنیک است که وقتی دید با فرض گردش اجرام سماوی به دور ناظر در تبیین حرکات آسمانی توفیقی حاصل نمی‌کند سعی کرد ببیند آیا اگر فرض کند ناظر در گردش است و ستارگان ساکن، موفقیت بیشتری به‌دست نخواهد آورد. حال گوییم در مابعدالطبیعه نیز در باب **شهود** اشیاء می‌توانیم شبیه همین فرض را آزمایش کنیم. اگر قرار باشد شهود بر خصوصیات اشیاء منطبق شود من نمی‌توانم بفهمم که چگونه می‌توان به نحو پیشینی چیزی در باب اشیاء دانست، اما اگر اشیاء از آن حیث که متعلق حواس هستند) بر خصوصیات قوهٔ شهود ما منطبق شوند، در آن‌صورت برای من تصور چنین امکانی به خوبی میسر است. اما از آنجا که اگر قرار باشد شهودات به معرفت بدل شوند، من نمی‌توانم درحد شهودات متوقف بمانم، بلکه می‌باید آنها را به‌عنوان تمثلات به امری که متعلق آنها باشد ارجاع دهم و این متعلق را به توسط آنها متعین سازم، در این حال من یا می‌توانم فرض کنم که آن مفاهیم که این تعین را به‌وسیلهٔ آنها حاصل می‌کنم، خود بر اشیاء منطبق می‌شوند که در این صورت یک بار دیگر گرفتار همان مشکل می‌شوم که چگونه می‌توان به نحو پیشینی چیزی در باب آنها دانست؛ و یا اینکه می‌توانم فرض کنم که اشیاء یا به عبارت دیگر تجربه که معرفت اشیاء (از آن حیث که معلوم ما هستند) تنها در آن حاصل تواند شد، بر آن مفاهیم منطبق می‌شود، که در این‌صورت بی‌درنگ راه سهل‌تری برای رهایی از آن مشکل پیدا می‌کنیم، زیرا تجربه، خود نوعی است از معرفت که مستلزم فهم است و می‌باید قواعد آن را از پیش و قبل از آنکه اشیاء بر من معلوم شوند، در خود مفروض بگیرم، و درنتیجه پیشینی بدانم، قواعدی که به‌صورت پیشینی در مفاهیم ظاهر می‌شوند و همهٔ متعلقات تجربه می‌باید ضرورتاً بر آنها منطبق شوند و با آنها سازگار باشند. اما در باب اشیایی که صرفاً توسط عقل به تصور درمی‌آیند و لاجرم ضروری هم هستند اما (دست‌کم از آن حیث که در عقل به تصور می‌آیند) هرگز به هیچ تجربه‌ای درنخواهند آمد، تلاش برای به‌تصور درآوردن آنها (که می‌باید قابل تصور هم باشند)، خود محکی عالی به‌دست می‌دهد برای [سنجش] همین تغییری که ما در باب شیوهٔ تفکر فرض کرده‌ایم یعنی اینکه ما تنها به اموری از اشیاء معرفت پیشینی می‌توانیم داشت که خود در اشیاء نهاده باشیم.(۱)

---

۱. این روش که از روش کسانی که به مطالعهٔ طبیعت اشتغال دارند اقتباس شده، عبارت است از: جستجوی عناصر عقل محض در امری که از طریق آزمایش به رد و قبول تن درمی‌دهد. اما قضایای عقل محض، به‌ویژه آنگاه که از مرزهای تجربهٔ ممکن فراتر می‌روند به هیچ آزمونی به وسیلهٔ آزمایش [آن قضایا] با متعلقات (objects) خود (چنانکه در علوم طبیعی معمول است) تن درنمی‌دهند؛ بنابراین آزمایش تنها وقتی امکان‌پذیر خواهد بود که ما مفاهیم و اصولی را که پیشینی فرض می‌کنیم چنان ترتیب دهیم که یک دسته متعلقات واحد را بتوان از دو لحاظ مورد ملاحظه قرار داد، از یک لحاظ به‌عنوان متعلقات حواس و فاهمه در تجربه و از لحاظ دیگر به‌عنوان متعلقاتی که صرفاً در عقل جدا [از تجربه] که می‌کوشد تا از مرزهای تجربه فراتر رود، به تعقل درمی‌آید. در این حال اگر معلوم شود که با ملاحظهٔ اشیاء از هر دو لحاظ، سازگاری وفاق با اصل عقل محض حاصل می‌شود، اما با ملاحظهٔ آنها تنها از یک لحاظ، عقل به‌صورتی اجتناب‌ناپذیر با خود به تعارض می‌افتد، در آن صورت می‌باید گفت که آزمایش بر صحت این تفکیک [به دو لحاظ] صحه گذاشته و آن را تأیید کرده است.

این آزمایش هرچه بخواهیم موفقیت‌آمیز خواهد بود و به بخش اول مابعدالطبیعه یعنی بخش مربوط به آن مفاهیم پیشینی که اشیاء متناظر متناسب با آنها را می‌توان در تجربه معلوم ساخت، نوید راه‌یافتن به مسیر مطمئن علم را می‌دهد. زیرا با این تغییر که ما در شیوهٔ تفکر خود داده‌ایم به آسانی می‌توانیم امکان یک معرفت پیشینی را تبیین کنیم و مهمتر از آن در اثبات قوانینی که بنیاد پیشینی طبیعت به‌عنوان حاصل جمع متعلقات تجربه، محسوب می‌شوند براهینی رضایت‌بخش به دست دهیم و این هر دو برحسب شیوهٔ تفکر قبلی ما [البته] ناممکن بود. اما از این استنتاج و تبیینی که از قوهٔ حصول معرفت پیشینی خود در بخش اول مابعدالطبیعه به دست می‌دهیم، نتیجه‌ای بس غریب سر برمی‌آورد، نتیجه‌ای که بالنسبه به کل آن غرض و غایتی که در بخش دوم مابعدالطبیعه مطمح نظر است سخت زیانبار می‌نُماید و آن همانا این است که ما را هرگز توان رفتن به فراسوی مرزهای تجربه، یعنی همان چیزی که دقیقاً مهمترین وظیفهٔ این علم است، نیست. اما اینجا جای همان آزمایشی است که ما را قادر می‌سازد تا درستی نتیجهٔ نخستین ارزیابی از معرفت عقلانی پیشینی خود را بیازماییم و آن این نکته است که این معرفت فقط نمودارها را دربرمی‌گیرد و شیء فی‌نفسه را به‌صورت امری که برای خود واقعیت دارد اما برای ما ناشناخته می‌ماند، وامی‌گذارد. زیرا آنچه بالضروره ما را به فراتر از مرزهای تجربه و فراتر از همهٔ نمودارها می‌راند، **امر نامشروط** است که عقل ضرورتاً و حقاً آن را برای هر آنچه مشروط است، در اشیاء فی‌نفسه طلب می‌کند و لذا در پی یافتن سلسلهٔ امور نامشروط، به‌عنوان امری کامل شده، برمی‌آید. حال گوییم اگر ما بدین نکته پی بریم که با این فرض که معرفت ما از تجربه، با اعیان (objects) به‌عنوان اشیاء فی‌نفسه منطبق می‌شود، در آن صورت **امر نامشروط را نمی‌توان بدون تناقض درک کرد** ولیکن اگر برعکس، فرض کنیم که تمثلات اشیاء بدان صورت که بر ما معلوم می‌شوند، با این اشیاء، چنانکه فی‌نفسه هستند، انطباق ندارد، بلکه در عوض این اعیان هستند که به‌عنوان نمودار بر نحوهٔ تمثل ما، منطبق می‌شوند، در آن صورت **تناقض برطرف می‌شود** و نتیجتاً امر نامشروط، نمی‌باید در اشیاء به آن صورت که ما آنها را می‌شناسیم (یعنی بدان نحو که بر ما معلوم می‌شوند) حضور داشته باشد، بلکه در اشیاء، از آن حیث که آنها را نمی‌شناسیم، یعنی به‌عنوان اشیاء فی‌نفسه حضور دارد، در آن صورت بر ما ثابت خواهد شد که آنچه ما در بدو امر، تنها به‌عنوان یک آزمایش فرض کرده‌ایم، بنیادی محکم دارد.[1] اما وقتی پیشاپیش عقل نظری از عرصهٔ ماوراء محسوسات نفی شود، آنچه هنوز برعهدهٔ ما می‌ماند این است که امتحان کنیم آیا در [میان] داده‌های عملی عقل داده‌هایی وجود ندارد که به آن مفهوم

---

۱. این آزمایش عقل محض با آنچه شیمیدانان گاهی آن را آزمایش احیاء و یا به نحو عام‌تری، عمل ترکیب می‌نامند، وجه اشتراک بسیار دارد. اصحاب مابعدالطبیعه با تحلیل خود، معرفت پیشینی محض را به دو جزء کلی مغایر هم تفکیک کردند، که یکی [معرفت به] اشیاء به‌عنوان نمودار و دیگری به‌عنوان شیء فی‌نفسه است. هماهنگ با تصور عقلی ضروری از امر نامشروط، آنان این دو بخش را بار دیگر در دیالکتیک به هم می‌پیوندند و درمی‌یابند که این هماهنگی، جز از رهگذر آن تفکیک قابل حصول نیست و این خود بدین معناست که آن تفکیک، درست بوده است.

عقلانی متعالی از امر نامشروط تعین بخشد، به نحوی که از مرزهای هرگونه تجربهٔ ممکنی فراتر رود و در انطباق با خواسته‌های مابعدالطبیعه ـ که همانا معرفتی پیشینی و ممکن است ـ باشد و در عین حال فقط پایگاه و جایگاه عملی داشته باشد. با چنین اقدامی، عقل نظری دست کم برای چنین توسعه‌ای جا باز می‌کند ولو آنکه ناچار شود آن را خالی رها کند؛ و دست ما باز خواهد بود و در واقع عقل از ما دعوت خواهد کرد تا آن جای خالی را، اگر بتوانیم، با داده‌های عملی عقل پرکنیم.[۱]

حال گوییم غرض از این نقد عقل نظری محض عبارت است از کوشش برای ایجاد دگرگونی در روند مرسوم در مابعدالطبیعه و برپاکردن انقلابی کامل در آن مطابق الگویی که هندسه‌دانان و دانشمندان علوم طبیعی به دست داده‌اند. نقد عقل، رساله‌ای است در باب روش و نه کتابی حاوی نظام خود علم مابعدالطبیعه، اما فهرست کاملی از رئوس مطالب علم مابعدالطبیعه را، چه از حیث مرزهای آن و چه از حیث ساختار کامل درونی‌اش، عرضه می‌کند، چراکه خصوصیت عقل نظری محض این است که می‌تواند و می‌باید ظرفیت خود را برحسب شیوه‌های مختلفی که برای انتخاب متعلقات (objects) تفکر خود برمی‌گزیند اندازه بگیرد و همچنین راه‌های فراوانی که مسائل را برحسب آنها برای خود مطرح می‌کند کاملاً استقصا کند تا طرح مقدماتی کل نظام مابعدالطبیعه را فهرست‌وار ترسیم کند، زیرا بالنسبه به مطلب اول [باید گفت] در معرفت پیشینی، به‌جز آنچه فاعل تفکر از خود بیرون می‌دهد هیچ چیز نمی‌توان به اعیان نسبت داد و بالنسبه به مطلب دوم [باید گفت] عقل نظری محض، از لحاظ اصول معرفت، کل واحدی است که به‌کلی مستقل و قائم به ذات است و در آن مانند یک پیکر اندام‌وار، هر جزء برای همهٔ اجزاء و همهٔ اجزاء برای یک جزء وجود دارد و هیچ اصلی را نمی‌توان از حیث **یک** رابطه متیقن دانست مگر آنکه همزمان آن اصل را بالنسبه به رابطه‌ای که **از جمیع جهات** با کل موارد استفاده از عقل محض دارد درنظر گرفت. اما مابعدالطبیعه، علاوه بر این، از بخت کم‌نظیری برخوردار است که نصیب هیچ علم عقلانی دیگری که با اعیان سروکار دارد نشده (زیرا **منطق** تنها با صورت فکر، به‌طور کلی سروکار دارد) و آن این است که اگر با این نقد به مسیر مطمئن علم راه یابد می‌تواند کل قلمرو و معرفت‌های متعلق به خود را دربرگیرد وبدینسان کار خود را به کمال رساند و آن را چونان **شالوده‌ای بنیادی** که هرگز فزونی نمی‌پذیرد برای آیندگان به جای نهد و این از آن‌روست

---

۱. به‌طریقی مشابه، قوانین اصلی حرکت اجرام سماوی، آنچه را که کوپرنیک ابتدائاً فقط یک فرضیه محسوب کرده بود با قطعیت به اثبات رساند و درعین حال نیروی نامرئی (جاذبهٔ نیوتونی) را ـ که عالم را به هم متصل می‌سازد، و اگر کوپرنیک جرأت نکرده بود تا به طرزی صحیح و البته متضاد با حواس حرکات مشهود را نه در اشیاء سماوی بلکه در ناظر آن اشیاء بجوید آن نیرو تا ابد نامکشوف می‌ماند ـ نیز اثبات کرد. در این دیباچه من آن دگرگونی در نحوهٔ ادراک را که در نقادی مطرح شده صرفاً به صورت یک فرضیه مشابه همان فرضیه [کوپرنیک] پیشنهاد کرده‌ام، صرفاً به این منظور که توجه ما به کوشش‌های اولیهٔ مصروف در راه چنین تحولی ـ که البته همواره جنبهٔ فرضیه خواهند داشت ـ جلب شود. هرچند درخود کتاب [آن دگرگونی] نه به‌صورت فرضیه، بلکه به نحو قطعی براساس ماهیت تمثلی که از مکان و زمان داریم و برپایهٔ مفاهیم اولیهٔ فاهمه، به اثبات خواهد رسید.

که جز با اصول و محدودیت‌های حاکم بر استفاده از آنها، که آن هم با همان اصول تعیین می‌شود، سروکاری ندارد. لذا مابعدالطبیعه به‌عنوان یک علم بنیادی موظف نیز هست که به این تمامیت نائل شود و ما می‌باید قادر باشیم در حق آن بگوییم: «اگر کار دیگری هست که می‌باید بشود، پس باید گفت کاری نشده است.»[1]

اکنون جا دارد بپرسیم این گنج که می‌خواهیم به آیندگان واگذاریم یعنی همان مابعدالطبیعه‌ای که توسط نقادی پالایش شده و از این طریق به وضعی ثابت ولایتغیر درآمده چگونه گنجی است؟ با یک نظر اجمالی و گذرا ممکن است گفته شود فایدهٔ آن تنها **سلبی** است و به ما می‌آموزد که هرگز با عقل نظری فراتر از مرزهای تجربه قدم نگذاریم؛ و فی‌الواقع نخستین فایدهٔ آن نیز همین است. اما دیری نخواهد گذشت که این فایده به امری **مثبت** بدل می‌شود و آن هنگامی است که می‌فهمیم اصولی که عقل نظری به مدد آنها به فراتر از مرزهای تجربه دست می‌یازد در حقیقت استفاده از عقل را **وسعت** نمی‌بخشند بلکه در عوض، چون نیک بنگریم، قهراً به این نتیجه خواهیم رسید که آن را **محدودتر** خواهند کرد و خطرشان این است که مرزهای حساسیت را ــ که این اصول فی‌الواقع به آن تعلق دارد ــ به همه جا گسترش می‌دهند تا بدان حد که حتی جا را برای استفاده از عقل (عملی) محض نیز **تنگ** می‌کنند. بنابراین، نقدی که استفادهٔ نظری از عقل را محدود سازد، مسلماً از این حیث، **سلبی** است، اما بدان علت که درعین حال، مانعی راکه استفادهٔ عملی از عقل را محدود و بلکه منسوخ می‌سازد، از سر راه برمی‌دارد **مثبت** نیز هست و کاربردی بس مهم دارد به‌شرط آنکه قبول کنیم که برای عقل محض، کاربردی مطلقاً ضروری (که همان استفادهٔ اخلاقی از آن است) وجود دارد که در آن عقل، ناگزیر از مرزهای حساسیت فراتر می‌رود بی‌آنکه به مساعدت عقل نظری نیازی داشته باشد، البته می‌باید از هرگونه عکس‌العملی از جانب آن در امان ماند تا با خود دچار تناقض نگردد. انکار **مثبت**بودن فایدهٔ این خدمت نقادی درست مثل این است که گفته شود پلیس هیچ فایدهٔ مثبتی ندارد زیرا کارش عمدتاً جلوگیری از تعدی شهروندان است تا از یکدیگر خوف و هراسی نداشته باشند و هرکس بتواند در صلح و سلامت مشغول کار خود باشد. در بخش تحلیلی نقد عقل ثابت شده است که زمان و مکان، فقط صورت‌های شهود حسی‌اند و بنابراین شرط وجود اشیاء به‌عنوان نمودارند، علاوه بر این ثابت شده که ما هیچ مفهومی از فاهمه و لذا هیچ بن‌مایه‌ای برای شناخت اشیاء نداریم مگر آنکه شهودی متناظر با آن مفهوم به دست داده شده باشد، و بالنتیجه، از هیچ متعلقی از معرفت به‌عنوان شیء فی‌نفسه، نمی‌توانیم شناختی داشته باشیم بلکه تنها متعلق شهود حسی، یعنی آنچه راکه نمودار است، می‌توانیم شناخت؛ از اینجا این نتیجه حاصل می‌شود که معرفت نظری ممکن عقل، کلاً محدود در متعلقات **تجربه** است. مع‌الوصف می‌باید بدین نکته نیز توجه داشت که حتی آنگاه که ما نتوانیم همین متعلقات را به‌عنوان شیء فی‌نفسه

---

1. nil actum reputents, si quid superesset agendum.

بشناسیم، دست‌کم می‌باید بتوانیم آنها را فکراً درک کنیم،[1] زیرا در غیر این‌صورت، این قضیهٔ محال نتیجه خواهد شد که نموداری وجود دارد بی‌آنکه چیزی باشد که نمودار شده باشد. حال گوییم اگر چنین فرض کنیم که آن تمایز میان اشیاء به‌عنوان متعلق تجربه و همان اشیاء به‌عنوان شیء فی‌نفسه، که لازمهٔ نقادی ماست، اصولاً وجود نداشت در آن صورت همهٔ اشیاء، به‌طور کلی، به‌عنوان علل فاعلی، تابع اصل علیت و بالنتیجه تابع آن سازوکاری از طبیعت بودند که به علیت وجوب می‌بخشد. من نمی‌توانم بدون فروافتادن در یک تناقض آشکار، در باب یک شیء واحد، مثلاً نفس آدمی، قائل شوم که هم اراده‌ای آزاد داشته باشد و هم در عین حال تابع ضرورت طبیعی باشد، یعنی آزاد نباشد و این بدان سبب است که من در هر دو قضیه نفس را **به یک معنی واحد** گرفته‌ام که همانا شیء به‌طور کلی (یعنی شیء فی‌نفسه) است و بدون نقادی قبلی، من چاره‌ای جز این نخواهم داشت. اما اگر نقادی در تعلیم این نکته که شیء را می‌باید به **معنایی دوگانه**، یعنی به‌عنوان نمودار و به‌عنوان شیء فی‌نفسه در نظر گرفت، خطا نکرده باشد و اگر استنتاجی که از مفاهیم محض فاهمه به‌عمل آورده صحیح باشد و از آنجا چنین نتیجه شود که اصل علیت فقط بر اشیاء در معنای اول، یعنی به اعتبار آنکه متعلق تجربه هستند، اطلاق می‌شود و اشیاء در معنای دوم تابع آن اصل نیستند، در آن‌صورت بی‌آنکه تناقضی روی دهد می‌توان گفت که همان ارادهٔ واحد، در [قلمرو] نمودار (یعنی در افعال مشهود)، بالضروره تابع قوانین طبیعت است و بالنتیجه در این محدوده **آزاد نیست** و از سوی دیگر از آن حیث که به یک شیء فی‌نفسه تعلق دارد، تابع آن قانون نیست و بالنتیجه **آزاد** است. لیکن، اگرچه من نمی‌توانم نفس خود را، در معنای دوم، از طریق عقل نظری (و به طریق اولی مشاهدهٔ تجربی) **بشناسم** و در نتیجه نمی‌توانم اختیار را به‌عنوان خصوصیتی از موجودی که به آن در عالم حواس آثاری نسبت می‌دهم، بشناسم، چراکه در آن‌صورت ناچارم چنین موجودی را به‌عنوان امری موجَب و درعین حال نه موجَب در زمان (که امری است محال، زیرا نمی‌توانم مفهومی راکه دارم با هیچ شهودی تأیید کنم) بشناسم، مع‌الوصف می‌توانم اختیار را نزد خود **تعقل** کنم، بدین‌معنی که دست کم، تمثل آن، به خودی خود، متضمن هیچ تناقضی نیست، البته مادام که تمایز نقادانه‌ای که ما میان دو نحو تمثل (محسوس و معقول) قائل شده‌ایم، همراه با محدودیت حاصل از آن تمایز در مفاهیم محض فاهمه و بالتبع در اصول ناشی از آن مفاهیم، حکمفرما شناخته شود. اکنون، فرض کنید اخلاق ضرورتاً مستلزم اختیار (به دقیق‌ترین معنی این کلمه) به‌عنوان خصوصیتی از ارادهٔ ما

---

۱. **شناختن** هرچیز مستلزم آن است که بتوانم امکان آن را به اثبات رسانم (یا به گواهی تجربه براساس واقعیت بالفعل آن و یا **به نحو پیشینی** از طریق عقل). اما من مادام که با خود به تناقض نیفتم یعنی مادام که تصوری که دارم امری ممکن باشد، می‌توانم هرچه راکه بخواهم در فکر خود به تصور درآورم، ولو آنکه نتوانم بالنسبه به اینکه آیا برای آن تصور، متعلقی در میانهٔ انبوه مجموعه ممکنات وجود دارد که ما بازاء آن باشد یا نه، هیچ‌گونه اطمینانی حاصل کنم. لیکن اگر بخواهم به چنین تصوری، اعتبار عینی نسبت دهم (که این امکان واقعی است زیرا آن امکان نوع اول، صرفاً امکان منطقی بود)، چیزی بیش از این لازم است. اما لازم نیست این «چیز بیشتر» را در منابع نظری شناخت جستجو کنیم، [زیرا] شاید در منابع عملی قرار داشته باشد.

باشد و ما را به برخی اصول بنیادی عملی واقع در عقل ما به‌عنوان داده‌هایی پیشینی برای این اختیار متذکر سازد که اگر اختیار از پیش مفروض گرفته نمی‌شد آن اصول مطلقاً محال می‌بودند، و با این حال فرض کنید عقل نظری ثابت کرده باشد که اختیار به هیچ وجه قابل تعقل نیست، در آن‌صورت آن فرض قبلی، یعنی فرض اخلاق، ناگزیر خواهد بود درمقابل آن شق دیگر، که نقطهٔ مقابلش متضمن تناقضی آشکار است، تسلیم شود؛ و درنتیجه **اختیار** و درپی آن اخلاق (که اگر اختیار از پیش مفروض گرفته نشده باشد، متضمن هیچ تناقضی نخواهد بود) ناچار میدان را به نفع **مکانیسم طبیعت** خالی خواهند کرد. اما در آن صورت، از آنجا که من تنها چیزی که برای اخلاق لازم دارم این است که اختیار امری متناقض بالذات نباشد و حداقل بتوان تعقل کرد که اختیار هیچ مانعی بر سر راه **مکانیسم طبیعت** در یک فعل واحد (وقتی به اعتبار دیگری مورد ملاحظه قرار گیرد) ایجاد نخواهد کرد، بی‌آنکه لازم باشد که از این فراتر، بصیرتی در باب آن داشته باشیم؛ به این ترتیب آموزهٔ اخلاق و آموزهٔ طبیعت، هریک جایگاه خود را احراز خواهد کرد و این امری است که اگر نقادی ابتدائاً ما را به جهل اجتناب‌ناپذیرمان به اشیاء فی‌نفسه واقف نمی‌کرد و هرآنچه را که نظراً می‌توانیم شناخت در صرف نمودارها محدود و منحصر نمی‌ساخت، هرگز اتفاق نمی‌افتاد. نظیر همین توضیح را در باب استفادهٔ مثبت از اصول نقادی عقل محض، می‌توان بالنسبه به مفاهیم **خدا** و **طبیعت بسیط نفس** ما مطرح ساخت که من، البته برای رعایت اختصار، از آن صرف نظر می‌کنم. بدین‌سان، حتی **فرض خدا** و **اختیار** و **خلود نفس**، برای کاربرد عملی عقل من، از اینجا معلوم می‌شود که من قادر نخواهم بود در استفادهٔ عملی از عقل خویش، حتی به فرض وجود خدا و اختیار و خلود نفس مبادرت ورزم، مگر آنکه همزمان عقل نظری را از ادعای معرفت و بصیرت بیرون از حدی که دارد **محروم سازم**، زیرا عقل نظری اگر بخواهد به چنین معرفتی دست یازد، ناچار خواهد بود از اصولی مدد جوید که فی‌الواقع جز به متعلقات تجربهٔ ممکن مؤدی نخواهد شد و اگر بنا باشد آن اصول بر آنچه نتواند متعلق تجربه واقع شود اطلاق گردد، عملاً آن را، همواره به یک نمودار مبدل می‌سازد و بدین‌ترتیب، **بسط و توسعهٔ** عقل محض را به حیطهٔ عمل، محال خواهد ساخت. بدین‌وجه، من ناگزیر بوده‌ام **دانش** را پس زنم تا برای **ایمان** جا باز کنم؛ و جزم‌اندیشی مابعدالطبیعه و به عبارت دیگر، این پیش‌داوری که عقل می‌تواند بدون نقادی در مابعدالطبیعه پیشرفت حاصل کند، منشأ حقیقی هر بی‌ایمانی ضد اخلاق است و بی‌ایمانی همواره سخت جزم‌اندیش است. بدین‌ترتیب، حتی اگر به جا نهادن میراث یک مابعدالطبیعهٔ منسجم، مبتنی بر نقد عقل محض، برای نسل‌های آینده چندان دشوار نباشد، این خود موهبتی است که هرگز نباید آن را خوار انگاشت؛ برای تصدیق این نکته، تنها لازم است پرورش عقل را در مسیر اطمینان‌بخش علم با هنگامی مقایسه کنیم که عقل، محروم از نقادی، کورکورانه و سطحی با پوچی و سبک‌سری به سرگردانی می‌افتد و یا لازم است تصور کنیم که وقت جوانان تشنهٔ معرفت در مقایسه با جزم‌اندیشی مرسوم، چه‌قدر بهتر صرف خواهد شد، همان جزم‌اندیشی که آنان را در مجادلات غرورآمیزشان بر سر اموری که از آن چیزی

نمی‌فهمند و نه آنها و نه هیچ‌کس دیگری در عالم، بصیرتی نسبت بدانها ندارند، به‌سرعت تشجیع می‌کند، و حتی آنان را به ابداع افکار و عقاید نو تشویق می‌نماید و بدین‌ترتیب از فراگیری علوم متقن بازشان می‌دارد؛ اما تصدیق این نکته از همه جا بهتر وقتی حاصل می‌شود که توجه کنیم نقادی چگونه به شیوه‌ای **سقراطی**، یعنی با اثبات روشن جهل حریفان، به اعتراضاتی که بر ضد اخلاق و دین می‌شود، خاتمه می‌دهد. همواره نوعی مابعدالطبیعه در جهان وجود داشته و از این پس نیز همواره وجود خواهد داشت و نوعی جدل عقل محض، که برخاسته از طبیعت عقل است نیز با آن همراه خواهد بود.بنابراین نخستین و مهمترین وظیفهٔ فلسفه این است که با بستن سرچشمه‌های خطا، دست جدل را، یک بار و برای همیشه، از همهٔ نفوذ زیانباری که دارد، کوتاه سازد.

باوجود این دگرگونی سترگ که در عرصهٔ علوم روی خواهد داد و این **خسارتی** که نصیب مایملک موهوم عقل نظری خواهد شد، همه چیز از حیث علاقهٔ عام انسانی و فایده‌ای که جهان تاکنون از آموزه‌های عقل محض کسب کرده، به‌همان وضع مطلوبی که تاکنون بوده باقی خواهد ماند و خسارت تنها دامنگیر **انحصارطلبی مدرسه‌ها** خواهد شد و به هیچ روی به **منافع انسان‌ها** لطمه‌ای وارد نخواهد شد. من از جزم‌اندیشانی که بیش از همه تعصب می‌ورزند سؤال می‌کنم که آیا برهان بقای نفس ما پس از مرگ که از بساطت جوهر نتیجه شده و یا برهان اثبات اختیار در مقابل مکانیسم عام [جبر] که برپایهٔ فرق ظریف اما بی‌رمق میان ضرورت ذهنی و عینی اقامه می‌شود، یا برهان اثبات وجود خدا که مبتنی بر مفهوم کامل‌ترین موجود است (و یا مبتنی بر ممکن‌بودن هرآنچه متغیر است و نیز وجود قول به محرک اولی) هرگز توانسته است پس از سربرآوردن از مدرسه‌ها به محیط زندگی عامه نیز پای گذارد و ذره‌ای بر عقاید عامه تأثیر کند؟ اگر چنین اتفاقی رخ نداده و اگر از آن حیث که شعور متعارف آدمی با این قبیل موشکافی‌ها تناسبی ندارد، هرگز انتظار نمی‌رود که رخ دهد و اگر چنین است که اعتقادی که عاید عامه مردم می‌شود، تا آنجا که مبتنی بر مبانی عقلی است، ناگزیر ناشی از امر دیگری است که همانا، بالنسبه به نکتهٔ اول، ناشی از آن فطرت بارزی است که هر انسانی بدان توجه دارد و برحسب آن، هرآنچه فانی است هرگز او را خرسند نتواند ساخت (چراکه فانی، هرگز شایستهٔ استعدادهای سرشت کلی ما نیست) و این خود ما را به جانب امید به حیات اخروی سوق می‌دهد و بالنسبه به نکتهٔ دوم، این ظهور و بروز آشکار تکالیف ما در تقابل با همهٔ دعاوی تمایلات است که ما را به درک وجدانی اختیار راهنمایی می‌کند و بالاخره، درخصوص نکتهٔ سوم، نظم عالی و زیبایی و تدبیری که همه جا در طبیعت جلوه‌گر است ما را به ایمان به صانع حکیم و عظیم جهان رهنمون می‌شود؛ بنابراین، این سرمایه نه‌تنها دست نخورده باقی خواهد ماند بلکه بر اعتبار آن نیز افزوده خواهد گشت، از آن جهت که امروزه به مدرسه‌ها تعلیم داده می‌شود که در باب هیچ امری که با علاقه‌های عام انسانی پیوند دارد، مدعی داشتن بصیرتی برتر و جامع‌تر از بصیرتی که توده‌های مردم (که همواره برای آنها نهایت احترام را قائل هستیم) بدان دسترسی دارند نشوند و خود را

صرفاً به رشد و پرورش مبانی آن استدلال‌هایی محدود سازند که همه کس بدانها دست تواند یافت و برای مقاصد اخلاقی کفایت خواهند داشت. بدینسان، دگرگونی تنها دامنگیر دعاوی نخوت‌آمیز اهل مدرسه خواهد شد، که خود را با خوشحالی تنها دانایان و نگهبانان چنین حقایقی وانمود می‌کنند (کمااینکه حق چنین کاری را در بسیاری دیگر از حوزه‌های معرفت نیز به خود می‌دهند)، و فقط طرز استفاده از این حقایق را با تودهٔ مردم درمیان می‌گذارند و کلید را نزد خود نگه می‌دارند (آنچه را که بیش از من نمی‌داند، چنین وانمود می‌کند که او تنها کسی است که می‌داند).[1] البته دعوی معقول‌تر [دیگر]ی از فیلسوفان نظری مورد توجه قرار می‌گیرد. آنان در نقادی عقل که علمی است مفید برای تودهٔ مردم، حتی اگر آن را ندانند، به‌عنوان یگانه مرجع قابل اعتماد باقی خواهند ماند، چراکه نقد عقل هرگز عامه‌پسند نخواهد شد و نیازی هم به اینکه چنین شود ندارد، زیرا همان‌طور که اندکی از مردم مایلند ذهن خود را با براهین پیچیدهٔ حقایق مفید مشغول سازند اعتراضات ظریفی هم که علیه این حقایق مطرح می‌شود و به ذهن مردم راه می‌یابد، اندک است، از آنجا که اهل مدرسه ناگزیرند با هر دو دسته دلائل له و علیه درگیر شوند، ــ کمااینکه همهٔ کسانی که به تفکر نظری دست می‌یازند چنین خواهند بود ــ نقد عقل موظف است یک بار و برای همیشه با دادرسی اساسی حقوق عقل نظری از آن افتضاحی جلوگیری کند که دیر یا زود حتی به مجادلات مردم نیز کشیده خواهد شد، مجادلاتی که در غیاب نقادی، اصحاب مابعدالطبیعه (و ازجمله: سرانجام حتی روحانیون) ناچار بدان مبتلا خواهند شد و مآلاً حتی به تکذیب آموزه‌های خود خواهند پرداخت. آری، تنها با نقادی می‌توان «**مادهانگاری**» و «**جبر**» و «**الحاد**» و **بی‌ایمانی** آزاداندیشان و «**تعصب**» و «خرافات» را که به حال همه مضر تواند بود، ریشه‌کن نمود، و درنهایت حتی **ایده‌آلیسم و شکاکیت** را که خطرشان بیشتر متوجه اهل مدرسه است و به‌ندرت به عامهٔ مردم سرایت خواهد کرد، از بیخ و بن برانداخت. حکومت‌ها، اگر دخالت در امور اهل علم را به مصلحت خود می‌دانند، این با دغدغهٔ معقولی که هم برای علوم و هم برای انسانیت دارند بهتر می‌خواند که از آزاد بودن چنین نقادی‌ای که کارهای عقل تنها با آن اساس محکمی پیدا خواهد کرد، پشتیبانی کنند، نه اینکه به حمایت از استبداد مضحک اهل مدرسه برخیزند، که چون کسی تارهای عنکبوتیشان را پاره می‌کند بانگ و فریاد برمی‌آورند که جامعه در خطر است و حال آنکه جامعه هرگز بدان توجهی نداشته و لذا نابودشدن آن را نیز هرگز احساس نتواند کرد.

نقادی، نقطهٔ مقابل **روند جزمی** عقل ــ که در معرفت محض عقل به منزلهٔ یک علم است ــ نیست (چراکه علم همواره می‌باید جزمی باشد، بدین معنی که می‌باید نتایج خود را قاطعانه به نحو **پیشینی** برپایهٔ اصول مسلم به اثبات رساند)، بلکه تنها ضد جزم‌اندیشی است و آن عبارت است از جرأت پیش‌روی با معرفت محض حاصل از مفاهیم (فلسفی) براساس اصولی که عقل از

1. quod mecum nescit, solus vult scire videri.

دیرباز آنها را به‌کار می‌گرفته، بی‌آنکه قبلاً تحقیق کرده باشد که چگونه و به چه حقی آن اصول را کسب کرده است. بنابراین جزم‌اندیشی عبارت است از روند جزمی عقل محض، **بدون نقد قبلی ظرفیت آن**. این ضدیت را، البته نباید تعبیر محترمانهٔ آن سطحی‌نگری گزافه‌گو دانست که صورت ظاهری مردم‌پسند به خودگرفته و یا حتی آن شکاکیتی که مابعدالطبیعه را یکسره نادیده می‌انگارد، بلکه می‌باید گفت که نقادی تمهید مقدمه‌ای ضروری برای پیشرفت مابعدالطبیعه به‌صورت یک علم متقن است، که وقتی به صورتی منظم برطبق صریح مقتضیات، صورت یافته باشد و بالنتیجه با انضباط اهل مدرسه بخواند (نه اینکه موافق طبع عامه باشد)، لزوماً می‌باید جزمی باشد و این تقاضایی است که نباید نادیده انگاشته شود، زیرا مابعدالطبیعه، برعهده گرفته است که وظیفهٔ خود را به کلی به نحو **پیشینی** به انجام رساند و بدین‌وجه، رضایت عقل نظری را تا حد کمال تأمین کند. روزی فرا خواهد رسید که ما در اجرای طرحی که نقادی تجویز می‌کند و به عبارت دیگر در نظام آیندهٔ مابعدالطبیعه ناگزیر خواهیم شد از روش دقیق جناب ولف (Wolff) پیروی کنیم که اعظم فلاسفهٔ جزم‌اندیش است و همان‌کسی است که نخستین نمونهٔ طریقهٔ اطمینان‌بخش تحقق یک علم را، با تبیین منظم اصول و صراحت بخشیدن به مفاهیم و تأکید بر استواری براهین و پرهیز از طفره‌های جسورانه در استنتاج، پیش روی ما نهاد (نمونه‌ای که وی با آن در آلمان خالق آن روح اتقانی شد که هنوز هم خاموش نگشته است)، وی اگر تنها به ذهنش خطور کرده بود که زمینه را برای نوعی نقادی این قوه، یعنی همان عقل محض، فراهم سازد، به جهاتی که ذکر شد، از توانایی لازم برای سوق‌دادن علمی مانند مابعدالطبیعه به جانب این وضعیت برخوردار بود، اما این نقص بیش از آنکه ناشی از تقصیر وی باشد، ناشی از شیوهٔ جزمی تفکر حاکم بر زمانهٔ اوست و به همین سبب نه فیلسوفان عصر او و نه جملهٔ فیلسوفان قبل از او، هیچ‌کدام درخور ملامت نیستند. کسانی که نه نوع آموزش ولف را می‌پسندند و نه طریقهٔ نقد عقل محض را، اندیشه‌ای جز این در سر نتوانند داشت که قیود علم را یکسره درهم شکنند و جد را به هزل و یقین را به ظنّ و فلسفه را به تعصب بدل سازند.

اما در باب این طبع دوم [باید بگویم] که من، خواسته‌ام تا چنانکه سزاوار بوده، فرصت را مغتنم شمرم و آن اشکالات و ابهاماتی را که سبب شده تا ــ شاید بی‌آنکه من مقصر باشم ــ بعضی صاحب‌نظران در داوری دربارهٔ این کتاب دچار خطا شوند برطرف سازم. من نه در خود قضایا و نه در مبانی اثبات آنها و یا در صورت و در جامعیت طرح و نقشهٔ کتاب، تغییری لازم ندیده‌ام و این تاحدی ناشی از آن است که من آنها را، قبل از آنکه کتاب را به جامعه عرضه کنم، مدتی طولانی به دقت بررسی کرده‌ام و تاحدی نیز ناشی از طبیعت خود موضوع یعنی عقل نظری محض است، که شامل ترکیبی حقیقتاً سازمان‌یافته از اجزایی است که هریک در حکم یک عضواند، بدین معنی که در آن همه چیز در خدمت یک عضو است و هر عضو در خدمت همه، به نحوی که حتی اگر اندک فتوری در کار باشد، خواه اشتباه (یا خطا) و خواه نقص و کمبود، لاجرم در عمل برملا خواهد شد. من امیدوارم این نظام در آینده نیز همچنان مصون از تغییر باقی

بماند. این اعتماد و اطمینان، برخاسته از عجب و خودپسندی نیست بلکه مولود شواهد حاصل از آزمایش است که اثبات می‌کند که چه از کوچکترین جزء به جانب کل عقل محض پیش رویم و چه از کل به سوی تک‌تک اجزاء بازگردیم، نتیجه یکسان خواهد بود (این کل نیز فی‌نفسه از طریق غایت قصوای عقل محض در قلمرو عمل، بر ما معلوم شده است)؛ حال آنکه، سعی در ایجاد تغییر ولو در کوچک‌ترین جزء، موجب بروز تناقض، نه فقط در آن نظام، که کلاً در عقل آدمی خواهد شد. با این‌حال در نحوهٔ بیان مطالب، هنوز کار ناکرده بسیار است و اینجا همانجاست که من تلاش کرده‌ام تا در این طبع جدید در آن به اصلاحاتی نائل شوم که اولاً سبب رفع سوء تفاهم در بخش حسیات و عمدتاً در مفهوم زمان شود و ثانیاً ابهام موجود در استنتاج مفاهیم فاهمه را برطرف سازد و دیگر اینکه نقصی راکه گمان می‌رود در ادلهٔ اثبات اصول محض فاهمه راه یافته باشد جبران کند و بالاخره سوء تعبیری راکه در مغالطات مطرح شده علیه علم‌النفس استدلالی وجود دارد علاج نماید. اصلاحاتی که من در نحوهٔ بیان اعمال کرده‌ام[1]

---

۱. تنها چیزی که می‌توانم آن را به واقع، البته تنها از حیث طرز اثبات، یک تکمله بنامم مطلبی است که در صفحهٔ [ب] ۲۷۳ به‌صورت یک رد جدید بر ایده‌آلیسم روانشناختی آورده‌ام و برهانی دقیق (که معتقدم تنها برهان ممکن است) در اثبات واقعیت عینی شهود بیرونی به دست داده‌ام. گیریم از ناحیهٔ ایده‌آلیسم بالنسبه به مقاصد اصلی مابعدالطبیعه ضرری عاید نشود (که درحقیقت چندان هم بی‌ضرر نیست)، [باز هم]، همواره این مایهٔ ننگ فلسفه و عقل عام آدمی است که ناچار شویم وجود اشیاء ۱ بیرون خود را (که درنهایت، کل مادهٔ شناخت‌های خود و حتی مادهٔ حس درونی خود را از آن به‌دست می‌آوریم) صرفاً برپایهٔ ایمان مفروض بگیریم و اگر کسی در آن به شک اوفتد نتوانیم با برهانی قانع‌کننده به او پاسخ دهیم. از آنجاکه در بیان این برهان، در فاصلهٔ سطرهای سوم تا ششم ابهاماتی وجود دارد، من اجازه می‌خواهم تا این فقره به‌صورت زیر، تغییر یابد: «اما این امر ثابت نمی‌تواند یک شهود که در [ذهن] من قرار دارد باشد. زیرا همهٔ بنیادهایی که به وجود من تعین می‌بخشند و می‌توان آنها را در من مشاهده کرد، تمثلات هستند و به این اعتبار خود محتاج امر ثابتی متمایز از خود هستند تا تغییرات آن تمثلات و بالنتیجه وجود من در زمان که آن تغییر در آن صورت می‌گیرد، نسبت به آن امر ثابت بتواند تعین پیداکند». در مخالفت با این برهان، ممکن است کسی بگوید: من تنها بدانچه در من است آگاهی بی‌واسطه دارم، که همان تمثلات من از اشیاء بیرونی است، درنتیجه این مطلب که چیزی ما بازاء آن تمثلات در بیرون من وجود داشته باشد یا نه، همچنان مورد شک و تردید خواهد بود. اما من از طریق تجربهٔ درونی از وجود خود در زمان آگاهم (و نتیجتاً از قابل تعین بودن آن در زمان)، و این آگاهی بیش از صرف آگاهی من به تمثلات خویش است و با این حال عین آگاهی تجربی من به وجود من است که تنها وقتی قابل تعین است که بالنسبه به امری که اگرچه با وجود من اتصال و پیوند دارد در بیرون از من است، ملاحظه شود. بدینسان این آگاهی که من از وجودداشتن خود در زمان دارم عیناً همان آگاهی من است با نسبتی که با امری در بیرون از خود دارم و بنابراین تجربه است و توهم نیست، احساس است و تخیل نیست و به‌صورتی غیرقابل تفکیک حس بیرونی را با حس درونی من پیوند می‌دهد؛ چراکه حس بیرونی به خودی خود عبارت است از نسبتی که شهود با امری که بالفعل در بیرون از من است، دارد و واقعی‌بودن آن در قیاس با خیالی بودنش، تنها مبتنی براین حقیقت است که به نحوی غیرقابل انفکاک با خود تجربهٔ درونی، به‌عنوان شرط امکان خود، در اتصال و پیوند است، و این همان امری است که در اینجا اتفاق افتاده است. اگر می‌توانستم تعینی راکه با شهود عقلی از وجود خود دارم، با آگاهی عقلی از وجود خویش در تمثل «من هستم»، که با همهٔ احکام و اعمال فاهمهٔ من همراه است، همزمان تلفیق کنم، در آن صورت دیگر هیچ آگاهی از یک نسبت با امری در خارج از من ضرورتاً به این [تعین] تعلق نمی‌داشت. لیکن اکنون آن آگاهی عقلی مطمئناً نخست حاصل می‌شود، اما شهود درونی، که وجود من تنها در آن یقین می‌یابد، امری حسی است و مقید به شرط زمان است؛ باری، این تعین ولذا خود تجربهٔ درونی، تابع امری ثابت است که در درون من نیست و درنتیجه می‌باید در بیرون من باشد و من می‌باید خود را بالنسبه به آن درنظر بگیرم؛ بدین‌وجه برای آنکه یک تجربه، به‌طور کلی ممکن باشد، واقعیت حس بیرونی، بالضروره با واقعیت حس درونی در پیوند و اتصال است، بدین معنی که من درست همان‌طور که از وجود خودم به نحو متعین در زمان، آگاهی دارم،

←

به‌همین جا (یعنی فقط تا پایان فصل اول جدل استعلائی) ختم می‌شود و از آن پیشتر نمی‌رود، زیرا فرصت بسیارکم بود و علاوه بر آن من از جانب منتقدان ذی‌نظر و بی‌طرف، بدفهمی دیگری بالنسبه به باقی مطالب کتاب مشاهده نکردم، منتقدانی که قادر نبوده‌ام با ذکر نام آنان از ایشان درخور شأنشان تجلیل کنم، اما توجهی که به تذکرات آنها داشته‌ام از فقرات مربوط آشکار است. باری، این اصلاح برای خوانندگان مختصر ضرری نیز به همراه داشته است که پرهیز از آن جز با مفصل‌شدن بیش از اندازهٔ کتاب ممکن نبود، بدین معنی که مطالب مختلفی که در کامل بودن کل [کتاب]، مدخلیتی اساسی نداشته، ناچار حذف و یا خلاصه شده، هرچند این کار ممکن است خوشایند بعضی از خوانندگان نبوده و از جهات دیگری برای آنان مفید بوده باشد، اما این تنها راهی بود که می‌توانستم از آن برای این نحوهٔ بیان جامع‌تر ــ که امیدوارم چنین باشد ــ جایی باز کنم، به‌صورتی که در قضایا و حتی در مبانی ادلهٔ آنها هیچ تغییر اساسی روی ندهد اما از حیث شیوهٔ بیان، نسبت به چاپ قبلی کتاب درحدی که با حک و اصلاح عبارات، امکان‌پذیر نبوده، تفاوتی بارز داشته باشد. امیدوارم وضوح و روشنی این طبع جدید، آن مختصر ضرر را، که با مقایسهٔ طبع اول و دوم قابل رفع است، جبران کند. شادمان و شاکرم از اینکه می‌بینم روح اتقان در آثار مختلفی که برای عموم منتشر می‌شود (گاه در نقد بعضی کتب وگاه در رساله‌های مستقل) هنوز در آلمان نمرده است بلکه موقتاً تحت‌الشعاع سروصدای مدعیان آزادی اندیشه، که تظاهر به نبوغ می‌کنند، قرار گرفته است و می‌بینم که خارلاخ نقادی، که ما را به سوی علم عقل محض هدایت می‌کند، ــ علمی که از دقت و انسجام اهل مدرسه برخوردار است و به همان اعتبار تنها علمی است که پایدار و ضروری‌تر از همهٔ علوم دیگر است ــ صاحبان اذهان روشن و دلیر را از احاطه بر نقد عقل باز نداشته است. از این مردان ارجمند، که خوشبختانه اتقان نظر و هنر روشنی بیان را در خود جمع دارند (همان چیزی که من خود می‌دانم که ندارم)، تقاضا می‌کنم این کتاب را، که احتمالاً در بعضی موارد از حیث نحوهٔ بیان نقص دارد، به‌کمال رسانند، زیرا خطر ناشی از این امر این نیست که سخنان مرا رد کنند بلکه این است که آنها را نفهمند. تا آنجا که به من مربوط می‌شود از این پس دیگر به خود اجازهٔ ورود در مجادلات نخواهم داد، هرچند به همهٔ تذکرات، چه از جانب دوستان باشد و چه از سوی مخالفان، با حوصله و دقت توجه خواهم کرد و از آنها، بر وفق این مقدمهٔ تمهیدی [یعنی نقد عقل] در تحقق‌بخشیدن به نظام [فلسفی خود] استفاده خواهم کرد. از آنجا که در جریان این کارها نسبتاً سالخورده شده‌ام (در همین ماه پای به شصت و

← به اینکه اشیائی هستند بیرون از من که [قوهٔ] حساسیت من با آنها مرتبط است، نیز آگاهی یقینی دارم. حال گوییم اینکه کدام یک از شهودات معلوم ما، واقعاً متناظر با اعیان (objects) بیرونی هستند و بنابراین به حس بیرونی تعلق دارند ــ که می‌باید به جای آنکه به قوهٔ خیال انتساب یابند به آن منتسب شوند ــ امری است که می‌باید برحسب مورد برطبق قواعدی که تجربه به‌طور کلی (حتی تجربهٔ درونی) می‌باید برپایهٔ آنها از تخیل تمیز داده شود معلوم گردد، فرایندی که همواره مبتنی بر این قضیه است که تجربهٔ بیرونی واقعاً وجود دارد. به آنچه گفته شد ملاحظهٔ زیر را می‌توان افزود: تمثل امری که وجوداً استمرار دارد با یک تمثل مستمر یکی نیست، همان‌طور که نمی‌توان توضیح داد که چگونه می‌توان آنچه راکه در زمان استمرار دارد درک کرد، یعنی همان امری که از همزمانی آن با آنچه تغییر می‌پذیرد، مفهوم تبدل و دگرگونی به وجود می‌آید.

چهارسالگی می‌نهم) می‌باید در صرف وقت صرفه‌جویی و امساک بیشتری کنم تا بتوانم طرح خود را ــ که نیل به هر دو مابعدالطبیعه طبیعت و اخلاق است و مؤید صحت نقد عقل نظری و عملی است ــ اجرا کنم، فلذا روشن ساختن ابهامات کتاب را، که در آغاز چنین کاری، مشکل می‌توان از آن در امان ماند، و نیز دفاع از کلیت آن را، به مردان ارجمندی که این اثر بدانان تعلق دارد، وامی‌گذارم. در هر اثر فلسفی، در بعضی از مواضع، ممکن است تنگنایی احساس شود (زیرا یک کتاب فلسفی را نمی‌توان مانند یک رسالهٔ ریاضی کاملاً مسلح و مجهز نمود) هرچند کل ساختار آن نظام فلسفی، به‌صورت یک امر واحد، بی‌هیچ خطری حاصل تواند شد؛ باری وقتی یک نظام [فلسفی] جدید باشد، کسانی که دارای قابلیت ذهنی لازم برای احاطه برآنند، اندکند و چون هر نوآوری آنان را ناراحت خواهد کرد، کسانی که به چنین کاری تمایل داشته باشند، اندک‌ترند. علاوه بر این در هر اثر مکتوب می‌توان با جداکردن مطالب از سیاق بحث و مقایسهٔ آنها باهم، تناقضات آشکاری پیدا کرد، خصوصاً وقتی آن اثر صورت یک گفتار غیررسمی داشته باشد، این امر سبب خواهد شد تا آن اثر مکتوب در چشم کسانی که تکیه بر قضاوت دیگران می‌کنند خوار و خفیف شود، اما رفع این تناقضات برای آنان که به درک معنای کل اثر توفیق یافته‌اند، به آسانی میسر خواهد بود. مع‌الوصف، اگر نظریه‌ای فی‌الواقع ماندگار باشد، در آن صورت اثر این قبیل فعل و انفعالات، که ابتدا خطرناک می‌نماید، به مرور زمان سبب صیقل‌یافتن آن نظریه خواهد شد و اگر صاحبان انصاف و بصیرت و وجاهت حقیقی، چنین کاری را برعهده گیرند، دیری نخواهد گذشت که جلوه و جلای لازم را بدان خواهند بخشید.

کونیگسبرگ، در ماه آوریل ۱۷۸۷

ویتگنشتاین و «فلسفه»

مالک حسینی

آنهایی که استاد دکتر کریم مجتهدی را از نزدیک می‌شناسند یا شاگردی او را کرده‌اند، تصدیق می‌کنند که صفت بارز او در کارش (به قول خود او، «معلمی فلسفه») جدّیت است؛ افتخار می‌کنم که ایشان این مقاله را ــ با همهٔ کاستی‌هایش ــ از یکی از شاگردانِ بسیارش بپذیرد، شاگردی که اگر اشتباه نکند اولین کلاس رسمی فلسفه‌اش را با او آغاز کرده است.

مقدمه

لودویگ ویتگنشتاین (۱۸۸۹ـ۱۹۵۱) «فیلسوف» واقعی و تمام‌عیاری بود؛ جدّیتی که او در پرداختن به فلسفه داشت، بروز همین واقعیت بود. در همان اوان کار فلسفی‌اش، در تابستان ۱۹۱۲، در نامه‌ای خطاب به راسل می‌نویسد: «عالی‌تر از مسائل حقیقی فلسفی چیزی در جهان وجود ندارد.» زندگی ویتگنشتاین، از وقتی که راه خود را یافت و به فلسفه روی آورد، یکسره وقف فلسفه شد، چه با پرداختن به فلسفه در بخش عمدهٔ حیاتش، و چه با نپرداختن به فلسفه در دورهٔ حدوداً دهسالهٔ پس از نگارش تراکتاتوس: او فلسفه را، و فلسفهٔ خود را، آن‌قدر جدّی می‌گرفت و برایش ارزش قائل بود که به لوازم آن پایبند بماند، حتی به قیمت دست‌کشیدن از فلسفه. این فکر که فیلسوف واقعی باید بتواند آنجا که باید، از فلسفه‌ورزی بازایستد، در نوشته‌های ویتگنشتاین فکری مکرّر است؛ او می‌نویسد: «آنجا که دیگران به رفتن ادامه می‌دهند، من از حرکت بازمی‌ایستم.»

اما ویتگنشتاین چه تصوری از فلسفه داشت که باید آن را آن‌قدرجدی می‌گرفت که می‌توانست آن را آن‌قدر جدی بگیرد، و چنان زندگی فیلسوفانه‌ای را سپری کند که بتواند در بستر

مرگ بگوید «زندگی فوق‌العاده‌ای داشتم»؟ برای یافتن پاسخی به این سؤال همهٔ آثار چاپ‌شدهٔ ویتگنشتاین را مرور کرده‌ام، حاصل این مرور را در اینجا پیش چشم می‌نهم و امید آن دارم که در آینده بتوانم با بسط و تکمیل این پاسخ اولیه شرح و وصف قابل قبولی از تلقی ویتگنشتاین از فلسفه و روش فلسفه‌ورزی او به خوانندهٔ فارسی زبان عرضه کنم.

در نقل سخنان ویتگنشتاین ترتیب زمانیِ نگارش آنها را رعایت کرده‌ام؛ بنابراین بندهایی از یک اثر متشکل از نکته‌هایی نگاشته شده در زمان‌های مختلف، ممکن است در قسمت‌های مختلف مقاله بیایند. برای آن که در فهم مراد ویتگنشتاین کمکی به خواننده کرده باشم، هرکجا اقتضا می‌کرده و می‌توانسته‌ام، تا آنجا که مقاله اجازه می‌داده است توضیحاتی آورده‌ام، اما غرض اصلی‌ام انتقال اصل گفته‌های فیلسوف دربارهٔ فلسفه است تا خوانندهٔ فارسی‌زبانی که به هر علتی امکان مراجعهٔ مستقیم به آثار ویتگنشتاین را ندارد، اولاً تصوری از آرای او دربارهٔ فلسفه حاصل کند و ثانیاً مادّهٔ خامی در اختیار داشته باشد برای تأملات شخصی. امیدوارم تصور حاصله با روح تفکر ویتگنشتاین ناسازگار نباشد و مادهٔ خام مورد نظر در انتقال به زبان فارسی دچار آسیب جدی نشده باشد. به گمان من، به علت روش اندیشه‌ورزی و سبک نگارش ویتگنشتاین، توجه یکجا به کل نکته‌هایی که او دربارهٔ یک موضوع درخلال سالیان نوشته است، و آنها را در فهم و تفسیر یکدیگر به کارگرفتن، مطمئن‌ترین شیوه است (و این البته به هیچ‌وجه به معنای دست‌کم گرفتن شروح و تفاسیر معتبری که بر آنها نگاشته‌اند، نیست)؛ این امر به‌ویژه، در مورد موضوع «فلسفه» از اعتبار بیشتری برخوردار است. خوانندهٔ گرامی خواهد دید که تصور ویتگنشتاین از فلسفه و روش درستِ فلسفه‌ورزیدن در طول حیات فکری او دستخوش دگرگونی اساسی نشده و زمینهٔ استواری است که به کل فعالیت فلسفیِ ویتگنشتاین وحدتی معنادار می‌بخشد.

مجموعهٔ هشت‌جلدی آثار ویتگنشتاین به زبان آلمانی مرجع اصلی مقالهٔ حاضر است؛ آثار مورد رجوعِ این مجموعه در «منابع» انتهای مقاله به تفکیک ذکر شده‌اند. سایر آثار مورد رجوع ویتگنشتاینِ که خارج از این مجموعه چاپ شده‌اند نیز در «منابع» معرفی شده‌اند. در ارجاع به آثار ویتگنشتاین از علائم اختصاری استفاده کرده‌ام (این اختصارات در منابع مقاله کنار اثر مربوط ذکر شده‌اند). در ارجاعات «S» علامت صفحه است و هرجاکه این علامت نیامده، عدد ذکر شده مربوط به بند اثر موردِ ارجاع است.

***

در «یادداشت‌هایی دربارهٔ منطق»، اولین نوشتهٔ فلسفی که از ویتگنشتاین در اختیار داریم و مربوط به سال ۱۹۱۳ است، می‌خوانیم:

> **در فلسفه قیاس وجود ندارد:** فلسفه **صرفاً توصیفی است.**
> **فلسفه تصویری از واقعیت به‌دست نمی‌دهد.**
> **فلسفه نه می‌تواند پژوهش علمی را تأیید کند، نه ردّ.**
> **فلسفه متشکل است از منطق و مابعدالطبیعه: منطق مبنای آن است. بدگمانی به گرامر شرط**

اول فلسفه‌ورزی است. (Aül, S. 206)
فلسفه آموزهٔ صورت منطقی گزاره‌های علمی است (نه فقط صورت منطقی قوانین بنیادین).
واژهٔ «فلسفه» می‌بایست همیشه دلالت بر چیزی کند که فوق یا تحت، ولی نه کنار علوم طبیعی جای دارد. (Aül, S. 207)

خواهیم دید که چگونه برخی از این مضامین در تراکتاتوس نیز می‌آیند و بسط هم می‌یابند، اما تفاوت‌های مهم این جملات با گزاره‌های تراکتاتوس پوشیده نیست در تراکتاتوس مابعدالطبیعه طرد می‌گردد و منطق اهمیت بیشتری می‌یابد. اما در میان این جملاتِ سال‌های اولیهٔ فعالیت فلسفی ویتگنشتاین، سال‌ها پیش از شکل‌گیری نهایی تراکتاتوس، سطر اول بیش از همه جلب توجه می‌کند، به‌ویژه جملهٔ دوم آن: فلسفه صرفاً توصیفی است. اگرچه در تراکتاتوس، چنانکه خواهیم خواند، از تعبیر «توضیح» به‌عنوان جزء متشکلهٔ فلسفه سخن می‌رود و شباهتی به تعبیر «توصیف» دارد، اما «توصیف» به‌منزلهٔ یگانه روش درست فلسفه، در تفکر به اصطلاح متأخر ویتگنشتاین است که نقش محوری می‌یابد و در آثار دههٔ سی به بعد و خاصتاً در تحقیقات فلسفی است که مدام به این فکر برمی‌خوریم. این جملهٔ نوشته شده در ۱۹۱۳ بذری بسیار مهم از تفکر ویتگنشتاین را در خود دارد.

***

در روزنگاشت‌های ۱۹۱۴ـ۱۹۱۶ (که در واقع چند یادداشت از اوایل سال ۱۹۱۷ را نیز در بردارد)، ذیل تاریخ ۱۹۱۵/۵/۱ می‌خوانیم:

از هنرهای اصلی فیلسوف این است که به سؤالاتی مشغول نشود که به او ربطی ندارند. (TB, S. 136)

و ذیل تاریخ ۱۹۱۵/۶/۱۵ می‌خوانیم:

از دشوارترین وظایف فیلسوف این است که جای مشکل خود را بیابد. (TB, S.153)

اگر من این جملات را بدون تاریخ‌شان می‌خواندم، بیشتر احتمال می‌دادم که از نوشته‌های دههٔ سی یا چهل ویتگنشتاین اخذ شده باشند تا دههٔ اول کار فلسفی‌اش.

***

اما تراکتاتوس یا، به قول خود فیلسوف، رسالهٔ منطقی فلسفی که در ۱۹۱۸ شکل نهایی خود را یافت. برای آنکه تصویری از چیستی فلسفه در این کتاب کسب کنیم، فقراتی از این اثر راکه به این موضوع مربوط‌اند، می‌خوانیم:

بیشتر جمله‌ها و پرسش‌هایی که دربارهٔ امور فلسفی نوشته شده‌اند، کاذب نیستند، بلکه مهمل‌اند. لذا این نوع پرسش‌ها را اصلاً نمی‌توانیم پاسخ دهیم، بلکه تنها می‌توانیم مهملیّت آنها را معلوم سازیم. بیشتر پرسش‌ها و جمله‌های فیلسوفان از این ناشی می‌شوند که منطق زبان خود را نمی‌فهمیم.

[...]

و جای شگفتی نیست که ژرف‌ترین مشکل‌ها در واقع مشکل نیستند. (TLP. 4.003)
همهٔ فلسفه «نقد زبان» است. (TLP. 4.0031)
فلسفه هیچ یک از علوم طبیعی نیست.
(واژه «فلسفه» باید دلالت بر چیزی کند که فوق یا تحت، ولی نه کنار علوم طبیعی جای دارد.) (TLP. 4.111)
هدف فلسفه ایضاح منطقی اندیشه‌هاست.
فلسفه نه یک آموزه، بلکه یک فعالیت است.
یک اثر فلسفی عمدتاً متشکل از توضیحات است.
نتیجهٔ فلسفه نه «گزاره‌های فلسفی»، بلکه روشن‌شدن گزاره‌هاست.
فلسفه می‌بایست اندیشه‌هایی را روشن سازد و مرزبندی کند که درغیر این‌صورت تیره و تار و مبهم‌اند. (TLP. 4.112)
فلسفه قلمروِ چون و چرا بردارِ علم طبیعی را مرز می‌نهد. (TLP. 4.113)
فلسفه می‌بایست امر اندیشیدنی را مرزبندی کند و بدین‌طریق امر نااندیشیدنی را.
می‌بایست امر نااندیشیدنی را از درون با امر اندیشیدنی محصور کند. (TLP. 4.114)
فلسفه با بازنُمودن روشنِ امر گفتنی دلالت بر امر ناگفتنی خواهد کرد. (TLP. 4.115)
روش درستِ فلسفه درواقع باید این باشد: هیچ نگوییم، مگر آنچه بتواند گفته شود، یعنی گزاره‌های علم طبیعی ـــ یعنی چیزی که هیچ ربطی به فلسفه ندارد ـــ و بعد هرگاه فرد دیگری خواست چیزی مابعدطبیعی بگوید، به اوثابت کنیم که به برخی نشانه‌ها در گزاره‌هایش مدلولی نداده است. این روش برای آن فرد رضایت‌بخش نخواهد بود ـــ این احساس را نخواهد داشت که ما به او فلسفه می‌آموزیم ـــ ولی یگانه روشِ به‌تمام معنا درست این است. (TLP. 6.53)

فهم درست این بندها بدون توجه به یکی از ایده‌های مهم ویتگنشتاین در سراسر تفکرش، و یکی از مهمترین ایده‌های او در تراکتاتوس ممکن نیست؛ ایدهٔ معروف به گفتن ـ نشان‌دادن. در این کتاب می‌خوانیم:

هرآنچه اصلاً به اندیشه می‌تواند درآید، می‌تواند روشن به اندیشه درآید. هرآنچه می‌تواند به زبان درآید، می‌تواند روشن به زبان درآید. (TLP. 4.116)
آنچه می‌تواند **نشان داده شود،** نمی‌تواند **گفته شود.** (TLP. 4.1212)

ولی اهمیت ایدهٔ گفتن ـ نشان دادن برای درک تفکر ویتگنشتاین بیش از آنی است که در تراکتاتوس تصریح شده است. برای پی‌بردن به این اهمیت توجه به دو نامهٔ ویتگنشتاین بسیار مفید است. در ۱۹ اگوست ۱۹۱۹ از اسارتگاه جنگی به راسل ـــ که دست‌نوشتهٔ تراکتاتوس را دریافته و در نامه‌ای به ویتگنشتاین پرسش‌هایی طرح کرده بود ـــ می‌نویسد:

حال نگرانم که تو مدعای اساسی مرا، که کل ماجرای گزاره‌های منطقی فقط تبصره‌ای بر آن است، درنیافته باشی. موضوع اصلی این است: نظریه دربارهٔ چیزی که با گزاره‌ها ــ یعنی با زبان ــ می‌تواند گفته (و لذا، اندیشیده) شود و چیزی که با گزاره‌ها نمی‌تواند بیان شود، بلکه فقط می‌تواند نشان داده شود. به گمان من این است مسألهٔ اصلی فلسفه. (Briefe, S. 88)

و در نامهٔ مشهورش به ل. فون فیکر در اکتبر یا نوامبر ۱۹۱۹ دربارهٔ تراکتاتوس می‌گوید:

معنای کتاب، معنایی اخلاقی است. زمانی می‌خواستم در مقدمه جمله‌ای بیاورم که حال در واقع در آن نیست، ولی اکنون آن را برای شما می‌نویسم، چون شاید برایتان یک کلید باشد: می‌خواستم بنویسم، کتاب من متشکل از دو بخش است: آنچه که اینجا پیشِ روست و همهٔ آنچه که ننوشته‌ام. **و درست همین بخش دوم بخشِ مهم است.** (Briefe,S. 96)

باری، حرف ویتگنشتاین این است: وظیفهٔ فلسفه پرداختن به مابعدالطبیعه نیست؛ امور دینی و اخلاقی و هنری خارج از حیطهٔ زبان‌اند و لذا خارج از حیطهٔ اندیشه‌ورزی. و البته پیداست که این حرف به معنای کوچک‌شمردن این امور نیست، چه رسد به اینکه به معنای انکارشان باشد (اهمیتی که ویتگنشتاین برای این امور قائل است، به‌ویژه در اثر مهم دورهٔ به اصطلاح گذار او ــ از فلسفهٔ اول به فلسفهٔ دومش ــ «سخنرانی دربارهٔ اخلاق» به خوبی متجلی است). امور دینی و اخلاقی و معنوی، هرآنچه خارج از حیطهٔ زبان است، باید خود را نشان دهد؛ بیان زبانیِ آنها حاصلی جز مهملات ندارد، چراکه اساساً خارج از حوزهٔ صدق و کذب و پیش از آن معناداری و بی‌معنایی‌اند. بدین‌سان، موضع تراکتاتوس درقبال مابعدالطبیعه نه موضعی انکاری، که موضعی سلبی است؛ موضعی که به زیبایی تمام در آخرین جملهٔ آن متبلور است:

آنچه درباره‌اش سخن نمی‌توان گفت، باید درباره‌اش خاموش ماند.

ویتگنشتاین تلاش همیشگی بشر برای به‌زبان درآوردن امور ناگفتنی را نشانه‌ای بر وجود و اهمیت آنها می‌گیرد، اگرچه این تلاش را ــ چنانکه دیدیم ــ بیهوده می‌داند. از او نقل شده است که: فکر نکنید من مابعدالطبیعه را به دیدهٔ تحقیر می‌نگرم. برخی از نظام‌های بزرگِ فلسفیِ گذشته به نظر من جزو ممتازترین فرآورده‌های ذهن بشرند. (P & G, S.119) ویتگنشتاین خود نیز نمی‌تواند به روش فلسفی موردِ نظر و توصیه‌اش به تمام و کمال عمل کند: جمله‌های تراکتاتوس گزاره‌های علمی نیستند. او می‌خواهد چیزی را به ما بگوید که گفتنی نیست؛ بهتر است بگوییم او می‌خواهد چیزی را به ما نشان بدهد و برای این کار دچار «مهمل» گویی شده است، و خود نیز متوجه موضوع هست (TLP. 6.54). اما او ــ چنانکه در مقدمهٔ تراکتاتوس می‌گوید ــ امیدوار است آنها، و فقط آنها، که زمانی اندیشه‌های بیان شده درکتابش را، یا اندیشه‌های مشابه آنها را، داشته‌اند، از «نردبان» او بالا روند، آنچه راکه او سعی در نشان دادنش داشته است، ببینند و نردبان

را دور افکنند. ولی چیزی که بدان دست یافته‌اند اندک چیزی نیست؛ فلسفه «فعالیتی» است که به مدد آن می‌توانند به سخنان و اندیشه‌های خود وضوح بخشند، مهملات سخنان دیگران را دریابند و هشدار دهند. این سخن اساسی که فلسفه نه آموزه و «نظریه»، بلکه نوعی فعالیت است، در مرحلهٔ بعدی کار فلسفی ویتگنشتاین و در تناسب و تلازم با دیگر عناصر تفکر او بسط تمام می‌یابد و به یکی از مهمترین ارکان آن تبدیل می‌شود.

* * *

از اولین سال‌های بازگشت ویتگنشتاین به کمبریج، ۱۹۲۹ تا ۱۹۳۳، همان دورهٔ گذار، یعنی از دورهٔ پیش از کتاب آبی و کتاب قهوه‌ای، دو مجموعهٔ نکته‌های فلسفی *(Philosophische Bemerkungen)* و گرامر فلسفی *(Philosophische Grammatik)* چاپ شده است؛ در این دو اثر فقراتی دربارهٔ فلسفه می‌آید که از نقل بیشتر آنها می‌گذرم: ویتگنشتاین زمانی سعی کرد اندیشه‌های خود در این فاصلهٔ زمانی را در قالب کتابی درآورد که اکنون با عنوان *The Big Typscript* چاپ شده و به‌تفصیل به آن خواهم پرداخت. شکل حک و اصلاح‌شدهٔ برخی از فقرات دو اثر یادشده در آثار بعدی هم می‌آیند و بعضاً نقل خواهند شد. اما قبل از آنکه به BT بپردازیم، دو نکتهٔ مربوط به سال ۱۹۳۱ را بخوانیم که در *Vermischte Bemerkungen* (همان فرهنگ و ارزش) چاپ شده‌اند، و نیز جملاتی را از گرامر فلسفی (۱۹۳۲-۱۹۳۳).

راه حل مسائل فلسفی در مقایسه با هدیه در افسانه‌ها، که در قصر جادویی جادووار جلوه می‌کند و چون آن را بیرون قصر در روشنای روز نظر کنیم، چیزی نیست مگر یک قطعه آهن معمولی (یا مشابه آن).

متفکر خیلی شبیه به طراحی است که می‌خواهد همهٔ پیوندها را رسم کند. (VB, S. 466)

ما در تفکر فلسفی مشکلاتی را در جاهایی می‌بینیم که مشکلی در کار نیست و فلسفه باید نشان دهد که در آنجاها مشکلی در کار نیست. (PG, S. 47)

مشکلات فلسفی سوء تفاهمهایی هستند که با ایضاح قواعدی که مطابقشان واژه‌ها را به‌کار می‌بریم، برطرف شدنی‌اند. (PG, S. 68)

وظیفهٔ فلسفه نه خلق زبانی نو، ایدآل، بلکه ایضاح کاربردِ زبانی زبان ـ زبان موجود ـ ماست. هدف فلسفه برطرف‌ساختن سوء تفاهم‌هایی خاص است؛ نه مثلاً خلق فهمی خاص خود. (PG, S. 115)

در فلسفه هم نمی‌توانیم به تعمیم‌هایی بزرگتر از آنها که در زندگی‌مان و در علم بیان می‌کنیم، دست یابیم. در اینجا هم (چنانکه در ریاضیات) همه چیز را همانطور که هست، می‌گذاریم. (PG, S. 121)

همهٔ پدیدارهایی که به نظرمان چنین عجیب می‌رسند، پدیدارهایی کاملاً معمولی‌اند که وقتی روی می‌دهند، در کمترین حدّی توجه ما را جلب نمی‌کنند. تازه در پرتو نوری غریب که ما هنگام فلسفه‌ورزی بر آنها می‌افکنیم، عجیب به‌نظر می‌رسند. (PG, S. 169)

فلسفه، همان مشکلات فلسفی است، یعنی ناآرامی‌هایی فردی که ما «مشکلات فلسفی» می‌نامیم. (PG, S. 193)

فقط از یاوه‌گویی باید خود را در فلسفه حفظ کرد. ولی قاعده‌ای که در عمل قابل کاربرد است، همیشه بی‌ایراد است. (PG, S. 282)

هیچ چیز برای فهم فلسفی فاجعه‌بارتر از این نیست که برهان و تجربه را دو روش تحقیق متفاوت، ولذا البته قابل مقایسه، تلقی کنیم. (PG, S. 361)

فیلسوف به راحتی در موقعیت مدیری ناشی قرار می‌گیرد که به جای آنکه کار خود را انجام دهد و فقط مراقب باشد که افرادش کار خودشان را درست انجام دهند، کار آنها را به‌عهده می‌گیرد و روزی خود را می‌بیند که کار غیر روی دوشش سنگینی می‌کند، درحالی که افرادش به تماشا ایستاده‌اند و او را نقد می‌کنند. (PG, S.369)

* * *

The Big Typescript، مربوط به ۱۹۳۳، حاصل اولین و آخرین تلاش ویتگنشتاین برای تنظیم اندیشه‌هایش درقالب «کتاب»‌های معمول است؛ او یادداشت‌های سه چهار سالهٔ اولِ پس از بازگشت مجدد به کیمبریج را مبنای کار قرار داده و کوشیده است به شکل مطلوب خویش دست یابد ــ و البته که دست نیافته است. کتاب فاقد عنوان و مقدمه است اما فهرست مطالب دارد و شامل ۱۹ فصل و ۱۴۰ بخش است و موضوعات متنوعی را دربر می‌گیرد. فصل دوازدهم BT عنوان «فلسفه» را بر خود دارد و شامل بخش ۸۶ تا ۹۳ کتاب است؛ هرکدام از بخش‌ها نیز خود عنوانی فرعی دارد. در اینجا می‌کوشم گزارشی از این فصل مهم به‌دست دهم و فقراتی را که به نظرم از اهمیت بیشتری برخوردارند و بعضاً در شرح و تفسیرها بیشتر مورد استناد واقع می‌شوند، عیناً ترجمه و نقل کنم. فقراتی را که عیناً یا با اندک دگرگونی در تحقیقات فلسفی هم آمده‌اند، به بعد موکول می‌کنم، مگر آنکه برای فهم جملهٔ قبل یا بعدشان ضروری باشند.

بخش اولِ فصل «فلسفهٔ» BT این عنوان را دارد: «دشواری فلسفه، نه دشواری ذهنیِ علم، بلکه دشواری یک تغییر موضع. باید بر مقاومت‌های اراده غلبه کرد.» ویتگنشتاین در آغاز این سخن همیشگی‌اش را تکرار می‌کند که فلسفه باعث می‌شود که او «بی‌معنا» سخن‌گفتن را وانهد، و البته این را چشم‌پوشی و انصراف نمی‌داند، اما از جهتی فلسفه طالب نوعی تسلیم و رضاست، ولی رضایت در احساس نه در فهم؛ سختی کار هم در همینجاست: همانگونه که سخت است از جاری‌شدن اشک یا بروز خشم جلوگیری کنیم، سخت است که بیانی را به کار نبریم. «نه بر دشواری فهم، بلکه بر دشواری اراده است که باید غلبه کرد.»

ویتگنشتاین در فقره‌ای مهم از این بخش فلسفه را با معماری مقایسه می‌کند و می‌نویسد:

کار در فلسفه ــ چنانکه کار در معماری غالباً ــ درواقع بیشتر کار /کاری[1] بر روی خود

---

۱. هر دو واژهٔ «کار»، «کاری» بدیل‌های خود ویتگنشتاین‌اند؛ یادداشت‌های او پر است از تغییرات و اصلاحاتی که مدام اعمال ←

است. بر دریافت خود. بر این‌که چگونه امور را می‌بینیم. (و از آنها چه می‌خواهیم.)
(BT, S. 275)

او در پایان این بخش می‌گوید که براساس دریافت قدیمی ــ یعنی دریافت فیلسوفان بزرگ غرب ــ دو نوع مسأله به‌معنای علمی کلمه وجود دارد؛ مسائل اساسی و بزرگ و عام، و مسائل غیراساسی و به اصطلاح عرضی. اما در دریافت او هیچ مسألهٔ بزرگ و اساسی به معنای علمی کلمه وجود ندارد. ویتگنشتاین در تراکتاتوس گفته بود: حتی اگر همهٔ پرسش‌های ممکن علمی پاسخ داده شوند، مسائل زندگی ما دست نخورده می‌مانند. البته دیگر پرسشی باقی نمی‌ماند؛ و همین پاسخ است (TLP, 6.52). راه حل مسألهٔ زندگی در ناپدیدشدن این مسأله معلوم می‌شود (TLP, 6.521).

عنوان بخش دوم این است: «فلسفه مقایسه‌های گمراه‌کننده در کاربرد زبان ما را آشکار می‌سازد.» ویتگنشتاین می‌نویسد که وقتی او خطایی فلسفی را می‌پالاید و می‌گوید همیشه تصور بر این بوده است ولی این‌طور نیست، مقایسه‌ای را که مبنای چنین تصوری بوده و نادرستی این مقایسه را نشان می‌دهد. «فلسفه‌ورزیدن این است: ردکردن استدلال‌های نادرست.» (BT, S.276). به‌نظر ویتگنشتاین، فیلسوف می‌کوشد واژهٔ رهایی‌بخش را بیابد، واژه‌ای که به ما امکان می‌دهد چیزی را که همیشه بر ضمیرمان سنگینی می‌کرده است، دریابیم:

مثل وقتی که مویی روی زبانمان هست؛ آن را حس می‌کنیم، اما نمی‌توانیم گیرش بیاوریم و از شرش خلاص شویم. (BT, S. 276)

از مهمترین وظایف این است که همهٔ مسیرهای نادرست اندیشه را چنان بیان کنیم که خواننده بگوید «بله، درست منظورم همین بود»؛ سیمای هر خطایی را رسم کنیم. فقط وقتی می‌توان دیگری را از خطایی آگاه ساخت که او بپذیرد که بیان ما بیان احساس اوست؛ آن را به‌عنوان بیان درست بشناسد، شبیه آنچه در روانکاوی سراغ داریم. (BT, S. 277)

بخش سوم این عنوان را دارد: «از کجاست احساس بنیادی‌بودن تحقیقاتِ گرامریِ ما؟»؛ به نظر ویتگنشتاین تحقیق گرامری به همان معنایی بنیادی است که زبان: زبان خود، بنیاد خویش است. او میان تحقیق گرامری فلسفی و تحقیق مثلاً زبان‌شناسان تفاوت می‌نهد و می‌گوید برای ما قواعدی اهمیت دارند که زبان‌شناس اصلاً متوجه آنها نیست (در اینجا عجالتاً «گرامر» را چیزی قریب به «منطق» بگیریم؛ گرامر زبان: منطق زبان). دراین بخش ازجمله می‌خوانیم:

ما واژه‌ها را از استعمال مابعد طبیعی‌شان دوباره به استعمال درستشان در زبان باز می‌گردانیم. (نیز: PU, 116)

مردی که گفت نمی‌توان در یک رود دو بار پا نهاد، چیزی نادرست گفت؛ می‌توان در یک رود دو بار پا نهاد.

← می‌کرده و بدیل‌هایی که برای واژه‌ها یا عبارات به ذهنش می‌رسیده است. این فقره، که در ۱۹۳۱ نگاشته شده، در VB,S.472 نیز چاپ شده است.

و حل همهٔ دشواری‌های فلسفی این‌گونه به‌نظر می‌رسد. پاسخ‌های آنها باید، اگر درست‌اند، خانگی و معمولی باشند.

اصل هوهویت مثلاً به‌نظر می‌رسید اهمیت بنیادی داشته باشد. ولی این جمله که این «اصل» مهمل است، اهمیت آن را تصاحب کرد. (BT, S. 278)

همهٔ آنچه فلسفه می‌تواند کرد، ویران‌ساختن بت‌هاست و این یعنی بت جدیدی ــ در «غیاب یک بت» ــ نساختن. (BT, S. 279)

بخش چهارم فصل «فلسفه» BT، که به گمان من مهمترین بخش آن است و اهم فقرات آن عیناً یا با اندک تغییراتی در تحقیقات فلسفی هم می‌آیند، این عنوان را دارد: «روش فلسفه: بازنمایی روشن و فراگیرِ واقعیت‌های گرامری/ زبانی. هدف: شفافیت استدلال‌ها. عدالت.» ویتگنشتاین در این بخش از جمله به بیان این امر می‌پردازد که وقتی ما «سیستم»ی را می‌یابیم که اموری ناآرام کننده را، به نحو سیستماتیک منتفی می‌سازد، آرامش خاطر می‌یابیم؛ سیستم غلطی که ما خود را مجبور به حفظ آن می‌بینیم، باعث می‌شود که نتوانیم جملاتی را که خاطرمان را ناآسوده می‌کنند و نمی‌دانیم با آنها چه کنیم، کنار نهیم. باری، اهمّ فقرات این بخش را به بعد موکول می‌کنیم و بندهایی خواندنی از آن را در اینجا می‌آوریم:

مشکلات فلسفی را می‌توان با قفل‌هایی مقایسه کرد که با تنظیم روی واژه‌ای معین یا عددی معین باز می‌شوند، به‌گونه‌ای که تا همین واژه نیامده، در را با زور نمی‌توان باز کرد، و اگر واژه آمد، هر کودکی می‌تواند آن را باز کند. (BT, S. 281)

باید بدانیم که تبیین یعنی چه. این خطرِ همیشگی هست که بخواهیم این واژه را در منطق به‌معنایی به کار ببریم که از فیزیک گرفته شده است.

یادگرفتن فلسفه واقعاً نوعی به یادآوردن گذشته است. ما به یاد می‌آوریم که واژه‌ها را واقعاً به این روش به‌کار می‌برده‌ایم. (BT, S. 282)

یکی از بزرگترین موانع برای فلسفه توقع اطلاعات جدیدِ عمیق / بی‌سابقه است.)

اگر کسی گمان می‌کند که راه حل «مسألهٔ زندگی» را یافته است و می‌خواهد به خود بگوید که اکنون همه چیز کاملاً راحت است، در ردّ خود کافی است به یاد آورد زمانی بود که این «راه حل» یافت نشده بود؛ ولی در آن زمان هم باید می‌توانستیم زندگی کنیم و با نظریه این زمان، راه حلِ یافت‌شده یک اتفاق می‌نماید، و در منطق نیز وضعمان همین‌طور است. اگر «راه حلّی» برای مسائل منطقی (فلسفی) وجود دارد، باید به خود تشر بزنیم که این مسائل زمانی حل نشده بودند (و آن‌وقت هم باید می‌توانستیم زندگی کنیم و بیندیشیم.) (نیز: VB, S. 455)

(وظیفهٔ ما فقط این است که منصف باشیم. یعنی فقط باید بی‌عدالتی‌های فلسفه را آشکار و حل کنیم، ولی نه این که احزاب ــ و اقرارهای عقیدتی ــ جدید برپا سازیم.)

(در فلسفه مبالغه نکردن دشوار است.)

(فیلسوف مادام که هستهٔ آشفتگی را هنوز کشف نکرده است، مبالغه می‌کند، انگار در عجز خود فریاد می‌کشد.)
مسألهٔ فلسفی اِشعار به نابسامانی در مفاهیممان است، و با سامان‌دادن به این مفاهیم رفع‌شدنی است. (BT, S. 283)
آن‌طور که من به فلسفه می‌پردازم، کل وظیفه‌اش این است که بیان را به‌صورتی درآورد که ناآسودگی‌هایی / مسائلی / ناپدید شوند. ((هِرتس))
اگر حق با من باشد، آن وقت مسائل فلسفی را باید بشود بالکل حل کرد، برخلاف همهٔ مسائل دیگر.
این مسائل به معنای واقعی منحل می‌شوند ــ مثل تکه قندی در آب.
افرادی که احساس نیاز مبرم به شفافیت در استدلالشان نمی‌کنند، فاتحه‌شان برای فلسفه خوانده است. (BT, S. 284)

بخش پنجم دارای این عنوان است: «فلسفه. روشن‌سازی کاربرد زبان. سقوط زبان» و با فقره‌ای آغاز می‌شود که در PB (بند ۲) و *Zettel* (بند ۴۵۲) هم با اندک تغییراتی می‌آید. ما این فقره را از *Zettel* که متن نهایی‌تری است، نقل می‌کنیم:

چه‌طور شده است که فلسفه دارای چنین ساختار /ساخت/ پیچیده‌ای است؟ آخر اگر فلسفه آن امر نهایی است، آن امر مستقل از هر تجربه است که وانمودش می‌کنی، باید کاملاً ساده باشد. ــ فلسفه گره‌های اندیشیدن ما را باز می‌کند: از اینرو باید نتیجه‌اش ساده باشد، ولی فلسفه‌ورزیدن به همان پیچیدگی گره‌هایی است که باز می‌کند.

در این بخش همچنین این فقرهٔ روشن‌کننده را می‌خوانیم:

مدام این نکته را می‌شنویم که فلسفه در واقع پیشرفتی نمی‌کند، همان مسائل فلسفی که یونانیان را به خود مشغول می‌داشت، ما را نیز به خود مشغول می‌کند. ولی کسانی که این را می‌گویند، **دلیلش را نمی‌فهمند که چرا این‌طور است /باید باشد/ ولی دلیلش این است که زبان ما همانی که بوده مانده است و همچنان ما را به بیراههٔ همان مسائل می‌برد. مادام که فعلی به نام «بودن» وجود دارد که به‌نظر می‌رسد مثل «خوردن» و «نوشیدن» عمل می‌کند، مادام که صفت‌های «یکسان»، «درست»، «غلط» و «ممکن» وجود دارند، مادام که از جریان زمان و از امتداد مکان سخن درمیان است، و الی آخر، و الی آخر، انسان‌ها همچنان به همان** دشواری‌های معماگون **برمی‌خورند، و به چیزی خیره می‌مانند که به نظر نمی‌رسد هیچ تبیینی بتواند برطرفش سازد.**
و این امر ضمناً خواستِ امری فرازمینی / متعالی / را ارضا می‌کند، چون وقتی گمان می‌کنند که «مرز فهم بشری» را می‌بینند، طبیعتاً گمان می‌کنند که ورای این فهم را هم می‌توانند ببینند.
(BT, S. 286)

ویتگنشتاین در ادامه از این گفته ابراز تعجب می‌کند که «فلاسفه نسبت به افلاطون به‌معنای

واقعیت نزدیک‌تر نشده‌اند» و می‌گوید چه عجیب است که افلاطون اصلاً توانسته بود آن‌قدر پیش برود، و می‌پرسد اگر ما پیشتر نمی‌توانیم رفت، به این دلیل است که افلاطون باهوش‌تر بود؟ به نظر ویتگنشتاین: هدف فلسفه این است: آنجا که زبان خود به خود پایان می‌پذیرد، دیواری بنا کند. (BT, S. 286)

ویتگنشتاین در پایان این بخش کار فیلسوف را با فعالیت پژوهشگری مقایسه می‌کند که می‌کوشد قواعدی را که افراد قبیله‌ای وحشی نانوشته اجرا می‌کنند، فهرست کند و نظم بخشد؛ فیلسوف با زبان چنین می‌کند. (BT, S. 287)

بخش ششم BT دارای این عنوان است: «مشکلات فلسفی در زندگی عملی اصلاً رودرروی ما نمی‌ایستند (چنانکه مثلاً مشکلات علوم طبیعی)، بلکه تازه وقتی رودرروی ما می‌ایستند که ما در ساختن جملاتمان نه هدف عملی، بلکه قیاس‌هایی زبانی را راهنمای خود می‌سازیم.» ویتگنشتاین در ابتدای این بخش می‌گوید که زبان نمی‌تواند آنچه راکه جزو ماهیت جهان است، بیان کند. در این بخش از جمله می‌خوانیم:

عجیب است که ما در زندگی عادی هرگز این احساس را که فنومن از ما می‌گریزد، نداریم، جریان دائمی پدیدار را احساس نمی‌کنیم، بلکه فقط وقتی مشغول فلسفه‌ورزی هستیم. این امر حاکی از آن است که در اینجا فکری در میان است که به واسطهٔ استعمال غلط زبان به ما القا می‌شود. (BT, S. 288)

وقتی فیلسوفان واژه‌ای را به کار می‌برند و دنبال معنایش می‌گردند، باید همیشه از خود پرسید: مگر این واژه در زبانی که آن را پدید آورده / برای آن پدید آمده / هیچ‌گاه واقعاً این‌طور به کار می‌رود؟

آن وقت اکثراً درمی‌یابیم که این‌طور نیست، و واژه خلاف گرامر عادی‌اش به کار رفته است. («دانستن»، «بودن»، «چیز».)

(فیلسوفان اغلب مثل کودکان خُردسالی **هستند که اول با قلمشان چیزهایی** دلخواه **بر کاغذ خط خطی می‌کنند و بعد از بزرگترها می‌پرسند «این چیه؟»ـــ ماجرا این است: بزرگتر بارها چیزی برای کودک کشیده و گفته است: «این یه آدمه»، «این یه خونه‌اس»، و الی آخر و حال کودک هم خط‌هایی می‌کشد و می‌پرسد: حالا این چیه؟)** (BT, S. 289)

بخش هفتم این عنوان را دارد: «روش در فلسفه. امکانِ پیش‌رفتن آرام.» و با جملاتی مهم دربارهٔ «کشف واقعی» شروع می‌شود که در تحقیقات فلسفی (بند ۱۳۳) هم می‌آیند و به بعد موکولشان می‌کنیم. این بخش با این فقره پایان می‌یابد:

بیشتر افراد، اگر قرار باشد تحقیقی فلسفی را انجام دهند، مثل کسی انجامش می‌دهند که به غایت عصبی است و در صندوقی دنبال شیئی می‌گردد. کاغذها را از صندوق بیرون می‌ریزد ـــ چیز مورد جستجو ممکن است جزو آنها باشد ـــ با عجله و غیردقیق میان باقی چیزها می‌گردد. دوباره چیزهایی را به صندوق برمی‌گرداند، آنها را با بقیه درهم می‌کند، و الی آخر.

به او فقط می‌توان گفت: دست نگهدار، اگر این‌طوری بگردی، نمی‌توانم در جستجو کمکت کنم. اول باید شروع کنی در کمال آرامش روشمند یکی را بعد از دیگری بکاوی؛ آن وقت من هم آماده‌ام با تو جستجو کنم و در روش هم تابع تو باشم. (BT, S. 290)

و نهایتاً بخش هشتم BT که با این عنوان شروع می‌شود: اسطوره در صور زبانِ ما. «پاول ارنست». ویتگنشتاین در این بخش با اشاره به فریزر ــ که مجال پرداختن به نظر کاملاً انتقادی ویتگنشتاین دربارهٔ رویکرد او به ادیان و «تبیین»های وی دراینجا نیست ــ و اقوام وحشی مورد پژوهش او، می‌گوید که هیچ چیز خویشاوندی ما را با آن اقوام بهتر از این نشان نمی‌دهد که فریزر واژه‌های آشنای ما «Ghost»، «Shade» را برای توصیف دیدگاه‌های آنها به‌کار می‌برد. واژه‌هایی نظیر روح و ذهن همچنان نقش گمراه‌کننده‌شان را در زبان ما دارند، ولو اینکه ما معتقد نباشیم روح ما غذا نمی‌خورد و نمی‌نوشد. ویتگنشتاین می‌گوید: «در زبان ما اسطوره‌ای تمام جای دارد». وقتی می‌گوییم هیچ چیزی مثل مرگ مرده نیست یا هیچ چیزی مثل زیبایی زیبا نیست، این تصویر را از واقعیت داریم که «مرگ» و «زیبایی» ماهیات خالصی هستند که مردگان و زیباصفتان تنها بهره‌ای از آنها دارند. ویتگنشتاین به تصویری نیز که خود در تراکتاتوس از «Gegenstand» و «Komplex» داشته است اشاره می‌کند. BT با این فقره پایان می‌پذیرد:

مادام که از ذهنْ یک چیز، یک جسم، تصور می‌کنم که در سرِ ما جای دارد، این فرضیه خطرناک نیست. خطر در ناکاملی و خامی مدل‌های ما نیست، بلکه در ناروشنی (ابهام) آن است.

خطر وقتی شروع می‌شود که ما متوجه می‌شویم مدل قدیمی کافی نیست، ولی حال آن را عوض نمی‌کنیم، بلکه فقط تعالی‌اش می‌بخشیم. مادام که می‌گویم فکر در سر من است، همه چیز بی‌اشکال است؛ خطرناک وقتی می‌شود که می‌گوییم فکر در سرِ من نیست، ولی در روح من است. (BT, S. 292)

*

اما از اواخر سال ۱۹۳۳ این دو فقره هم خواندنی‌اند؛ اول:

به گمانم موضعم نسبت به فلسفه را این‌طور بتوانم خلاصه کنم که بگویم: فلسفه را درواقع باید سرود. از این امر به نظرم باید برآید که تفکر من تاچه حد به حال، آینده یا به گذشته تعلق دارد. چون بدین‌سان خود را به‌عنوان کسی شناسانده‌ام که کاملاً نمی‌تواند آنچه را که آرزویش را دارد، انجام دهد. (VB, S. 483)

و دوم این فقرهٔ بسیار مهم که هم در نکته‌هایی دربارهٔ مبانی ریاضیات آمده، هم در *Zettel*؛ ما آن را از اثر اخیر ترجمه می‌کنیم:

مشکل ــ می‌توانم بگویم ــ یافتن راه حل نیست، بلکه به منزلهٔ راه حل پذیرفتن چیزی است که به‌نظر می‌رسد فقط مرحلهٔ مقدماتی آن باشد. «ما دیگر همه چیز را گفته‌ایم ــ خود همین راه حل است، نه چیزی که از آن نتیجه می‌شود!» این امر، به‌گمانم، مرتبط است با این که ما به

غلط انتظار یک تبیین را داریم؛ حال آنکه یک توصیف راه حل مشکل است، اگر آن را درست در تأملاتمان جای دهیم. اگر نزد آن بمانیم و نکوشیم فراتر از آن برویم.
مشکل در اینجا این است: توقف‌کردن.

(*Zettel,* 314; BGM, I, Anhang I, 2, S. 102-103)

موضوع توصیف و تقابل آن با تبیین (به‌معنای خاص آن، نه به‌معنای ایضاح که دغدغهٔ همیشگی ویتگنشتاین است) از موضوعات بسیار مهم تفکر ویتگنشتاین است که البته مجال پرداختن به آن در اینجا نیست، اما امیدوارم خواندن این فقره در کنار سایر فقرات اجمالاً تصوری روشن از آن حاصل آورد.

*

اما کتاب آبی (۱۹۳۴-۱۹۳۵). ویتگنشتاین در همان ابتدای کتاب می‌گوید که پرسش‌هایی مثل «طول چیست؟» و «معنا چیست؟» و «عدد چیست؟» تنگناهایی ذهنی برای ما پدید می‌آورند؛ احساس می‌کنیم که برای پاسخ به آنها باید به چیزی اشاره کنیم ولی نمی‌توانیم:

(در اینجا سر وکارمان با یکی از سرچشمه‌های بزرگِ سردرگمیِ فلسفی است: یک اسم باعث می‌شود دنبال چیزی مطابق آن بگردیم. (BIB, S. 15)

فیلسوفان پیوسته روش علوم طبیعی را پیش چشم دارند و در این وسوسهٔ مقاومت‌ناپذیرند که به شیوهٔ علوم طبیعی سؤال طرح کنند و پاسخ گویند. این گرایش سرچشمهٔ واقعی متافیزیک است و فیلسوف را به تاریکی کامل می‌کشاند. در اینجا می‌خواهم بگویم که هیچ‌گاه نمی‌تواند کار ما باشد که چیزی را به چیزی برگردانیم یا تبیین کنیم. فلسفه واقعاً «صرفاً توصیفی» هست. (BIB, S. 39)

در فلسفه دشواری در این است که بیش از آنچه می‌دانیم نگوییم. (BIB, S. 75)

*

از سال‌های ۱۹۳۶ و ۱۹۳۷ و ۱۹۳۸ به ترتیب این سه نکته خواندنی‌اند:

شباهت عجیب تحقیق فلسفی (شاید به‌ویژه در ریاضیات) با تحقیق زیباشناختی.

(VB, S. 485)

برای من مهم است که موقع فلسفه‌ورزیدن همیشه موقعیت‌ام را عوض کنم، مدتی زیاد روی یک پا نایستم تا خشک نشوم. (VB, S. 488)

در دوی فلسفه کسی می‌بَرَد که می‌تواند از همه آهسته‌تر برود. یا: کسی که آخر از همه به هدف می‌رسد. (VB, S. 498)

اما از سال ۱۹۳۸ این فقرهٔ مهم را نیز باید ذکر کرد:

بیماری یک زمانه با دگرگونی در شیوهٔ زندگی انسان‌ها درمان می‌شود و بیماری مشکلات فلسفی تنها با دگرگونی در شیوهٔ تفکر و شیوهٔ زندگی می‌تواند درمان شود، نه با دارویی که یک نفر به تنهایی ساخته است.

فکر کن کاربرد ماشین بیماری‌هایی را پدید آورد و به شیوعشان کمک کند و انسانیت از این بیماری رنج برد تا به عللی، درنتیجهٔ تحولی، عادت ماشین‌سواری ترک شود.
(BGM, II, 23, S. 132)

و از سال‌های ۴۰-۱۹۳۹ این جملات خواندنی‌اند:

در فلسفه همیشه خوب است که به جای پاسخ‌گویی به یک پرسش، یک پرسش **طرح کنیم. زیرا پاسخ‌گویی به پرسش فلسفی می‌تواند به راحتی غیرمنصفانه باشد؛ انجام آن با یک پرسش دیگر، نه.** (BGM, III, 5, S. 147)

توصیف‌کردن، **نه تبیین کردن، چیزی است که ما می‌خواهیم!** (BGM, III, 78, S. 205)

نارضایتی فلسفی بدین‌طریق محو می‌شود که ما بیشتر **ببینیم.** (BGM, III, 85, S. 218)

از سال‌های ۱۹۴۱ و ۱۹۴۲ نیز به ترتیب:

زبان فیلسوفان، دیگرانگار به خاطر کفش زیاده از حد تنگ، زبانی از شکل و ریخت افتاده است. (VB, S. 507)

فردی در یک اتاق گرفتار **است، وقتی در قفل نیست به‌طرف داخل باز می‌شود؛ ولی او به این فکر نمی‌افتد که در را به جای فشاردادن،** بکشد.
(VB, S. 509; **نیز** BGM, IV, 37, S. 245)

و باز همه علیه «تبیین»، این جمله از حوالی سال ۴۴-۱۹۴۳ خواندنی است:

بیماری ما این است که تبیین می‌خواهیم. (BGM, VI, 31, S. 333)

و از سال ۱۹۴۴ این نکته:

فیلسوف کسی است که باید بسی بیماری‌های فهم را در خود درمان کند تا بتواند به مفاهیم عقل سلیم بپردازد. (VB, S. 512)

*

به سال ۱۹۴۵ می‌رسیم. مقدمهٔ ویتگنشتاین بر تحقیقات فلسفی تاریخ «ژنویهٔ ۱۹۴۵» را دارد و ما نیز آن را به همین سال نسبت می‌دهیم، اگرچه پس از این تاریخ نیز ویتگنشتاین در آن تغییراتی اعمال کرده است. عمدهٔ سخنان ویتگنشتاین دربارهٔ «کار فلسفی» ــ طبیعتاً در ارتباط با موضوع زبان ــ در بندهای ۱۰۹ تا ۱۳۳ کتاب (یا با قدری توسع، در بندهای ۸۹ تا ۱۳۳) طرح شده است.

در اینجا مهمترین این بندها را نقل می‌کنیم و با بند ۱۰۹، یکی از مشهورترین فقرات تحقیقات فلسفی، آغاز می‌کنیم:

[...] نباید هیچ‌گونه نظریه‌ای وضع کنیم. نباید هیچ چیز فرضیه‌واری در تأملاتمان باشد. هر تبیینی **باید کنار رود و فقط توصیف جایش را بگیرد. و این توصیف نور خود را، یعنی هدف خود را، از مسائل فلسفی دریافت می‌کند. این‌ها البته مسائل تجربی نیستند، بلکه با بصیرت**

به شیوهٔ کار زبان‌مان حل می‌شوند، به این نحو که این شیوهٔ کار را تشخیص دهیم: به‌رغم میل به بدفهمیدن آن. این مسائل نه با انتقال تجربه‌ای نو، بلکه با گردهم‌آوریِ امورِ دیرآشنا حل می‌شوند. فلسفه نیرویی است علیه جادوشدن فهم ما توسط زبانِ ما. (PU, 109)

نتیجهٔ فلسفه کشف این یا آن مهمل و ورم ناجوری است که فهم در برخورد به مرز زبان برای خود به‌بار آورده است. اینها، این ورم‌ها، باعث می‌شوند که ما ارزش آن کشف را دریابیم. (PU,119)

نداشتن دید کلی از کاربرد واژه‌هایمان یکی از سرچشمه‌های اصلی نافهمی ماست. ــ گرامر ما دید کلی را کم دارد.

بازنماییِ روشن و فراگیر فهمی را پدید می‌آورد که عبارت است از همان «دیدن پیوندها». از اینجاست اهمیتِ کشف و ابداعِ حلقه‌های واسط.

مفهوم بازنمایی روشن و فراگیر برای ما اهمیت اساسی دارد. شکل بازنمایی ما را، شیوهٔ نگاه ما به امور، نشان می‌دهد (آیا این یک «جهان‌بینی» است؟) (PU, 122)

مسألهٔ فلسفی این شکل را دارد: «راه و چاه را بلد نیستم.» (PU, 123)

فلسفه نباید به هیچ شیوه‌ای در کاربرد واقعی زبان دست ببرد، لذا نهایتاً فقط می‌تواند آن را توصیف کند.

چون نمی‌تواند این کاربرد را توجیه نیز کند.

فلسفه همه چیز را همان‌طور که هست باقی می‌گذارد. (PU, 124)

فلسفه همه چیز را صرفاً پیش رو می‌نهد و هیچ چیز را تبیین و استنتاج نمی‌کند ــ چون همه چیز آشکار آنجاست، هیچ‌چیز تبیین نمی‌خواهد. زیرا آنچه مثلاً پنهان است، برای ما اهمیتی ندارد.

«فلسفه» می‌توان هم چیزی را نامید که قبل از همهٔ کشف‌ها و ابداع‌های نو ممکن است. (PU,126)

کار فیلسوف گردهم‌آوریِ یادهاست برای هدفی معین. (PU, 127)

اگر بخواهیم در فلسفه تزهایی وضع کنیم، هرگز امکان ندارد دربارهٔ آنها بحثی درگیرد، زیرا همه با آنها موافق خواهند بود. (PU, 128)

جنبه‌هایی از امور که برای ما مهمترین‌اند، به سبب سادگی و روزمره‌بودنشان پنهان‌اند (نمی‌توان متوجه‌اش شد، ــ زیرا همیشه پیش چشم است). (PU, 129)

کشف واقعی کشفی است که مرا قادر می‌سازد هر وقت که می‌خواهم فلسفه‌ورزی را قطع کنم. ــ کشفی که فلسفه را آرام می‌سازد، به‌نحوی که دیگر زجر سؤال‌هایی را نکشد که خودش را زیر سؤال می‌برند. ــ بلکه حال به کمک مثال‌هایی روشی نشان داده می‌شود، و رشتهٔ این مثال‌ها را می‌توان قطع کرد. ــ مشکلات حل می‌شوند (دشواری‌ها برطرف می‌گردند)، نه یک مشکل.

یک روش فلسفه وجودندارد، بلکه روش‌ها وجود دارد، گویی درمان‌های مختلف. (PU, 133)

فیلسوف مسأله را درمان می‌کند؛ مثل یک بیماری. (PU, 255)

هدف تو در فلسفه چیست؟ به مگس راه خروج از بطری را نشان دادن. (PU, 309)

هرکس که به علت فلسفه‌ورزی بی‌حس نشده است، متوجه می‌شود که در اینجا اشکالی در کار است.» (PU, 348)

از سرچشمه‌های اصلیِ بیماری‌های فلسفی ـــ تغذیهٔ یک‌جانبه: فکر خود را فقط با یک نوع مثال تغذیه می‌کنیم. (PU, 593)

در فلسفه نتیجه‌ای گرفته نمی‌شود. «ولی باید این‌طور باشد!» گزاره‌ای فلسفی نیست. فلسفه فقط بر آنچه که هرکسی تصدیق می‌کند، تأکید گذارد. (PU, 599)

*

این را که ویتگنشتاین سعی می‌کند چه تصویری از فلسفه و کار فلسفی به ما القا کند، ما را به چه نوع نگاهی وادارد، و از چه شیوهٔ فلسفه‌ورزی باز دارد، به بعد موکول می‌کنیم و به سیر خود در آثار او ادامه می‌دهیم. در نکته‌هایی دربارهٔ فلسفهٔ روانشناسی که جلد اول آن مربوط به ۷ـ۱۹۴۶ و جلد دوم آن مربوط به ۸ـ۱۹۴۷ است، می‌خوانیم:

توصیف صرف چنین سخت است، چون گمان می‌کنیم برای فهم واقعیت‌ها باید کاملشان کنیم. مثل آن است که انگار بومی با لکه‌های رنگیِ پراکنده ببینیم و بگوییم: این‌طور که هستند، نامفهوم‌اند؛ تازه وقتی با معنا می‌شوند که آنها را تکمیل و به‌صورت یک شکل درآوریم. ـــ حال آنکه من می‌خواهم بگویم: اینجا کل هست. **(اگر تکمیلش کنی، تحریفش می‌کنی.)** (BPP I, 257)

و در اینجا همواره در این وسوسه‌ایم که بیشتر از آنچه هنوز معنا دارد، حرف بزنیم. آنجا که باید توقف کنیم، به حرف‌زدن ادامه دهیم. (BPP II, 402)

از همین سال‌های ۱۹۴۷ و ۱۹۴۸ این جملات نیز که در VB چاپ شده‌اند خواندنی‌اند:

فیلسوف می‌گوید: «امور را این‌طور ببین!» ـــ ولی با این **حرف اولاً گفته نشده است که مردم این‌طور خواهند دید، ثانیاً شاید او با تذکرش اصلاً دیر آمده باشد، و ممکن هم هست که چنین تذکری اصلاً نتواندکاری از پیش ببرد و انگیزهٔ این تغییر نگرش باید از جایی دیگر بیاید. لذا اصلاً روشن نیست که بیکن به‌جز سطح احساس‌های خوانندگانش چیزی را به حرکت درآورده باشد.** (VB, S. 537)

باداکه خدا به فیلسوف بصیرت بدهد به آنچه مقابل همهٔ چشم‌ها قرار دارد. (VB, S. 539)

موقع فلسفه‌ورزیدن باید به آشفتگی قدیمی فرو رویم و آنجا احساس آسایش کنیم. (VB, S. 542)

آنجا که دیگران به رفتن ادامه می‌دهند، من از رفتن باز می‌ایستم. (VB, S. 543)

*

عادت ویتگنشتاین بود که از میان دستنوشته‌ها و نوشته‌های تایپ‌شده‌اش نکته‌ها و فقراتی را که به نظرش اهمیتی داشتند جدا کند و کنار هم حفظ نماید. حاصل این عادتِ کاملاً هدف‌دار جعبه‌ای بود با برچسب *Zettel* («برگه‌ها»)، که بعد از مرگ او کشف و نهایتاً با تنظیم و گروه‌بندی این برگه‌ها با همین عنوان منتشر شد. این کتاب که برای ویتگنشتاین پژوهان از اهمیت خاص برخوردار است، شامل یادداشت‌هایی است که قدیمی‌ترین آنها به ۱۹۲۹ مربوط است و آخرین یادداشت تاریخ‌دار به سال ۱۹۴۸ برمی‌گردد؛ اما بیشتر یادداشت‌ها به فاصلهٔ زمانی ۱۹۴۵-۱۹۴۸ مربوط‌اند، و به همین دلیل ما در اینجا به این کتاب می‌پردازیم و بندهایی از آن را که برای فهم تلقی ویتگنشتاین از فلسفه مفیدند، نقل می‌کنیم. با جملات پایانیِ فقره‌ای آغاز می‌کنیم که در PB و PG هم چاپ شده است:

در فلسفه همواره در معرض این خطریم که اسطوره‌ای از نمادگذاری یا اسطوره‌ای از فرایندهای ذهنی پدید آوریم. به‌جای آن که خیلی ساده همان چیزی را بگوییم که هرکسی می‌داند و باید بپذیرد. (Zettel, 211)

در اینجا این وسوسه مقاومت‌ناپذیر است که باز هم چیزی بگوییم، وقتی همه چیز توصیف شده است. ــ از کجاست این فشار؟ کدام مقایسه، کدام تفسیرِ غلط، موجد آن است؟ (Zettel,313)

در فلسفه نباید بیماری فکر را جراحی **کرد. باید سیر طبیعی‌اش را طی کند، و درمان** تدریجی **مهمترین چیز است. (به این علت است که ریاضیدانان این‌قدر فیلسوفان بدی هستند.)** (Zettel, 382)

کسی که در حال فلسفه‌ورزی است، غالباً برای یک بیانِ لفظی زشت غلط، نامناسب، به خود می‌گیرد. (Zettel, 450)

چیز معمولی **را می‌گوییم، ــ با حالت غلط.** (Zettel, 451)

همان‌طور که گاه آهنگی را فقط در دل خود می‌توان بازنواخت ولی با سوت‌زدن نمی‌توان، چون خود سوت‌زدن نوای درونی را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد، گاهی نوای اندیشه‌ای فلسفی نیز چنان آرام است که اگر آدمی مورد سؤال قرار گیرد و مجبور به پاسخ‌دادن شود، آن نوا تحت‌الشعاع واژه‌های به‌زبان آمده قرار می‌گیرد و دیگر نمی‌توان آن را شنید. (Zettel, 453)

فیلسوف اهل هیچ گروه فکری نیست. فیلسوف بودنِ او به همین است. (Zettel, 455)

برخی فیلسوفان (یا هرچه می‌خواهید بنامیدشان) دچار چیزی هستند که می‌توان «Loss of Problem»، «فقدان مسأله»اش نامید. آن وقت همه چیز به نظرشان کاملاً ساده می‌رسد، و ظاهراً دیگر هیچ مسألهٔ عمیقی ندارد. جهان وسیع و مسطح می‌شود و هرگونه عمقی را ازدست

می‌دهد؛ و آنچه می‌نویسند بی‌نهایت سطحی و مبتذل می‌شود. (Zeetel, 456)
تحقیقات فلسفی: تحقیقات مفهومی، امر ذاتی مابعدالطبیعه: تفاوت میان تحقیقات انضمامی و مفهومی را محو می‌سازد. (Zettel, 458)
شعار ما این می‌تواند باشد: «مگذاریم که مسحور شویم!» (Zettel, 690)

*

اما از سال ۱۹۴۸-۱۹۴۹ در آخرین نوشته‌ها دربارهٔ فلسفهٔ روانشناسی می‌خوانیم:
بازکردن گره‌های بسیار، این است وظیفهٔ فیلسوفان. (Lspp, 756)
آیا پیشرفت علم برای فلسفه فایده‌ای دارد؟ قطعاً. واقعیت‌های کشف‌شده وظیفهٔ ابداعِ امکان‌ها را برای فیلسوف آسان می‌کنند. (Lspp, 807)
فیلسوفان برای برخی واژه‌ها کاربردی آرمانی **می‌تراشند که بعداً به هیچ دردی نمی‌خورد.** (Lspp, 830)

و باز هم از سال ۱۹۴۹ این دو نکته خواندنی‌اند:
سلام فیلسوفان به یکدیگر باید این باشد: «سر فرصت!» (VB, S. 563)
و من نه کاز یک نقاش‌ام، و غالباً یک نقاش خیلی بد. (VB, S. 567)

این دو نکته از ۱۹۴۹-۵۰ نیز در اینجا شایان ذکرند:
جمله‌هایی را که بارها و بارها، مثل افسون‌زده‌ها، به آنها رجوع می‌کنیم، این جمله‌ها را می‌خواهم از زبان فلسفی محو سازم. (ÜG, 31)
بالاخره در جایی باید از تبیین به توصیف صرف رسید. (ÜG, 189)

از سال ۱۹۵۰ این فقرهٔ مهم را از آخرین نوشته‌ها دربارهٔ فلسفهٔ روانشناسی *(1949-1951)* نیز باید در اینجا آورد:
اگر نمی‌خواهیم مشکلات فلسفی را حل کنیم، ــ چرا از پرداختن به آنها دست برنمی‌داریم. چون حل‌کردن آنها یعنی موضع خود را، شیوهٔ اندیشهٔ سابق را، تغییردادن. و اگر این را نمی‌خواهی، باید مشکلات را حل نشدنی تلقی کنی. (Lspp (1949-1951) S. 112-113)
و نیز از همین سال این سه فقره را از دربارهٔ رنگ‌ها:
ابهام فلسفی آزاردهنده است. شرم‌آور احساس می‌شود. حس می‌کنیم آنجا که باید، **راه و چاه را بلد نیستیم. و با این حال این‌طور** نیست. **به‌خوبی می‌توانیم بدون این تفاوت‌گذاری‌ها زندگی کنیم، نیز بدون آنکه در آنجا راه و چاه را بلد باشیم.** (ÜF, III, 33)
در فلسفه نباید فقط در هر مورد آموخت که چه چیز **دربارهٔ یک شیء می‌شود گفت، بلکه** چگونه **باید دربارهٔ آن حرف زد. پیوسته باید ابتدا روش پرداختن به آن را آموخت.** (ÜF, III, 43)

در فلسفه باید همیشه پرسید: «چگونه باید به این مسأله نگریست تا قابل حل شود؟» (ÜF,II, 11)

در هر مسألهٔ جدی فلسفی بی‌اطمینانی تا ریشه‌ها می‌رسد.
همیشه باید آمادهٔ آموختن چیزی کاملاً نو بود. (ÜF, I, 15)

***

ویتگنشتاین واقعاً چه می‌خواهد بگوید؟ آیا اینها همه نکته‌های کمابیش پراکنده‌ای است بدون پس‌زمینه‌ای که آنها را به‌هم بپیوندد و امکان حصول تصویر و تصوری نسبتاً روشن از آنها را برای ما فراهم سازد؟ درواقع نحوهٔ تفکر و سبک نگارش ویتگنشتاین به خودی خودکار ما را در فهم مُرادِ وی دشوار می‌سازد و شاید شیوهٔ گزارش سخنان او درمقالهٔ حاضر و جدابودن آنها از بافت‌شان، این کار را دشوارتر. اما چنان پس‌زمینه‌ای، ولذا امکان حصول چنان تصویر و تصوری به‌یقین وجود دارد. در اینجا و در پایان این گزارش مسلماً ناقص توضیحی بسیار مختصر می‌آورم که امیدوارم به حصول این تصویر یا وضوح آن کمک کند. در این توضیح بر اجزا و عناصری از تصور ویتگنشتاین از فلسفه تأکید می‌کنم که از اهمیت اساسی برخوردارند.

از اصل ماجرا شروع می‌کنم؛ از مسأله یا مشکل فلسفی. وقتی دچار مسألهٔ فلسفی‌ام، احساس می‌کنم راه و چاه را بلد نیستم، از موضوع سر درنمی‌آورم، سردرگم‌ام. و نتیجه؟ نمی‌توانم ادامه دهم، باید ابتدا از راه و چاه سر در بیاورم و حل مسأله فلسفی یعنی همین، فلسفه‌ورزی یعنی همین. باید خود را از سردرگمی نجات دهم. اما چه وقت از سردرگمی و آشفتگی و ابهام درآمده‌ام؟ وقتی دیدی روشن و فراگیر، دیدی کلی، نسبت به موضوع کسب کرده‌ام. همهٔ روابطی راکه برای این دید کلی لازم‌اند، یافته‌ام و اگر جایی حلقه‌ای لازم بوده است تا تصویرم کامل شود، آن را ابداع کرده‌ام. اما این یافتن، به‌معنای کشف چیزی «نو» نیست. فقط چیزی را دیده‌ام که همیشه مقابل چشم‌هایم بوده و درست به همین علت آن را نمی‌دیده‌ام، و حال که آن را می‌بینم، در واقع فقط امور آشنای همیشگی را به «یاد» می‌آورم و از گردهم آوردن این یادهاست که دید کلی راکه لازم دارم کسب می‌کنم. با دیدنِ پیوسته، دید کلی کسب می‌کنم و آن وقت است که از سردرگمی درآمده‌ام و از مشکل رها شده‌ام.

متناسب با این تلقی از مسألهٔ فلسفی و فلسفه‌ورزی است که ویتگنشتاین حرف از «توصیف» به میان می‌آورد و آن را به عنوان بدیل «تبیین» (به‌معنای خاص آن، نه به معنای عام آن که خود در همان فضای «توصیف» است) مطرح و بر آن تأکید می‌کند؛ تبیینی که جایش در علوم طبیعی است. باری، خطاست که در فلسفه روش علم را به‌کار ببندیم؛ روشی که با تبیین و کشف روابط علّی میان امور سروکار دارد. در فلسفه باید واقعیات را همانطور که هستند، دید و پذیرفت، و فقط توصیفشان کرد. همانقدر که تبیین و علم و داعیهٔ تغییر در امور واقع به هم مرتبطاند، توصیف صرف و عدم داعیهٔ تغییر نیز دست در دست هم دارند؛ فلسفه همه چیز را همان‌طور که هست به حال خود می‌گذارد (به این معناست که کار فلسفه «نظریه»پردازی نیست).

اما حواسمان باشد: عدم تغییر در امور واقعِ بیرونی، نه در «خود»، در «فیلسوف». فلسفه، این توصیفِ ناب، امری منفعلانه نیست. برای آن که امور را درست ببینیم، دیدی روشن از آنها کسب کنیم و صرفاً به توصیف ــ یعنی کاری که در حدّمان است ــ بپردازیم و داعیهٔ تبیین نداشته باشیم، باید موضع و نگرش سابق خود را، چیزی را که دچار مسأله‌مان کرده است، رها کنیم و به امور آن‌گونه بنگریم که باید و این البته کاری است بس دشوار، چراکه مستلزم تغییر در روش زندگی است. باید کاری را بکنیم که «نمی‌خواهیم»؛ باید بر ارادهٔ خود غلبه کنیم. اما پرثمری این کار متناسب با دشواری آن است: همین که از پس آن برآمدیم، دیگر مشکلی باقی نیست؛ ریشهٔ مشکل، نگرش نادرست ما، از میان رفته است. به این معنا مسأله اساساً «منحل» شده است (این روش حل مسألهٔ فلسفی، منحل‌سازی مسألهٔ فلسفی، همان روشی است که ویتگنشتاین در مورد «مشکلات» یا «مشکل زندگی» نیز پیشنهاد می‌کند و می‌بینیم که مسألهٔ فلسفی برای او درواقع مشکل در شیوهٔ زندگی است).

باری، مسأله‌مان، مسائل‌مان، حل شده است و دیگر نیازی به فلسفه نیست؟ اصلاً و ابداً! سرچشمهٔ اصلی مسائل فلسفی همچنان جاری است و ما همیشه در معرض این مسائل. این سرچشمهٔ اصلی البته که همان «زبان» است. مادام که ما زبان را به‌کار می‌بریم، مادام که ما می‌اندیشیم، به فلسفه نیاز داریم؛ مسألهٔ فلسفی به سراغمان می‌آید و باید حلّ‌اش کنیم.

اما بازهم حواسمان باشد. فلسفه همان «تحلیل زبان» نیست (ویتگنشتاین را فیلسوف «تحلیل زبانی» به‌شمار آوردن در نادرستی چندان دست کمی ندارد از پوزیتیویست به‌شمار آوردن او؛ و البته این امر به‌معنای نادیده‌گرفتن تأثیر عظیم او بر فلسفهٔ تحلیل زبانی و تحلیل‌های زبانی خود او نیست.) درست است، دربارهٔ «کاربردهای واژه‌ها»، دربارهٔ کاربردهای زبان، باید دیدی روشن کسب کرد تا از سردرگمی به درآمد، اما معنای این سخن آن نیست که فلسفه تماماً همان کسب دید کلی دربارهٔ کاربردهای واژه‌های زبان است. این مغلطه‌ای است که در فهم فلسفهٔ ویتگنشتاین باید از آن پرهیز کرد. سخن مهم‌تر و کلی‌تر از این است. حرف از نگرش ما به امور و شیوهٔ برخورد ما با آنهاست. حرف از تغییر در شیوهٔ زندگی است.

منابع

* Ludwig Wittgenstein, Werkausgabe in 8 Bänden, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984:

Band 1: - *Tractatus logico - philosophicus* [TLP]
- *Tagebücher 1914-1916* [TB]
- "Auszeichnungen über Logik" [Aül]
- *Philosophische Untersuchungen* [PU]

Band 4: - *Philosophische Grammatik* [PG]

Band 5: - *Das Blaue Buch* [BlB]
Band 6: - *Bemerkungen über die Grandlagen der Mathematik* [BGM]
Band 7: - *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie* [BGM]
- *Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie* [LSPP]
Band 8: - Bemerkungen über die Farben [Üf]
- Über Gewissheit [ÜG]
- Zettel
- Vermischte Bemerkungen [VB]

* Ludwig Wittgenstein, *The Big Typescript,* hrsg. von Michael Nedo, Zweitausendeins, Frankfurt am Main 2000. [BT]

* Ludwig Wittgenstein, *Briefe: Briefwechsel mit B. Russel, G. E. Moore, J.M. Keynes, F. P. Ramsey, W. Eccles, P. Engelmann und L. von Ficker, hrsg. von B. F. McGuinness* und G.H. von Wright, Frankfurt am Main 1980. [Briefe]

* Ludwig Wittgenstein, *Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie (1949-1951). Das Innere und das Äußere,* hrsg. von G. H. von Wright und Hiekki Nyman, Frankfurt am Main 1993. [LSPP (1949-1951].

* *Ludwig Wittgenstein: Porträts und Gespräche, hrsg.* von Rush Rhees, Frankfurt am Main 1992. [P&G]

رهیافت صورتگرایانهٔ کانت به «پیشینی» و نقد هوسرل از آن*

محمود خاتمی

«پیشینی»[1] نزد کانت، همواره کاربردی وصفی داشته است. هرچند او هرگز نظریهٔ خاصی دربارهٔ «پیشینی» تدوین نکرده است، با این‌همه از آنچه وی در باب «پیشینی» گفته است، نظریه‌ای فرا آمده که مورد توجه فلاسفهٔ پس از وی قرار گرفته است. این نظریه حکایت از صورتگرایی[2] خاصی در خصوص «پیشینی» دارد و همین باعث شده تا بسیاری بر کانت تعریض و از او انتقاد کنند.

در مقالهٔ حاضر تلاش می‌شود خطوط اصلی انتقاد هوسرل، پایه‌گذار پدیدارشناسی، از رهیافتِ صورتگرایانهٔ کانت به پیشینی به‌طور خلاصه تقریر گردد.

بدین‌منظور نخست اشاره‌ای به «پیشینی» نزد کانت می‌شود و سپس بیانات نقضی و حلّی هوسرل در انتقاد از رهیافت مذکور بیان خواهد شد.

۱. نظر کانت دربارهٔ «پیشینی»

چنانکه اشاره شد، کانت «پیشینی» را همچون وصف به‌کار برده است ولی در پس این کاربردِ وصفی، مفروضاتی منطقی و شناخت‌شناسانه وجود دارد که به نظریه‌ای دربارهٔ «پیشینی»

---

* زمانی که نگارنده دانشجوی درس کانتِ استاد مجتهدی در کارشناسی فلسفه (نیمسال اول ۱۳۶۶) بود، این مقاله را به‌عنوان تکلیف کلاسی خود نوشت و مورد تشویق ایشان قرار گرفت. دو سال بعد، باز به تشویقِ ایشان این مقاله بسط و شرح داده شد و به‌عنوان رسالهٔ پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد زیر نظر ایشان دفاع شد. به یاد آن ایّام و تقدیر از تشویق‌های ایشان این مقاله را در اینجا تقدیم آن استاد می‌نماید.

1. A Priori.
2. Formalism.

می‌انجامد. مفروضاتی که کانت ــ گاه بدون استدلال ــ پذیرفته و بر اساس آنها تمایز میان پیشینی - پسینی را با تمایز صوری - مادّی مطابق و معادل انگاشته بسیارند ولی شاید بتوان مهمترین آنها را در قبول تمایزهای دیگر نظیر بحث وی در رابطهٔ عقل - حس (صور معقول - محتوای محسوس)، ضرورت - امکان، کلیت - جزئیت، ترانساندانتال - ایمانانس دانست؛ به‌علاوه، وی برداشت خاصّ خود را از ذهن و قوهٔ فاهمهٔ انسان و ساختار شناختی و منطقی آن که مستلزمِ قبولِ بی‌چون و چرای ویژگی «پیشینی» برای ذهن است مفروض می‌گیرد.

گرچه همهٔ این مفروضات را می‌توان مورد بحث قرار داد و در درستی و کفایت آنها جدل کرد، اما در این نوشتار تنها یک پیش‌فرض دیگر را ــ که کانت بر اساس آن نظریهٔ «شناختِ پیشینی» را تأسیس می‌کند، مورد توجه قرار می‌دهیم و نقد هوسرل را از آن به‌نحو اجمالی تقریر می‌کنیم، آن پیش‌فرض این است:

«پیشینی بدیهی است.»

گرچه در بادی امر، این سخنِ آشنا خود بدیهی می‌نماید اما همین پیش‌فرض مورد خدشه و نقد هوسرل قرار گرفته است. و چنانکه تذکر خواهم داد از همین روزنه هوسرل به عدم کفایت بحث کانت فتوا می‌دهد.

از نظر کانت بدیهی بودن درعین حال ملازم است با: الف) محض‌بودن؛ ب) کلی‌بودن و ج) ضروری بودن. چنانچه یک شناخت از این سه ویژگی برخوردار باشد هم پیشینی است و هم صوری، و اگر یکی از آنها مفقود باشد شناخت نه پیشینی است و نه صوری. این تلازم در حضورِ همزمان پیشینی و صوری باهم، از دید کانت، به‌معنی یکی‌بودن آن دوست:

هرآنچه را که فاهمه از طریق مفاهیم خود تعقل می‌کند، جدا می‌کنیم تا چیزی جز شهود تجربی باقی نمانده در وهلهٔ دوم، از این شهود تجربی نیز آنچه را مربوط به احساس است جدا می‌کنیم تا جز شهود محض و صور محض پدیدارها نماند؛ [و این] تنها چیزیست که قوهٔ حس به‌نحو پیشینی فرامی‌آورد» (نقد عقل محض B36/A22).

کانت این طریق را در مورد هرآنچه «پیشینی» است صادق می‌داند.

«پیشینی کلی و ضروری است».

هگل به‌درستی نوشته است که کانت «در مورد پیشینی برحسبِ مفهومِ صوریِ کلیت و ضرورت اندیشه می‌کرد» و درعین حال «آن را به‌عنوان وحدت محضی که اساساً تألیفی نیست تلقی می‌کرد.» (هگل، ایمان و دانش، ص ۳۰۲)

ضرورت و کلیّت دو معیارِ به‌هم مرتبطند؛ به نظر کانت:

کلیّت مطلق و ضرورت، نشانه‌های معرفتِ پیشینی‌اند و به‌نحو غیرقابل تفکیکی به‌هم مرتبطند. (نقد عقل محض B4)

به نظر او، کلیت و ضرورت تجربی نیستند بلکه منطقی‌اند و نشان می‌دهند که شناخت‌ها

مستقل از «این یا آن تجربهٔ معین»اند (همان، B2).[1] و این ملازمت آن دو را با «پیشینی» از یک‌سو و با «محض‌بودن» از سوی دیگر نشان می‌دهد (همان، B4).

این بدان معناست که از نظر کانت پیش‌فرضِ «پیشینی بدیهی است» با سه معیارِ صوریِ محض‌بودن، کلی‌بودن و ضروری‌بودن تعیّن می‌یابد. بر اساس این پیش‌فرض، پیشینی صوری می‌شود، همان‌طور که پسینی مادّی است.

۲. نقد هوسرل از دیدگاه کانت

هوسرل دیدگاه کانت را در مورد پیشینی جامع و کافی نمی‌داند؛ به نظر او:

«کانت فاقد مفهومِ پیشینی‌ای بود که از نظر پدیدارشناسی درست است» (تحقیقات منطقی، ج ۲، ص ۲۰۳).

از نظر او، اینکه کانت در مقدمهٔ کتاب نقد عقل محض پیشینی را یک قاعده یا اصل تلقی کرده است و درنتیجه آن را با صوری یکی نموده، مستلزم آن است که شناخت به معنی دقیق کلمه تنها در حوزهٔ پیشینی و صوری حاصل شود و درنتیجه «صوری» قوام‌بخش (constitutive) باشد.

شاید بتوان انتقادهای هوسرل را به دیدگاه کانت به دو شکل تقریر کرد:

الف) رهیافت نقضی هوسرل که اساساً درصدد نشان‌دادن این نکته است که رابطهٔ پیشینی با صوری رابطهٔ تساوی نیست بلکه این رابطه عموم و خصوص من وجه است. چنانچه این نکته درست باشد اساسِ نظریهٔ کانت به چالش کشیده می‌شود.

ب) رهیافت حلّی: هوسرل می‌کوشد راهی نشان دهد که درعین قبول «پیشینی» آن را به «مادی» نیز گسترش دهد و مکانیسم آن را با شهود مرتبط سازد.

در ادامه به‌ترتیب به این دو نوع رهیافت اشارتی خواهیم کرد:[2]

الف) رهیافت نقضی

هوسرل می‌کوشد تا با بحث در صوری «محض» و نیز معیارهای کلیت و ضرورت سخن کانت را نقض کند که «پیشینی صوری است». وقتی گفته می‌شود «پیشینی صوری است» می‌توان برای آن دامنهٔ صدقی تعریف کرد: «تا آنجا که ما از صورتی آگاهیم که در آن پیشینی بیان می‌شود، پیشینی را صوری می‌نامیم.»

---

۱. کانت عمدتاً از کلیت و ضرورت در سطح احکام سخن می‌گوید: «اگر قضیه‌ای داشته باشیم که در تعقل آن، آن را ضروری تعقل کنیم، آن قضیه پیشینی است» (همان، B3). اما او وصفِ «پیشینی» را برای مفاهیم و تصورات هم به‌کار برده است (همان، A196).

۲. قابل ذکر است که هوسرل بحث را از حیث منطقی و معرفت‌شناختی مورد توجه قرار داده است ولذا به کتاب نقد عقل محض توجه دارد و حوزهٔ اخلاق و زیبایی‌شناسی در بحث او جایی ندارد. اما آنچه وی دربارهٔ «پیشینی» گفته است ولو اینکه به حوزهٔ شناخت‌شناسی ناظر است، اختصاص به آن ندارد. به‌همین دلیل است که پدیدارشناسان دیگری نظیر شِلِر و کلگر دنبالهٔ انتقادات او از رهیافت فرمالیستی کانت را در حوزه‌های اخلاق و زیبایی‌شناسی نیز پی می‌گیرند و به تفصیل در آن حوزه‌ها سخن می‌گویند.

اما به‌نظر هوسرل می‌توان «پیشینی» را از حیث ژنتیک درنظر گرفت یعنی نه از آن حیث که در عمل تأمل ظاهر می‌گردد بلکه از آن حیث که واسطه در ادراک حسی شهود می‌شود. شناخت ابتدایی ما با ادراک حسی شروع می‌شود ــ بی‌آنکه از پیشینی استعانت جوید. در این حالت ژنتیک پیشینی بدون واسطه در تجربه به‌دست می‌آید.

به تعبیر دیگر، پیشینی ــ که بعداً تجربه را برای سوژه با معنی می‌کند ــ خود در آغاز در ادراک بی‌واسطه تجربه تشکل می‌یابد. اما اگر چنین باشد، پس هرگونه شناختی صرفاً یک نوع بازشناسی است و در این‌صورت نیازی نیست که این شناخت محض، کلی و ضروری باشد. به‌تعبیر دیگر می‌توان گفت که معنای ضرورت و کلیت داشتن همچون معیارهای صوری بودن پیشینی نه از آن حیث که «پیشینی، پیشینی و محض است» بلکه از این حیث است که «پیشینی نسبت به تجربه و در ارتباط با آن اعتبار دارد».

نکتهٔ دیگر این است که باید میان ضرورت منطقی و کلیت قضایا با ضرورت و کلیت که معیار «پیشینی» است تفاوت نهاد و این نکته‌ای است که کانت از آن غفلت داشته است. به نظر هوسرل باید در اینجا نخست میان ضرورت طبیعی که در طبیعت یافت می‌شود و ضرورت عقلی تفاوت نهاد. هرگاه بتوان بی‌آنکه تناقض لازم آید تصورعدمِ ضرورت چیزی را بنماییم آن را ضرورت طبیعی می‌نامیم ولی هرگاه تناقض لازم آید آن ضرورت عقلی است. ضرورت طبیعی تعبیر دیگری است برای امکان، درحالی که ضرورت عقلی تعبیر دیگری است از وجوب. ضرورتِ مأخوذ در ضرورت طبیعی بالغیر است درحالی که ضرورت عقلی بالذات است.

همانطورکه خودِ کانت می‌گوید (نقد عقل محض B290) در ضرورت طبیعی یک شیء تنها می‌تواند معلول یک علت باشد. اما ضرورت عقلی به دو شکل ظهور می‌یابد: یا ضرورتی است منطقیِ محض ــ که حاکم بر روابط میان مفاهیم است؛ و یا ضرورتی است که از تعقل ضرورت طبیعی و در ارتباط با آن حاصل می‌شود. درصورت اول ضرورت را ضرورت صوری می‌نامیم ــ که منطقی و محض است. درحالی که صورت دوم را ضرورت مادی می‌خوانیم.

هوسرل همچنین از رابطهٔ این دو نوع ضرورت با کلیت هم سخن می‌گوید. در ضرورت صوری یا منطقی می‌توان گفت کلیّت از ضرورت ناشی می‌شود زیرا **اولاً** ضرورت منطقی کاملاً عقلانی است و از سوی دیگر عقل برخلاف ضرورت محض خود که متضمن وجوب بالذات است رفتار نمی‌کند. و **ثانیاً** امکان ضرورت منطقی و صوری چه در مفهوم و چه در قضیه مستلزم تناقض است. اما در ضرورت مادی یا ماهوی، کلیّت مقدم بر ضرورت است زیرا کلیت در اینجا به معنی ساختار کلّ است.

کانت پیشینی را با ضرورت صوری یا منطقی یکی کرده است ولی به نظر هوسرل او از این نکته غفلت داشته که ضرورت منحصر در ضرورت صوری یا منطقی نیست. بنابراین می‌توان پرسید که رابطهٔ پیشینی با ضرورت مادی چگونه است؟

ضرورت مادی یا ماهوی از ضرورت منطقی یا صوری متأخر است. به این معنی که پیشینی

با ضرورت صوریِ خود که ناشی از خصلت استعلایی ذهن است، کلیّت مربوط به ضرورت مادّی را امکان‌پذیر می‌کند و این کلیت ــ چنانکه اشاره شد ــ به معنی ساختار کلّ است و به‌نوبهٔ خود ضرورت مادی را بنا می‌نهد. پس ضرورت صوری، صورت حکم را بیان می‌کند نه محتوای آن را و این ضرورت مادی یا ماهوی است که محتوای حکم را نشان می‌دهد.

به بیان دیگر می‌توان گفت که ضرورت صوری یا منطقی به حیث اِستعلاییِ ذهن باز می‌گردد ــ یعنی آن حیثی که در تأمل حاصل است و در نحوهٔ فعالیت ذهن به‌کار می‌آید. درحالی که ضرورت مادی یا ماهوی به حیث غیراستعلاییِ ذهن بازمی‌گردد ــ یعنی آن حیثی که در مرحلهٔ پیش ــ تأملی (Pre-reflective) حاصل است و با ادراک حسّی داده می‌شود.

بدین‌ترتیب معلوم می‌شود که پیشینی معادل صوری نیست ولذا این پیش‌فرض کانت تمامیّت ندارد. به‌علاوه، حتی می‌توان نشان داد که «صوری نیز معادل پیشینی نیست» یعنی چنین نیست که هرچه محض، کلی و ضروری باشد پیشینی است. اکنون دلیل آن را چنین تقریر می‌کنیم:

۱. در بیان گذشته، گفته شد که از نظر هوسرل از حیث ژنتیک، پیشینی در ادراک حسی داده می‌شود. این بدان معنی است که اعتبارِ «صوری» به «محتوا» وابسته است. هوسرل این نکته را با استفاده از ضرورت صوری و ضرورت مادی چنین بیان کرده است که آن دو در نقطه‌ای به‌نام کلّی با هم تلاقی می‌کنند: ضرورت صوری مقدم بر کلیت است و کلیت مقدم بر ضرورت مادی. از سوی دیگر ضرورت صوری هرچند از نظر معرفت‌شناختی بر ضرورت مادی مقدم است ولی از لحاظ تکوینی از آن متأخر است و آنچه منطقاً میان آن دو ارتباط برقرار می‌کند، همانا کلیت است. بنابراین صوری بدون مادی تعقل نمی‌شود.

۲. در کتاب **ایده‌ها**، هوسرل بحثی را که دربارهٔ «هستی‌شناسی صوری»[1] در کتاب **تحقیقات منطقی** مطرح کرده است بسط می‌دهد و درنهایت ریاضیات و منطق اپوفانتیک ــ یعنی منطق صوری رایج ــ را به هستی‌شناسی صوری باز می‌گرداند. از نظر او هستی‌شناسی صوری با «پیشینی صوری» مرتبط است ولی خود را در احکام تألیفی نشان می‌دهد. درغیر این صورت، «ابژه به وجه عام» (object in general) هرگز محتوا نخواهد داشت ــ حال آنکه حتی برای خود کانت هم این ابژه دارای یک محتوا و ما به‌ازاء است (**نقد عقل محض** A104-5). بنابراین بازهم صوری بدون محتوا و مادی تعقل نمی‌شود.

۳. هوسرل به نوعی «صوری» قائل است که درنتیجهٔ اعمالِ ذهنی و به‌نحو منطقی و حصولی حاصل می‌شود و هوسرل آن صوری را نتیجهٔ صوری‌سازی (Formalization) می‌داند.

---

۱. هوسرل منطق را به دو بخش عمدهٔ اپوفانتی و هستی‌شناسی صوری تقسیم کرده است. اولی به احکام و صور بنیادیِ ارتباطات می‌پردازد (نگاه کنید به **تحقیقات منطقی** ج ۱، بندهای ۶ و ۷). وی بحث مذکور را در کتاب ایده‌ها بسط داده است (ایده‌ها، ج ۱). نظر به اینکه وی از «صوری» به استعلایی گذر کرده است، منطق استعلایی را تجربی و مرتبط با آن می‌داند (نگاه کنید به **منطق صوری و منطق استعلایی**، بخش اول و دوم).

«صوری» حاصل از صوری سازی (فرمالیزاسیون) اساساً بدیهی نیست. پس صوری می‌تواند پیشینی نباشد.

بدین‌سان، هوسرل با ردّ این پیش‌فرض کانتی که «پیشینی صوری است» نسبت تساوی میان «پیشینی» و «صوری» را انکار و نسبت عموم و خصوص من وجه میان آن دو برقرار می‌کند.

بنابراین، نوعی پیشینی می‌توان فرض کرد که صوری نیست و هوسرل آن را پیشینی مادی می‌نامد که به ساحتِ ابژه بازمی‌گردد و نوعی صوری می‌توان فرض کرد که پیشینی نیست و آن همان صوریِ حاصل از صوری‌سازی (فرمالیزاسیون) است.

بدین‌ترتیب هوسرل، مبنای صورتگراییِ کانت را در مورد «پیشینی» نقض می‌کند.

ب) رهیافت حلّی

اما غیر از این‌که هوسرل پیش‌فرض کانت را در مورد پیشینی صوری نقض می‌کند، بیاناتی دارد که می‌توان آن را یافتن راه حلی برای پیشینی دانست. در کتاب تحقیقات منطقی، هوسرل ضمن تحلیل‌ها و ارائهٔ دیدگاه خود دربارهٔ «پیشینی» با تکیه بر بحثی که دربارهٔ شهود دارد مبنایِ دیگری را در مورد «پیشینی» اتخاذ می‌کند. او به نحو مبنایی، از شهود معقولی یا عقلی یا ماهوی دربرابر شهودِ حسی سخن می‌گوید. این شهود مقبول کانت نیست ولی هوسرل در این مبنا با او در خلاف است. شهود معقولی قابلیتی است که براساس آن می‌توان اشیاء و معانی ایده‌آل نظیر ذوات کلی، سلب، ربط، وحدت، عدد و امثال آنها را دریافت. به نظر هوسرل، کانت از ویژگی‌های خاص ایده‌سازیِ محض غفلت کرده است و همین نکته باعث شده تا از «پیشینی» درک درستی نداشته باشد (تحقیقات، ج ۲، ص ۲۰۳).

کانت می‌پذیرد که صور شهود ــ یعنی مکان و زمان ــ شهود محض‌اند اما این نکته را در مورد مقولات انکار می‌نماید. به نظر هوسرل، این خطای کانت به‌خاطر قبول ثنویت حس و فاهمه است که در نظریه کانت موجود است و امکان برقراری ارتباط منطقی میان آن دو نیست. از نظر احکامِ تحلیلی که به نحو صوری پیشینی‌اند به نحوی بدیهی و با رجوع به اصول منطق ــ «مطابق با قاعده» ــ تعریف می‌شوند. اما این اصول به همان معنا «پیشینی» نیستند که احکامِ تحلیلی. احکام تألیفی پیشینی هم که ــ از نظر کانت ــ با کارکرد استعلاییِ سوژه حاصل می‌شود پیشینی‌اند ولی نه به آن معنی که قوانین حاکم بر کارکردِ استعلایی سوژه «پیشینی»اند.[1]

هوسرل بر آن است که «پیشینی» نه چنانکه کانت گفته، ویژگی قضایای منطقی یا نسبت میان حدود این قضایا باشد؛ بلکه ویژگی شهود ماهوی یا ماهیات به شهود درآمدهٔ اشیاء است. به تعبیر دیگر «پیشینی» ساختارهای ماهوی محتوای شهود راتعریف می‌کند و از لحاظ پدیدارشناسیک «داده» است. به این معنی هوسرل به «پیشینی غیرصوری» که از آن به «پیشینی

---

۱. در این باره شِلِر بحث مستوفایی دارد. مراجعه شود به کتاب **اصالت صورت**.

مادی» تعبیر می‌شود قایل است. بدین‌ترتیب، از نظر هوسرل، پیشینی نسبت به ابژهٔ خارجی «عام‌تر» است:

از آن حیث که پیشینی «معنی بنیادین ابژه‌های پدیداری» است، مادی است و از آن حیث که صورتِ معنی‌بخش حسّ است، صوری است. در حالت دوم پیشینی به «محتوایی» تعین نمی‌بخشد و اگر «تعین بخشد» در آن صورت مادی است. در هر دو حال، «پیشینی» ویژگی و وصف منطقی چیزی نیست (برخلاف کانت) بلکه ویژگی و وصف شهودی ابژه‌های مشهود واقع می‌شود.[۱]

۳. خاتمه

در این مقاله تلاش شد تا به‌طور خلاصه نقد هوسرل از دیدگاه فرمالیستی کانت در موردِ «پیشینی» تقریر شود. نخست تأکید کانت را بر «پیشینی صوری است» یادآور شدیم و سپس بیان کردیم که هوسرل از یک‌سو بیاناتی دارد که می‌توان آنها را نقض این قضیه دانست، هم از جانب کمّ قضیه و هم از جانب کیف آن. و از سوی دیگر وی مبنایی را برقرار می‌کند که بنا به آن، پیشینی ــ ولو صوری باشد ــ در شهود مقولی حاصل است و ویژگی آن محسوب می‌شود.

در هر دو حال، وی نظریهٔ «پیشینی» را در کانت وافی به مقصود نمی‌داند، زیرا از محدودهٔ «صوری» فراتر نمی‌رود و زمینهٔ انتقال از **امکان** به **وجوب** و بالعکس را فراهم نمی‌آورد. درحالی که با شکستن حصار صورتگرایی (فرمالیسم) این زمینه فراهم می‌آید و رابطهٔ میان حس و فاهمه به‌نحو صحیح برقرار می‌گردد.

فهرست کتب

Hegel, G.W., *Knowledge and Faith,* (London, 1986).
Husserl, E., *Ideas,* tr: W.R.B. Gibson (New York, 1931).
Husserl, E., *Formal and Transcendental logic,* tr. D. Carirns (The Hague, 1970).
Husserl, *Philosophical Investigations,* trans. J. N. Findaly (New York, 1970).
Scheler M., *Formalism in Ethics and Non Formal. Ethics of value,* tr. M.S. Fring & R. L. Funk (Evaston, 1973).

---

۱. از نظر هوسرل، این دو شهود ـ ماهوی و تجربی ـ یکدیگر را تحدید می‌کنند. شهود تجربی می‌تواند به شهود «ماهیت» تبدیل شود، و درعین حال هیچ شهودی از ماهیت نیست مگر آنکه مصداقی برای آن در شهود تجربی باشد (**ایده‌ها**، بند ۳) از این‌رو این دو شهود در اصل یکی هستند که در دو حوزه اطلاق می‌شوند (برای تفصیل بحث نگاه کنید به **تحقیقات منطقی**، تحقیقات چهارم و ششم).

فلسفه و آینده

رضا داوری اردکانی

این یادداشت را به دوست عزیز و همکار صاحبنظرم دکتر کریم مجتهدی تقدیم می‌کنم. بضاعت من بیش از این نیست. البته می‌توانستم مقاله‌ای بنویسم که عدد صفحاتش بیشتر باشد اما می‌خواستم چیزی تقدیم کنم که مضمون آن را دکتر مجتهدی بپسندد و بپذیرد. هرکس که ایشان را بشناسد می‌داند که همهٔ زندگیشان فلسفه است. من هم در نوشتهٔ خود از مقام فلسفه و نسبت آن با تمدن و علم و معیشت گفته‌ام. دکتر مجتهدی و من هر دو معتقدیم که بنیاد تجدد و زندگی جدید با فلسفه و در فلسفه گذاشته شده است و هیچ عهد تاریخی آغاز نمی‌شود که مسبوق به تفکر نباشد و به مدد تفکر بسط نیابد. هرکس هرچه می‌خواهد بیندیشد و بگوید برای من مثل روز روشن است که بدون تفکر هیچ بنیادی گذاشته نمی‌شود. علم و تکنولوژی جدید هم برمبنای فلسفه تأسیس شده است.

فلسفه و آینده

فلسفه به‌طور کلی در سه صورت ظاهر می‌شود یا درست بگوییم ما با فلسفه سه نسبت داریم. فلسفه گاهی تکرار الفاظ فیلسوفان است؛ این الفاظ به گذشته تعلق دارد و تکرارکنندگان آن با زمان نسبتی ندارند. گروهی هم هستند که تکرار الفاظ را نمی‌پسندند و تکرارکنندگان را به جهل و کهنه‌پرستی منسوب می‌کنند و چه‌بسا که خود فلسفه را وسیله‌ای برای نیل به قدرت و اغراض ایدئولوژیک قرار دهند. چنین فلسفه‌ای هم گرچه به وضع زمان حال نظر دارد درخدمت گذشته است. این هر دو گرچه رنگ و بوی فلسفه دارند و از فلسفه نشان‌ها دارند زبانشان با ما بیگانه است و اگر می‌بینید زبان ایدئولوژی رایج‌تر و موجه‌تر و مقبول‌تر است مپندارید که این زبان، زبان زمان است. این گفتار غالب، به زمان حال تعلق دارد و زمان حال همواره آخرین لحظه گذشته و تکرار آن است. همچنین زمان حال ــ که به مسامحه نام زمان دارد ــ پناه غفلت نیز

می‌تواند باشد. زبانی که به‌صورت گفتار غالب ظاهر می‌شود، غالباً و معمولاً زبان پرورده فکر و ادب گذشته و خوشایند گوش‌های زمان حال است یعنی این زبان با گوش‌ها آشناست و به همان آسانی که به زبان می‌آید در گوش می‌نشیند. زبان دیگری هم هست که از آینده می‌گوید این زبان، زبان تفکر است. فیلسوفان و به‌طور کلی متفکران سخنگویان و نمایندگان آینده‌اند. از آنها متوقع نباشیم که برنامه‌ریزی کار و معاش و سیاست آینده را عهده‌دار شوند؛ آنها عهد دیگری را بنیاد می‌کنند به این معنی که عهد قدیم را که سست شده است می‌شکنند و عهد دیگر می‌بندند (و گاهی بنای عهد سست‌شده‌ای را استوار می‌کنند). ادوار تاریخی ـ که گاهی به‌نام عهد هم نامیده می‌شوند ـ با عهد بستن پیامبران و متفکران پدید آمده است. قوانین و رسوم و قواعد حقوق و اخلاق و معاملات هم بر اساس عهد قوام می‌یابد و تدوین و متداول می‌شود همه کسانی که در زمان‌های قدیم و جدید قوام جامعه بشری را براساس قرارداد و پیمان میان مردمان دیده‌اند جلوه عهد را از ورای مذهب اصالت بشر دیده‌اند. فرانسیس بیکن در صدر تاریخ جدید می‌گفت کار علم پیش‌بینی است. اگوست کنت هم بر این نظر بود. البته پیش‌بینی علمی را با پیشگویی اشتباه نباید کرد. هرچند که پیش‌بینی علمی هم با پشتوانه تفکر فلسفی ممکن می‌شود. برای روشن‌شدن این مطلب باید ببینیم که حدود این پیش‌بینی چگونه معلوم می‌شود و حدّ پیش‌بینی علمی کجاست. اصلاً چرا فرانسیس بیکن گفت کار علم پیش‌بینی است؟ پیش از این می‌گفتند کار علم ادراک موجودات است. علم را وقتی پیش‌بینی دانستند که در فلسفه و دید کلی آدمی تحولی پدید آمد. اکنون وقتی راجع به جهان آینده بحث می‌کنیم در واقع می‌خواهیم بگوییم چه جهانی را می‌توانیم بسازیم. ولی بشر همواره و همیشه تاریخ را طراحی نمی‌کرده است. این بشر جدید و متجدد است که شأن خود را تغییر جهان می‌داند. یعنی بشر نظر و تلقی دیگری نسبت به خود و به همه چیز پیدا کرده و موجودات را متعلق علم و تصرف خود تلقی کرده است. این تغییر، اساس فلسفه جدید است. اگر این فلسفه، یعنی این تغییر نبود جهان جدید و علم تکنولوژیک به‌وجود نمی‌آمد. وقتی فرمودید که دربارهٔ «فلسفه در جهان آینده» چیزی بگویم، فکر کردم که آیا می‌توان بدون اطلاع از نسبت فلسفه با جهان کنونی و جهان گذشته دربارهٔ فلسفه جهان آینده بحث کرد؟ بعد به نظرم رسید که شاید منظور این بوده است که راجع به فلسفه در جهان آینده بحث کنیم یا ببینیم فلسفه با جهان آینده چه می‌کند. آیا فلسفه نسبتی با جهان آینده دارد؟ در این جهان فلسفه چه جایی خواهد داشت؟ آیا فلسفه دگرگون می‌شود و جهان آینده را دگرگون می‌کند و به‌صورتی دیگر می‌سازد و قوام می‌دهد؟ یا اینکه می‌خواهیم با تحقیق در اینکه فلسفه در یونان و قرون وسطی و در دورهٔ جدید چه بوده و چه وضعی داشته است، حدس بزنیم که فلسفه در آینده چه صورتی خواهد داشت؟ نظر من هیچ‌وقت این نبوده است و همیشه سعی کرده‌ام ـ و البته این سعی همیشه مقرون به موفقیت و قرین توفیق نبوده است ـ که بگویم فلسفه مجموعه ظواهر و الفاظی که در کتاب‌های فلسفه وجود دارد، نیست. فلسفه گاهی در حرف‌های ساده و در حرکات، زندگی و گفت و شنود ما هم یافت می‌شود. شاید فلسفه در کاری که می‌کنیم و راهی که

می‌پیماییم حضور داشته باشد. برای همه ما مشکل است که ارتباطی بین زندگی و فلسفه تصور کنیم. گاهی ما از فلسفه‌ای که به زندگی می‌پردازد دوری می‌کنیم، انگار که آن را فلسفه نمی‌دانیم. مثلاً بعضی از ما شاید پراگماتیسم را به معنی مذموم به‌کار ببریم، یا پراگماتیسم را فلسفه‌ای چندان مهم تلقی نکنیم. البته من پراگماتیسم را خیلی مهم می‌دانم ـ لااقل به آن معنایی که اشاره کردم. دکارت در فلسفهٔ خود مطالبی دارد که شاید آنهارا اصلاً نتوانیم بپذیریم. آنها را غلط آشکار می‌یابیم و بقیهٔ مطالبش را هم چندان مهم تلقی نمی‌کنیم. دکارت گفته است که «من فکر می‌کنم، پس هستم». من فکرمی کنم پس هستم، یعنی چه؟ وقتی تأمل کنیم و فلسفه بخوانیم برای ما مشکل است که بلافاصله در مقابل دکارت بایستیم و بگوییم که سخن بی‌ربط گفته است. وقتی به ساحت تفکر دکارت وارد شویم جرأت نمی‌کنیم که بگوییم «من فکر می‌کنم، پس هستم» سخن بی‌اهمیتی است. «من فکر می‌کنم، پس هستم» لوازم و نتایج فکری داشته است که لااقل برای من و امثال من و کسانی که بیش‌تر از من فلسفهٔ اسلامی و فلسفهٔ قرون وسطی خوانده‌اند و فلسفهٔ یونان را می‌شناسند، و درست بگویم برای جهان مدرن اهمیت داشته است و دارد. در طرح دو جوهر متباین و متمایز می‌توان تشکیک کرد و حقیقتاً جای چون و چرا هم دارد. این هم که می‌گوید نفس و بدن دو چیز متباین هستند با مشکلات نظری بسیار مواجه می‌شود. بعضی از قدمای ما این مطلب را نمی‌پذیرفتند و برخی هم پذیرفته بودند که «ماده» چیزی است و «روان» چیز دیگری است. راستی این مطالب با زندگی چه ارتباطی دارد؟ دکارت و گالیله با تاریخ چه پیوند و ارتباطی داشته‌اند و برای مردمی که بعد از ایشان آمدند چه آوردند؟ شما بلافاصله به من جواب می‌دهید که آیا نمی‌دانم فیزیک با عالم کنونی چه نسبتی دارد. اصلاً سؤال این نیست. تکلیف فیزیک معلوم است. علوم به اصطلاح پایه شامل ریاضیات، فیزیک، شیمی و بیولوژی است و مقصود از علوم پایه، پایه و اساس تکنولوژی است. حقیقت این است که اینها علوم پایه تکنولوژی نیستند، بلکه عین تکنولوژی‌اند. جوهر آنها تکنیک و تکنولوژی است، نه اینکه اینها علوم پایه باشند. ما فکر می‌کنیم اول فیزیک و بعد تکنولوژی به‌وجود آمده است، اما هم از حیث تاریخی و هم از حیث ذات، تکنولوژی مقدم بر فیزیک است، فیزیک مقدم بر تکنولوژی نیست. آن فیزیکی هم که مقدم بر تکنیک بود با فیزیک گالیله تفاوت داشت. در واقع آن فیزیک به تاریخ فلسفه پیوست و جزیی از تاریخ فلسفه شد. شما می‌دانید گالیله فیزیکدان و مؤسس فیزیک است. جهان ما نیز جهان فیزیک و جهان مبتنی بر علم فیزیک است. من هم می‌دانم که گالیله فیزیکدان است، اما یک جمله از گالیله وجود دارد که فیزیک او بدون آن جمله نمی‌توانست پدید آید و آن جمله این بود: «خدا جهان را با قلم ریاضی آفرید». معنی آن این است که این عالم، عالم ریاضی است، عالمی است که طرح ریاضی دارد و پذیرای طرح ریاضی است و با افکندن طرح ریاضی بر این عالم می‌توان آن را تحت نظارت و تصرف درآورد. گالیله فیلسوف و بنیانگذار مدرنیته است. دکارت هم فیلسوف و بنیانگذار مدرنیته است و در این بنیانگذاری شاید سهمی بیش‌تر از گالیله داشته باشد. من نمی‌خواهم در مورد دکارت و گالیله و

بیکن بحث کنم. فقط اشاره کردم که اگر می‌گویید ارتباط فلسفه با زندگی ما و با عالمی که در آن زندگی می‌کنیم چیست، بگوییم این طرحی که شما نام آن را «تجدد» و تاریخ سیصدساله یاچهارصدساله (با ملاک‌های مختلف می‌توانید مدت این تاریخ را کم و زیاد کنید) می‌گذارید، یک طرح فلسفی است و در فلسفه پدید آمده است. اگر فلسفه نبود عالم جدید با علم و تکنولوژی و سیاستش به‌وجود نمی‌آمد. این قضیه از کجا معلوم می‌شود؟ این امر در همه‌جا ظاهر است؛ حتی آن را در فلسفهٔ پست مدرن می‌توان دید. وقتی پست مدرن نظام مدرنیته را نقد می‌کند چه چیزی را نقد می‌کند؟ مدرنیته را چگونه نقد می‌کند؟ فعلاً کاری به منتقدان رمانتیک مدرنیته نداریم که معتقدند تکنولوژی آمده و محیط زیست را آلوده کرده و روابط مهر و محبت را برهم زده است و... . نقد پست مدرن، نقد دیگری است. در اندیشهٔ پست مدرن آثار دنیای مدرن نقد نمی‌شود بلکه از مبانی مدرنیته پرسش می‌شود. مبانی مدرنیته مبانی فیلسوفان است. این مبانی را صنعتگران و سوداگران نیاورده‌اند. سن سیمون معتقد بود که باید ادیبان، شاعران و فیلسوفان را در کشتی گذاشت و در دریا غرق کرد زیرا که به وجودشان نیازی نیست. عیب کار سن‌سیمون این بود که خود او اولین کسی است که می‌بایست در کشتی می‌نشست. اما اگر چنین واقعه‌ای متحقق می‌شد، اصلاً آن چیزی که سن سیمون می‌خواست به‌وجود نمی‌آمد و متحول نمی‌شد. سن سیمون مجله‌ای به اسم «گلوب» چاپ کرد. او استاد اوگوست کنت و بنیانگذار پوزیتیویسم بود و با اینکه متفکر درجه اول نبود در امر جهانی‌شدن علم و تمدن غربی سهمی داشت. نقد مدرنیته در واقع نقد مبادی و مبانی فلسفهٔ مدرن است، گویی مدرنیته، با عقل و نظم و بوروکراسی و سیاست و اقتصاد و تکنولوژی و تعلیم و تربیتش ریشه‌ای دارد و این ریشه نیز فلسفه‌ای است که آن را زائد و بی‌حاصل می‌دانستند و اکنون خود فیلسوفان هم آن را مورد تشکیک قرارداده‌اند. اکنون که نزاع میان نقادان مدرنیته و مدافعان آن گرم است، چه پست مدرن باشید و مدرنیته را نقد کنید چه از مدرنیته دفاع کنید به فلسفه پرداخته‌اید، یعنی شما فیلسوفی کرده‌اید و مثلاً دانسته و ندانسته، از اصول مدرنیته در مقابل تعرضاتی که به آن می‌شود دفاع کرده‌اید. در زمان ما با آنچه نیچه و اخلاف او در فلسفه آوردند محرز شده است که فلسفه صرف مجموعه‌ای از مطالب انتزاعی نیست که بخوانیم و لقلقهٔ زبان ما باشد و بعد در جایی آنها را تکرار کنیم. فلسفه به یک معنی مقدم بر نظام معیشت کنونی است. عقل معاش عالم جدید مبتنی بر عقلی است که در فلسفهٔ دکارت ظاهر شد. البته شخص دکارت کاری به عقل معاش نداشت. گالیله هم به معاش نمی‌اندیشید. اصلاً صاحب‌نظران و هنرمندان و فیلسوفان و عالمان حقیقی به معاش نمی‌اندیشند. اما عقلی هست که عقل معاش را تقویت می‌کند. افلاطون به دو عقل و شاید بتوانیم بگوییم به سه عقل قائل بود. فارابی به چهار عقل و فضیلت قائل بوده است. اینها به هم پیوسته است و هرکدام از آن که مقدم است مدد می‌گیرد تا به اصل برسد. ما امروز در مورد اینکه فلسفه با تاریخ و تمدن و روابط و مناسبات مردمان چه نسبتی دارد بحث دشواری نداریم. جامعهٔ متجدد جامعه‌ای است که اصول فکری معینی دارد و در آن چیزهایی پذیرفته

می‌شود و چیزهایی هم پذیرفته نمی‌شود. جامعهٔ جدید امکان‌هایی در قول و فعل دارد و البته بعضی امکان‌های محدود دنیای قدیم را ندارد. اگر فی‌المثل جامعهٔ امروزی و کنونی خود را با جامعهٔ قرون وسطی و جامعهٔ گذشته بسنجیم درمی‌یابیم که بشر هزارسال پیش بنابر درکی که از جهان و مبدأ جهان و عالم و آدم داشت زندگی می‌کرد. رفتار بشر امروزی نیز برمبنای درکی است که مدرنیته از عالم و آدم دارد؛ این درک را فیلسوفان بنیانگذار مدرنیته پیشنهاد کرده‌اند و به تدریج پذیرفته شده است. «من فکر می‌کنم، پس هستم» سخنی است که درکتاب و کلاس فلسفه حرف مشکل و قابل بحث و چون و چرایی است. اما همهٔ عالم، چه بداند چه نداند ــ و غالباً بدون اینکه بداند ــ آن را پذیرفته است که «من فکر می‌کنم، پس هستم» یعنی اینکه فکر من دائر مدار امور جهان است. امروزه این حرف‌ها برای ما بسیار عادی و معمولی شده است که ما جهان را می‌سازیم و تدبیر آینده به عهدهٔ ماست. اینها حرف‌های بی‌چون و چرایی شده است. اگر کسی بگوید که از کجا این حرف را می‌زنید، می‌گویند که اینها بدیهیات است. ما تاریخ را می‌سازیم. شما می‌دانید که تا پانصد سال پیش هیچ‌کس چنین ادعایی نداشت. یعنی به فکر هیچ کس نرسیده بود، حتی به فکر استادان بزرگ یعنی افلاطون و ارسطو هم نرسیده بود که این بدیهی امروز را به زبان بیاورند. نگاه ما به عالم موجود چنان است که بعضی چیزها به نظرمان عادی و طبیعی می‌رسد و بعضی چیزهای دیگر عجیب می‌نمایند. نگاهی که ارسطو و... و ابن‌سینا به جهان داشتند با نگاه ما متفاوت بود. اگر امروز ابن‌سینا به مجلس ما می‌آمد و حرف‌های ما را می‌شنید، تعجب می‌کرد. ما امروز ابن‌سینا را کم و بیش می‌توانیم بفهمیم، اما ابن‌سینا اگر الان زنده می‌شد با نبوغی هم که داشت به دشواری سخنان ما را می‌فهمید. ولی ما کم و بیش می‌توانیم زبان او را بفهمیم برای اینکه بالاخره درپی او آمده‌ایم. این تحولات را کم و بیش می‌بینیم. مع‌هذا، اگر بخواهیم حقیقتاً ابن‌سینا را درک کنیم باید سیری در زمان او داشته باشیم. اما بدون فهم فلسفه ابن‌سینا چگونه در زمان او سیر کنیم؟ من نمی‌دانم این دور را چگونه باید حل کرد. کسانی که اهل هرمنوتیک‌اند می‌دانند که فیلسوفان حوزهٔ هرمنوتیک چگونه این دور را طرح و حل می‌کنند. من اگر بخواهم وارد بحث شوم بحث طولانی می‌شود، مرادم از این مقدمهٔ نسبتاً طولانی این است که ما وقتی از فلسفه و جهان آینده سخن می‌گوییم حداقل باید قبول کنیم که فلسفه نسبتی با جهان دارد و تحقیق کنیم که این نسبت چیست. به‌عبارت دیگر باید بدانیم فلسفه در جهان آینده چه مقامی دارد یا فلسفه با جهان آینده چه می‌کند و جهان آینده با فلسفه چه سر و کاری خواهد داشت. راستی اگر فلسفه به بشر در طراحی آینده جهان مددی نرساند چه سود دارد؟ همه کسانی که با فلسفه مخالفند و آن را مشتی الفاظ و عبارات انتزاعی بی‌ارتباط با مسائل حقیقی بشر می‌دانند از این نکته که فلسفه راه آینده بشر را معین می‌کند غافلند و آن را درنمی‌یابند ولی فلسفه از ابتدای تاریخ آن تاکنون همواره جهت و خط سیر زندگی آدمی را معین کرده است. سقراط و افلاطون و ارسطو و بعد از آنها رواقیان و اپیکوریان تاریخ مدینه‌های یونانی را به پایان خود رساندند. در دورهٔ جدید نیز فیلسوفان طراحان جهان علم و تکنولوژی بودند.

ایدئولوژی‌ها نیز برمبنای فلسفه جدید پدید آمد یعنی اگر فلسفه جدید به‌وجود نمی‌آمد جهان متجدد و سیاست‌های متعلق به آن هم پیدا نمی‌شد. دکارت و کانت ره‌آموز تاریخ جدید بودند و به بشر غربی علامت دادند و به آنها آموختند که در تقاطع‌های راه‌ها کدام راه را پیش گیرند اما اکنون فلسفه وضع دیگری دارد. در جهان پست مدرن تاریخ فلسفه و جهان متجدد نقد می‌شود اما در آن اشاره‌ای به هیچ افقی در هیچ سویی نیست. نگاه اندیشهٔ پست مدرن نیز متوجه افق جهان متجدد است و البته آن را گرفته و تاریک می‌بینند. شاید بگویند افلاطون و ارسطو هم بسته‌شدن افق جهان یونانی را گزارش کردند و جهان دیگری را بنیاد ننهادند. اگر با فلسفهٔ این فیلسوفان و بلافاصله پس از آنان جهان تازه‌ای در یونان بنیاد گذاشته نشد، امکان پدیدآمدن عالمی که در آن عقل دائرمدار باشد در تفکر آنان ظاهر و نمایان بود، آیا اندیشه پست‌مدرن هم چیزی که راهی به آینده داشته باشد می‌آموزد؟ اگر خوش‌بین باشیم باید بگوییم که فلسفهٔ پست‌مدرن مظهر خودآگاهی بشر جدید به پایان‌یافتن عهد مدرنیته است و شاید این تذکر بتواند مقدمهٔ تفکر آینده باشد. متفکران آینده در راهند و ما هنوز می‌توانیم به آمدن آنها و بشارتی که خواهند داد امیدوار باشیم شاید هم به‌هرحال باید به لطف حق امیدوار بود.

مفهوم «ایمان فلسفی»

کارل یاسپرس؛ ترجمهٔ محمد رئیس‌زاده

مقدمهٔ مترجم

کتاب ایمان فلسفی *(Der philosophische Glaube)* اثر کارل یاسپرس (Karl Jaspers) شامل شش نوبت سخنرانی سلسله‌وار او در باب ایمان فلسفی است که به آلمانی تدوین شده است. رالف مانهایم (Ralph Manheim) این کتاب را با عنوان قلمرو ابدی فلسفه *(The perennial scope of philosophy)* به انگلیسی ترجمه کرد. نوشتهٔ حاضر با عنوان «مفهوم ایمان فلسفی» فصل اول (سخنرانی اول) این کتاب است که آن را از انگلیسی به فارسی ترجمه کرده‌ام. خانم فاطمه مینایی این ترجمه را با متن انگلیسی و آقای مالک حسینی با اصل آلمانی‌اش مقابله کردند و اصلاحاتی را پیشنهاد دادند که فوق‌العاده مفید بود. از هر دوی این دوستان صمیمانه سپاسگزارم.

***

اگر بپرسیم: با چه و برای چه زندگی می‌کنیم، بی‌تردید یکی از پاسخ‌ها این خواهد بود: با ایمان مبتنی بر وحی؛ زیرا خارج از آن تنها نیست‌انگاری[1] می‌تواند وجود داشته باشد. اخیراً متألهی گفته است: «این که بگوییم انتخاب سرنوشت‌ساز این است: یا مسیح یا نیست‌انگاری، صرفاً معیار مسیحی نیست.» اگر چنین باشد، فلسفه‌ای وجود نخواهد داشت. بلکه از سویی، تاریخ فلسفه خواهیم داشت، یعنی تاریخ بی‌اعتقادی[2]ای که به نیست‌انگاری می‌انجامد، و از سوی دیگر، نظامی از مفاهیمِ در خدمت الهیات. فلسفه خود، جوهرش را از دست خواهد داد، چنانکه در فضای الهیات هم فی‌الواقع قسمت فلسفه همین بوده است. در چنین حال و هوایی، حتی وقتی آثار فکری کاملاً هنرمندانه‌ای خلق شده‌اند، روح خود را از سرچشمهٔ بیگانه و غیرفلسفیِ

1. nihilism.   2. unbelief.

دین کلیسایی[1] گرفته‌اند. حال آنکه استقلال این آثار عاریه‌ای و غیرواقعی بوده است و این آثار واقعاً به جد، فلسفه تلقی نشده‌اند.

پاسخ دیگر به پرسش ما این است: با عقل بشری زندگی می‌کنیم، با علوم که متوجه اغراض مفیدی در عالَم‌اند و روش‌های نیل به آنها را به ما می‌آموزند. زیرا خارج از علوم ــ آن‌طور که می‌گویند ــ تنها وهمیات وجود دارد. فلسفه، مستقل[2] نیست، مرحله به مرحله همهٔ علوم را کنار گذاشته است و سرانجام حتی منطق را که علمی تخصصی شده است. اکنون دیگر چیزی نمانده است. اگر چنین باشد، بازهم فلسفه‌ای وجود نخواهد داشت. فلسفه یک وقتی راهی به علوم بود. اما حالا خیلی که خوشبین باشیم، شاید بتواند به‌عنوان خادمهٔ علوم ــ مثلاً به شکل معرفت‌شناسی ــ به حیات تقریباً زاید خود ادامه دهد.

اما این هر دو برداشت از فلسفه ظاهراً با روح آن در تاریخ سه هزار ساله‌اش در چین، هند و جهان غرب در تعارض‌اند؛ با جدیّتِ نگرش امروزی ما به مسائل فلسفی در تعارض‌اند، زمانه‌ای که فلسفه، دیگر خادمهٔ علوم نیست، آنچنان که در حدود اواخر قرن نوزدهم بود، و به جایگاه خدمتگزاری الهیات هم بازنگشته است.

این انتخاب عجولانه میان ایمان مبتنی بر وحی و نیست‌انگاری یا میان علم تمامیت‌طلب و وهمیات، به درد حربه‌های ارعاب روانی می‌خورند تا مردم را از مسئولیت خدادادشان محروم سازند و آنها را مطیع کنند. امکانات بالقوهٔ بشر را به تعارضات[3] تبدیل می‌کنند؛ در چنین وضعی انسانیت اصیل به دست فراموشی سپرده می‌شود.

کسانی که چنین گزینه‌هایی را پذیرفته‌اند، تصریح کرده‌اند که هرکس جسارت پرداختن به سنت مقبول فلسفه را دارد، بایستی یا نیست‌انگار باشد یا اهل توهم. اگر از این طرح از پیش اندیشیده شده پیروی نکنیم به کم‌مایگی، عدم انسجام، عقل‌باوری سطحی و ناپختگی متهم می‌شویم، آن هم از جانب هر دو جریان: هم مبلّغین ایمانِ مبتنی بر یک دین وحیانی خاص و هم حامیان «علمی» که به خرافه مبدل شده است.

ما این چالش را می‌پذیریم و می‌کوشیم آفاق بشریت را در تفکر فلسفی‌مان بازنگهداریم. فلسفه نباید از مسئولیت خود کناره‌گیری کند، به‌خصوص امروزه.

ما در آگاهی از مخاطراتی به‌سر می‌بریم که برای قرون گذشته ناشناخته بودند: ممکن است ارتباط ما با انسان‌های اعصار دیگر قطع شود؛ ممکن است از سر غفلت، خود را از سنت محروم سازیم؛ ممکن است آگاهی آدمی کاهش یابد؛ و ممکن است ارتباط آزادانه میان انسان‌ها خاتمه یابد. باتوجه به خطراتی که با آن مواجهیم، بایستی در تفکر فلسفی‌مان برای هر پیشامد آماده باشیم تا تفکر ما به بشریت برای حفظ بزرگترین ظرفیت‌هایش کمک کند. درست به دلیل فاجعه‌ای که بر جهان غرب مستولی گشته است، تفکر فلسفی تنها با کشف نسبت‌اش با

---

1. ecclesiastical religion.
2. autonomous.
3. antinomies.

سرچشمهٔ آغازین خودِ بشریت، می‌تواند استقلال تمام‌عیارش را دوباره به‌دست آورد.

می‌خواهم با شما در باب ایمان فلسفی که زیربنای همهٔ این اندیشه‌هاست، سخن گویم. این موضوع، گسترده است. به منظور تأکید بر اصول سادهٔ یقینی، مسائل مورد نظر را در شش سخنرانی خواهم گنجاند:

۱. مفهوم ایمان فلسفی؛ ۲. مفاد ایمان فلسفی؛ ۳. انسان؛ ۴. فلسفه و دین؛ ۵. فلسفه و ضد فلسفه (دیوشناسی، خداانگاری انسان،[1] نیست‌انگاری)؛ ۶. چشم‌انداز آیندهٔ فلسفه.

ایمان امری است متفاوت با دانش. جوردانو برونو[2] باور داشت و گالیله[3] می‌دانست. ظاهراً هر دوی آنها وضع یکسانی داشتند. یک دادگاه تفتیش عقاید با تهدید آنها به مرگ، خواستار عدول آنها شد. برونو حاضر بود که از برخی مواضعش عدول کند، اما نه از آن مواضعی که برایش تعیین‌کننده بودند. او با مرگی شهادت‌گونه درگذشت. گالیله از نظریه‌اش مبنی بر گردش زمین به‌گرد خورشید دست برداشت و سپس مطابق حکایتی بجا اما ساختگی گفت: «با این حال زمین همچنان می‌چرخد.»[4] تفاوت در اینجاست: از سویی حقیقتی داریم که با دست‌برداشتن از آن، آسیب می‌بیند و از سوی دیگر حقیقتی که با عدول از آن، سالم می‌ماند. هر دو در حفظ حقیقتی که از آن دفاع می‌کردند، کوشیدند. حقیقتی که با آن زندگی می‌کنم، تنها درصورتی قوام دارد که با آن یکی شوم؛ این حقیقت، ظهوری تاریخی دارد و به‌عنوان حکمی واقعی، اعتبار عام ندارد، اما بی‌قید و شرط است. ولی حقیقتی که قابل اثبات است، بدون من هم قوام دارد؛ این حقیقت، به‌طور کلی معتبر، غیرتاریخی و بی‌زمان است، اما بی‌قید و شرط نیست؛ بلکه این حقیقت بر پیش‌فرض‌ها و روش‌های شناخت در زمینهٔ امر محدود، مبتنی است. مردن در راه چنین حقیقتی که قابل اثبات است، سزاوار نیست. اما اندیشمندی که معتقد است به کنه امور رسیده است، نمی‌تواند بدون آسیب دیدن خودِ حقیقتی که سرّ اوست، از مواضعش عدول کند. اصلی کلی وجود ندارد که مستلزم آن باشد که او شهید شود. ولی وقتی برونومانندی شهادت را می‌پذیرد، البته نه به سبب حالت جذبهٔ عرفانی و نه به سبب اعتراضی آنی، بلکه پس از غلبهٔ متمادی و دشوار بر نفس است، این است نشانهٔ ایمان اصیل؛ یعنی یقین به حقیقتی که نمی‌توان آن را اثبات کرد، آنگونه که می‌توان قضیه‌ای علمی را دربارهٔ امور محدود اثبات کرد.

بااین‌حال، نمونهٔ برونو نادر است. زیرا فلسفه معمولاً توجه خود را معطوف به احکامی نمی‌کند که هیأت عقیده به خود می‌گیرند، بلکه به زمینه‌هایی فکری معطوف می‌کند که در کل زندگی فرد سریان می‌یابند. این امر که سقراط، بوئتیوس و برونو از یک جهت قدّیس‌های تاریخ فلسفه‌اند، آنها را بزرگترین فیلسوفان نمی‌سازد، بلکه آنها به خاطر حمایت از نوعی ایمان فلسفی به طریق شهدا، تکریم می‌شوند.

---

1. deification of man. 2. Giordano Bruno. 3. Galileo.
4. Eppur si muove.

ما در مقابل این شعار که آدمی می‌تواند هر چیزی را بر اساس عقلش بنا کند، یعنی تنها اگر بلاهت یا سوء نیتی درکار نباشد، همه چیز به روال درست خود خواهد بود، در مقابل این توهم خردگرایانه، اما همچنان در حیطهٔ عقلانیت، شعار دیگر عَلَم می‌کنیم که غیرعقلانی خوانده می‌شود. ممکن است کسی این عنصر غیرعقلانی را با اکراه بپذیرد یا آن را به‌عنوان بازیِ فی‌حد ذاته بی‌اهمیتِ احساسات، توهم گریزناپذیر دستگاه روانی و سرگرمی برای اوقات فراغت، به گرمی بپذیرد. حتی ممکن است کسی در این عنصر قوایی بیابد که به آنها به عنوان انفعالات روحی ـ روانی، غیرعقلانی متوسل شود تا با کمک آنها به مقاصد خود نایل شود. و بالاخره ممکن است کسی حقیقت را در این قوا بیابد و به ورطهٔ امر غیرعقلانی یعنی شیدایی مجذوب‌کننده، به‌عنوان زندگی اصیل، سقوط کند.

اما ایمان نباید به هیچ‌وجه «غیرعقلانی» تلقی شود. در دو قطب قرارگرفتن «عقلانی» و «غیرعقلانی» تنها به سردرگمی وجودی انجامیده است. تأکید گاهی بر علم و گاهی بر برخی موارد غیرقابل بحث و مفروضاً بنیادی و گرایش به استمدادطلبیدن گاهی از عقل و گاهی از احساس، موجب تبادل نظر بی‌وقفه اما بدون ایجاد ارتباط میان آنها شده است. چنین بازی‌ای مادام که نور یک سنت عظیم ــ ولی همواره به‌طور فزاینده‌ای روبه ضعف نهاده ــ هنوز به عنوان راهنما عمل می‌کرد، ممکن بود. این پایان حیات روح بود که آدمی آگاهانه آن را بر امری نامعقول بنا کرد. این حیات، خود را با این امور ازپای درآورد: حملات بی‌ارزش به همه چیز، پایبندی لجوجانه به افکاری دلبخواهی انتخاب شده که فرض می‌شد کارآمد باشند، بر باد دادن سبکسرانهٔ سنت، از طریق آزادی ظاهراً غالب و احکام پرطمطراقِ نامطمئن. نمی‌توان با همهٔ این امور مبارزه کرد، زیرا اصلاً حریفی وجود ندارد، بلکه تنها یک آشفتگی مبهم و متغیّر و بی‌ثبات وجود دارد، آنقدر بی‌دوام که عقل نمی‌تواند اصلاً آن را دریابد، بلکه تنها با عزمِ بر واضح فکرکردن، می‌توان بر این وضع فائق آمد.

ایمان مورد نظر ما نمی‌تواند این امر اساساً منفی، این امر غیرعقلانی، باشد. نمی‌تواند سقوط به ظلمت عقل‌ستیزی و هرج و مرج باشد.

ایمان فلسفی، یعنی ایمان انسان متفکر، همواره چنین ویژگی متفاوتی را داراست که با دانش پیوند خورده است. می‌خواهد هر آنچه را دانستنی است، بداند و خود را به تماشا بنشیند.

شناختن بی‌مرز، یعنی علم، عنصر اساسی فلسفه‌ورزیدن است. نباید سؤالی وجود داشته باشد که پرسیده نشود، نه رازی که از تحقیق درباره‌اش خودداری شود و نه چیزی که مجاز باشد خود را پنهان کند. به سبب نقّادی است که خلوص و معنا و مرزهای شناخت به‌دست می‌آید. کسی که به فلسفه می‌پردازد، می‌تواند خود را درمقابل تعدّیات دانش ظاهری، درمقابل لغزش‌های علوم، حفظ کند.

بدین‌سان ایمان فلسفی می‌خواهد خود را روشن سازد. هنگامی که فلسفه‌ورزی می‌کنم، هرآنچه را به ذهن من خطور کند، بدون تلاش برای فهم آن، تصدیق نمی‌کنم. البته ایمان

نمی‌تواند دانش معتبر کلی باشد، اما باید با خود اقناعی به‌وضوح نزد من حاضر شود. ایمان باید مدام روشن‌تر و آگاهانه‌تر شود و با آگاهانه‌شدن، بیش از پیش معنای باطنی‌اش را آشکار کند.

خوب، ایمان چیست؟

ایمانی که به واسطهٔ آن من فرد معتقدی هستم و مفاد ایمانی که دریافته‌ام، یعنی فعل مربوط به ایمان و ایمانی که بر اثر این فعل به‌دست می‌آورم،[1] جداشدنی‌اند. وجه سوبژکتیو[2] و وجه ابژکتیو[3] ایمان مکمل هم‌اند. اگر تنها به جنبهٔ سوبژکتیو آن توجه کنم، آنچه می‌ماند ایمانی است که صرفاً حالت باور ذهن است، ایمانی بدون متعلّق که به تعبیری تنها خود را باور دارد، ایمانی بدون درون‌مایه. اگر تنها به جنبهٔ ابژکتیو آن توجه کنم، مضمون ایمان به منزلهٔ متعلّق، گزاره، عقیده،[4] صورت و چیزی بی‌روح باقی می‌ماند.

بنابراین ایمان همواره ایمان به چیزی است. اما نه می‌توان گفت ایمان، حقیقتی ابژکتیو است که با ایمان معیّن نمی‌شود بلکه ایمان را معیّن می‌کند؛ نه می‌توان گفت ایمان، حقیقتی سوبژکتیو است که با متعلّق معین نمی‌شود بلکه به آن تعین می‌بخشد. ایمان یک چیز است که ما آن را به‌عنوان سوژه[5] و ابژه[6] تفکیک می‌کنیم، یعنی به‌عنوان ایمان در آنچه و به آنچه باور داریم.

از این‌رو وقتی از ایمان سخن می‌گوییم، باید این ایمانی را درنظر داشته باشیم که شامل سوژه و ابژه است. در همین‌جاست تمام سختی تعریف ایمان.

در اینجا باید آموزهٔ بزرگ کانت را به یاد آوریم که سابقه در تاریخ فلسفهٔ غرب و آسیا دارد که ایدهٔ بنیادی‌اش در هر جا که بشر فلسفه‌ورزی کرده، باید ظاهر می‌شد. جز اینکه این ایده فقط با کانت آگاهانه و روشمند شکل گرفت و به یک اصل ایضاح فلسفی مبدل شد؛ البته در آموزهٔ کانت نیز صورت تاریخی داشت، اما اصول اصلی آن برای همهٔ زمان‌ها معتبر است. این ایده، ایدهٔ پدیداربودن[7] وجود ما در تفکیک آن به سوژه و ابژه است که به مکان و زمان به‌عنوان صور حساسیت و به مقولات[8] به‌عنوان صور فکر مقید است. هر موجودی باید در چنین صورت‌هایی بر ما ظاهر شود، بر ما پدیدار شود، آنگونه که ما می‌شناسیمش، نه آنگونه که فی‌نفسه هست. هستی نه امری ابژکتیو درمقابل ماست، اعم از اینکه آن را احساس کنیم یا به اندیشه درآوریم، و نه امری سوبژکتیو است.

همین نکته دربارهٔ ایمان هم صادق است. اگر ایمان نه صرفاً مفاد ایمان است و نه صرفاً فعل فاعل شناسا، بلکه در محمل ایدهٔ پدیداربودن ریشه دوانده است، پس باید تنها با انضمام آنچه که نه سوژه است و نه ابژه، بلکه هر دو یکجاست، و با انضمام آنچه که خود را در دوگانگی سوژه و ابژه ظاهر می‌سازد، فهمیده شود. موجودی را که نه منحصراً سوژه است و نه منحصراً ابژه، بلکه

---

1. fides qua creditur and fides quae creditur.
2. subjective.
3. objective.
4. dogma.
5. subject.
6. object.
7. phenomenality.
8. categories.

واقعاً هر دو جنبهٔ انشعاب سوژه ـ ابژه است، امر فراگیرنده[1] می‌نامیم. هرچند این نمی‌تواند موضوع قانع‌کننده‌ای باشد، از این امر و با این امر در ذهن است که ما هنگام فلسفه‌ورزی سخن می‌گوییم.

چنین می‌نماید که ایمان، امری بی‌واسطه[2] است، برعکس هر چیز دیگری که فاهمه واسطهٔ آن است. بدینسان ایمان یک تجربه خواهد بود، تجربهٔ امر فراگیرنده که یا قسمت من می‌شود یا نمی‌شود.

اما در چنین استنباطی شالوده و منشأ هستی واقعی ما ظاهراً به آنچه به لحاظ روانشناسی قابل توصیف است، به حیطهٔ امکان عام[3] فرو می‌لغزد. بدین‌جهت است که کی‌یرکه‌گارد[4] می‌گوید: «آنچه شلایر ماخر،[5] دین و جزم‌اندیش‌های هگلی،[6] ایمان می‌نامند در اساس چیزی بیش از نخستین شرط فوری برای هر چیز، یعنی مایع حیاتی و هوای معنوی که تنفس می‌کنیم نیست»[7]. چیزی «که بدین‌سان تبخیر می‌شود و بدین‌سان در مه محو می‌شود» ایمان نیست (کی‌یرکه‌گارد در اینجا اشاره به مسیحیت دارد).

به نظر کی‌یرکه‌گارد یک ویژگی اصلی ایمان این است که ایمان به یک واقعهٔ تاریخی منحصر به فرد بازمی‌گردد و فی‌نفسه تاریخی است. ایمان نه تجربه است و نه امری بی‌واسطه که بتواند مسلّم قلمداد شود. بلکه آگاهی اولیه از وجود به واسطهٔ تاریخ و اندیشه است.

ایمان فلسفی این امر را تحقق می‌بخشد. این ایمان به تمام فلسفه‌های نظام‌مند و مکتوب، تنها به‌مثابهٔ تمهید یا تذکار و به‌مثابهٔ منبع الهام یا تأیید می‌نگرد. این است که هیچ فلسفهٔ معناداری نمی‌تواند نظام مفهومیِ خود بسنده‌ای باشد. این ساختار مفهومی هیچ‌گاه بیش از یک دوم نیست و تنها درصورتی به حقیقت دست می‌یابد که علاوه بر جنبهٔ اندیشگی‌اش در وجود تاریخی خودِ متفکر نیز متجلی شود.

از این‌رو فیلسوف به‌آسانی با افکار خویش مواجه می‌شود. ایمان فلسفی باید به‌صورت سلبی توصیف شود: آن نمی‌تواند تبدیل به عقیده[8] شود. اندیشهٔ آن تبدیل به اصول عقاید نمی‌شود. **ایمان فلسفی برپایهٔ هیچ امر محدود ابژکتیوی در جهان استوار نشده است، زیرا صرفاً قضایا، مفاهیم و روش‌های خود را به‌کار می‌برد و خود را تابع آنها قرار نمی‌دهد. جوهر آن صرفاً تاریخی است و نمی‌تواند در امر کلی تثبیت شود، هرچند تنها در امر کلی است که می‌تواند خود را بیان کند.**

بنابراین ایمان فلسفی، درون هر موقعیت تاریخی مدام باید از سرچشمهٔ نخستین خلق شود. این ایمان در مجموعه‌ای از عقاید متوقف نمی‌شود. ایمان فلسفی جرأتِ گشودگیِ همه‌جانبه باقی می‌ماند. ایمان فلسفی نمی‌تواند به‌عنوان مرجع نهایی به خود به منزلهٔ ایمان متوسل شود، بلکه باید با تفکر و تعقل خود را نشان دهد. حتی شور این حکم اجتناب‌ناپذیر که شبیه وحی به

---

1. the Comprehensive = das Umgreifende.
2. immediate.
3. contingency.
4. Kierkegaard.
5. Schleiermacher.
6. the Hegelian dogmatists.
7. Journals, I, 54.
8. a credo.

نظر می‌آید، خطری برای فلسفه ایجاد می‌کند.

با وجود این، نمی‌توان کلیت ایمان حقیقی را به‌عنوان حکمی کلاً معتبر، قاعده‌مند کرد، نمی‌توان آن را به‌عنوان امری بی‌واسطه یا به‌مثابه محصولی از تاریخ به‌لحاظ ابژکتیو تثبیت کرد؛ ما تنها می‌توانیم آن را به لحاظ تاریخی با تعاقب حرکت زمان بفهمیم. اما این امر در قلمرو امر فراگیرنده رخ می‌دهد که نه منحصراً سوژه است و نه منحصراً ابژه. این حضوری که همواره خود را در تاریخ متجلی می‌سازد، سرچشمهٔ همهٔ ایمان‌ها را در درون خود دارد.

برای آنکه بدانیم ایمان چیست، باید امر فراگیرنده را توضیح دهیم. این بی‌واسطگیِ همواره باواسطه[۱] و همیشه تازهٔ امر فراگیرنده که همواره حاضر است، چندین حالت دارد. امر فراگیرنده در توصیف ما با حالات گوناگونش نمایان می‌شود. در اینجا می‌خواهم از یک طرح کلی که از سنت فلسفی‌مان ناشی شده است، بهره جویم. در اینجا می‌توانم آن را به‌طور خلاصه تعیین کنم (و باید از شما تقاضا کنم که برای لحظاتی همراه من به امر محالی مبادرت ورزید: به این‌سان که در چارچوب تفکر ابژه، یعنی تنها تفکری که توانایی آن را داریم، بکوشیم از این تفکر فراتر رویم، یعنی بکوشیم با ابزار تفکر ابژه، فراسوی آن رویم، کاری کنیم که بدون آن در عمل هیچ فلسفه‌ای نمی‌تواند وجود داشته باشد؛ کاری که در اینجا تنها در طرحی کلی می‌توانم نشان دهم).

امر فراگیرنده، یا هستی فی‌نفسه[۲]ای است که ما را احاطه کرده است، یا هستی‌ای است که ماییم.[۳]

هستی‌ای که محیط بر ماست، «جهان»[۴] و «امر متعالی»[۵] نامیده می‌شود.

هستی‌ای که ماییم، «دازاین»،[۶] «آگاهی به‌طور کلی»،[۷] «روح»[۸] و «اگزیستانس»[۹] خوانده می‌شود.

۱. هستی‌ای که ما را فراگرفته است ــ یعنی این هستی‌ای که حتی اگر ما نباشیم، هست و ما را فراگرفته است، اما خودِ ما نیست ــ طبیعت دوگانه‌ای دارد: [از سویی،] این هستی، «جهان» است، یعنی هستی ای که یک جنبهٔ ذات ما، بخش بی‌نهایت کوچکی از آن را تشکیل می‌دهد، [البته] درصورتی که جهان در کل، چیزی لحاظ شود که خود ما نیست و ما در آن مستغرقیم. [از سوی دیگر،] این هستی، «امر متعالی» است، یعنی هستی‌ای که ذاتاً با ما متفاوت است و ما در آن هیچ‌گونه سهمی نداریم، اما در آن ریشه داریم و به آن راجع‌ایم.

۱ـ۱. **جهان:** جهان در کلیت‌اش یک ابژه نیست، بلکه یک ایده است.[۱۰] آنچه می‌شناسیم، در

---

۱. شاید یاسپرس در اینجا اشاره به اصطلاح باواسطگی و بی‌واسطگی هگل داشته باشد (مترجم).

2. the Being in itself.
3. the Being that we are.
4. world.
5. Transcendence.
6. Desein, "being there".
7. consciousness in general.
8. spirit.
9. existence.

۱۰. به این معنا که هرچند می‌کوشیم تا به آن دسترسی پیدا کنیم، دور از دسترس ماست. جهان اساس و مبنای همهٔ نمودهاست، اما خود، نمود نیست (مترجم).

جهان است، اما به هیچ وجه خودِ جهان نیست.

۲ـ۱. **امر متعالی:** «امر متعالی» هستی‌ای است که هرگز «جهان» نمی‌شود بلکه گویی فارغ از هستی‌ای است که در جهان است. «امر متعالی» تنها درصورتی هست که «جهان» فقط متشکل از خودش نباشد و فقط بر خود استوار نباشد، بلکه نشان از فراسوی خود داشته باشد. اگر جهان، شامل همه چیز است، پس «امر متعالی» وجود ندارد. اما اگر «امر متعالی» هست، احتمالاً چیزی در هستیِ جهان وجود دارد که نشان از آن دارد.

۲. هستی‌ای که ماییم ــ حالاتی که در آن از هستی خودمان آگاه می‌شویم، بدین‌قرار است:

۱ـ۲. ما «دازاین»ایم. نظیر همهٔ موجودات زنده در یک محیط زندگی می‌کنیم. در این موجود زنده، امر فراگیرنده به موضوع تحقیق در تجلیات آن و دستاوردهای زندگی و صور جسمانی و اعمال فیزیولوژیکی و زمینه‌های ریخت‌شناسی موروثی و تجربه‌های روانی الگوهای رفتار و ساختارهای محیطی تبدیل می‌شود. از این گذشته، انسان، و تنها انسان، زبان‌ها، ابزار، افکار، افعال و در یک کلام خویش را می‌سازد. از انسان که بگذریم، همهٔ حیات، صرفاً «دازاین» است در محیط خویش. آنچه «دازاینِ» انسان را کامل می‌کند، حالات بعدی امر فراگیرنده است که بخشی از آن محسوب می‌شود، **یا از طریق انسان به‌عنوان یک وسیله یا واداشته به خدمت به دست انسان.**

۲ـ۲. ما «آگاهی به‌طور کلی» در دوگانگیِ سوژه و ابژه‌ایم. فقط آنچه جزء این آگاهی است، هستی برای ماست. ما آن آگاهیِ فراگیرنده‌ایم، که در آن هرآنچه هست به‌عنوان یک ابژه، می‌تواند مراد و دانسته و شناخته شود. ما از صِرف محیط خودمان می‌گذریم و به ایده‌ای از جهان که همهٔ محیط‌ها به آن تعلق دارند، نائل می‌شویم. در واقع ما فراسوی جهان می‌اندیشیم و در اندیشه‌هایمان می‌توانیم جهان را طوری محو و فراموش کنیم، که گویی اصلاً وجود ندارد.

۳ـ۲. ما روح[1]ایم. حیات روحی همان حیات ایده‌هاست. ایده‌ها ــ مثلاً ایده‌های عملی متجسم در مشاغل و تکالیفمان، و ایده‌های نظری «جهان»، «ذهن»، «حیات» و مانند آن به‌عنوان محرک‌هایی در ما و به‌عنوان هدف کلی ملازم ابژه و به‌عنوان روش نظام‌مند دریافت، تنظیم و فهمِ [داده‌ها] و به‌عنوان راهنمای ما عمل می‌کنند. این ایده‌ها ابژه نیستند اما به شکل نمونه‌ها و صورت‌ها نمایان می‌شوند. اینها تکالیفی حقیقی، بالفعل و درعین حال نامحدوداند.

این سه حالت امر فراگیرنده، یعنی «دازاین» و «آگاهی به‌طور کلی» و «روح»، حالت‌های جهان بودنِ ما هستند. به عبارت دیگر، از آنجا که این امر فراگیرنده به‌صورت شیئی که در مقابل ماست، ابژه می‌شود، خود ما [نیز] ابژه‌های تجربی مناسبی می‌شویم برای تحقیقات زیست‌شناختی، روانشناختی، جامعه‌شناختی و علوم انسانی. اما این مسأله، وجود ما را به پایان نمی‌رساند.

۴ـ۲. ما «اگزیستانس» بالقوه‌ایم. ما حیات خود را از سرچشمه‌ای نخستین گرفته‌ایم که فراتر از «دازاینی» که تجربی و ابژکتیو می‌شود و فراتر از «آگاهی به‌طور کلی» و فراتر از «روح» قرار دارد.

---

1. mind.

این جنبه از طبیعت ما [در این امور] منکشف است:

۱. در تجربهٔ بشر از «ناخرسندی»(۱) از خویش، زیرا او مدام نسبت به دازاین خود و معرفت خود و عالم عقلانی خود، احساس ناکافی‌بودن می‌کند.

۲. در «امر مطلق»(۲) که بشر وجود تجربی خود را تابع او قرار می‌دهد، به منزلهٔ خود واقعی‌اش، یا به منزلهٔ آنچه به او به‌نحو قابل فهم و اقناع‌کننده گفته شده است.

۳. در پافشاری همیشگی بر «وحدت»،(۳) زیرا بشر به یک حالت امر فراگیرنده یا به همهٔ حالات بر روی هم قانع نمی‌شود، بلکه بر وحدت اساسی‌ای تأکید دارد که به تنهایی وجود و «سرمدیّت»(۴) است.

۴. در آگاهی از «حافظه»(۵)ای توصیف‌نشدنی، چنانکه گویی وی در معرفت مربوط به عالم هستی سهیم بوده است (شلینگ)(۶) یا اینکه چیزی را به‌خاطر آورده که قبل از اینکه جهانی موجود بوده باشد، دیده است (افلاطون).

۵. در آگاهی از «جاودانگی» که بقایی به شکلی دیگر نیست، بلکه تولد در ابدیتی است که نافی زمان است، و به‌مثابه مسیرِ فعالیتِ پیوسته مستمر در زمان بر او ظاهر می‌شود.

فراگیرنده‌ای که منم، در هر صورتی، حالتِ قطبیت سوژه و ابژه است:

در حالت «دازاین»: مشتمل بر عالم درون و عالم برون‌ام.

در حالت «آگاهی به‌طور کلی»: آگاهی و متعلق آگاهی‌ام.

در حالت «روح»: ایده‌ای هستم که درون من است و ایدهٔ ابژکتیوی که از اشیا ناشی می‌شود.

درحالت «اگزیستانس»: هستیِ [فی‌نفسه] و «امر متعالی»ام.

به‌عبارتی فراگیرنده‌ای که منم، فراگیرنده‌ای را که خودِ هستی است، فرامی‌گیرد و درعین حال با او فراگرفته می‌شود. این وجود در سه «قطبیتِ» نخست، «جهان» نامیده می‌شود و در اینجا به منزلهٔ محیط و امرِ به‌لحاظ ابژکتیو قابل فهم و ایده است. این وجود در چهارمین قطبیت، «امر متعالی» نامیده می‌شود.

حال ایمان در وسیع‌ترین معنایش حضور در این قطبیت‌هاست. چون این حضور در هیچ موردی نمی‌تواند با فهم به‌دست آید، بلکه همواره از سرچشمهٔ خودش ناشی می‌شود ــ که من نمی‌توانم آن را اراده کنم ــ بلکه از طریق آن است که من اراده می‌کنم، هستم و می‌شناسم.

دازاین برای ما چنان بدیهی است که غالباً از این راز که در آگاهی ساده از واقعیت نهفته است آگاه نیستیم: من اینجا هستم، و اشیاء اینجا هستند. بیمارانی هستند که به‌طور موقت، واقعیتْ‌آگاهی‌شان را از دست می‌دهند. آنها در تلاش بیهوده برای ساختن بخشی از واقعیت، سر و صدا به راه می‌اندازند. همه چیز به نظر آنها غیرواقعی می‌آید. آنها خیال می‌کنند که مرده‌اند،

---

1. dissatisfaction.
2. the Absolute.
3. unity.
4. eternity.
5. memory.
6. Schelling.

احساس می‌کنند که شبیه اشباحی فاقد حیات‌اند و در برخی حالات پیشرفتهٔ جنون، می‌پندارند گویی همیشه در این حالت غیر زنده محکوم به زندگی‌اند. آنها خود را عروسک خیمه‌شب بازی می‌نامند یا به تعبیر دیگر، کسی که دال بر عدم واقعیت است. «فکر می‌کنم پس هستم» دکارت، بی‌تردید فعالیتی فکری است، اما نمی‌تواند به کسی حس واقعیت بدهد.

من در حالت «آگاهی به‌طور کلی» اعتبار امور درست را درمی‌یابم. این بیّنه گریزناپذیر است. من در هر مورد، اجبار درست یا نادرست تشخیص دادن امور را تجربه می‌کنم. اما این بیّنه همواره بی‌واسطه و نهایی است.

من در حالت روح، مملو از ایده‌هایم که به واسطهٔ آنها، ایده‌ای را که با آن مواجه‌ام، تعدیل می‌کنم. آنچه در فاهمه[1] تجزیه شده است، یکپارچه می‌شود و به حرکتی عقلی تبدیل می‌گردد. آنجایی که ایده‌ها ناپدید شود، جهان به‌صورت بی‌نهایت اشیای پراکنده، مضمحل می‌شود.

در حالت اگزیستانس، من هستم. بدین‌سان که خود را هدیه‌ای از جانب امر متعالی می‌دانم. هستی من تنها به موجب اراده‌ام نیست. حتی آزادی‌ام، یعنی به واسطهٔ خود بودنم، به من هدیه شده است. من می‌توانم از خودم غایب باشم و از این‌رو هیچ اراده‌ای نمی‌تواند به من این قدرت را بدهد که خودم را به خودم بدهم.

اینکه از مفهوم آگاهی به واقعیت[2] و بیّنه[3] و ایده به‌عنوان ایمان به معنای وسیع آن سخن می‌گوییم، در سطح دازاین، چیزی است شبیه غریزه و در سطح «آگاهی به‌طور کلی»، یقین[4] و در سطح روح، اعتقاد.[5] اما ایمان واقعی، فعلی وجودی است که در آن، امر متعالی[6] در واقعیتِ خود آگاه می‌شود.

ایمان، حیات از جانب امر فراگیرنده است. ایمان، هدایت و تحقق از طریق امر فراگیرنده است.

ایمانی که از امر فراگیرنده ناشی می‌شود، آزاد است، زیرا این ایمان در هیچ امر محدودِ مطلق‌شده‌ای، ثابت نیست. این ایمان دارای خصلت نامتعینی[7] است (یعنی با نظر به امور بیان‌شدنی ـ نمی‌دانم که آیا من [اصلاً] باور دارم و چه چیزی را باور دارم) و درعین حال دارای خصلت مطلق‌بودن است (در عمل، در فعالیت و آسودگیِ ناشی از تصمیم).

سخن گفتن از ایمان، فعالیت مبنایی فلسفی‌ای را می‌طلبد که حصول اطمینان نسبت به امر فراگیرنده است با گذر از ابژه [object] به تفکر ابژکتیو [object thinking] که همواره اجتناب‌ناپذیر باقی می‌ماند، یعنی شکستن حصار وجودمان که در زندان انشعاب به سوژه ـ ابژه ظاهر می‌شود، بدون آنکه واقعاً بتوانیم وارد قلمرو خارج شویم.

چیزی در ما وجود دارد که در مقابل این فعالیت مبنایی و از این طریق درمقابل خود تفکر

---

1. understanding.
2. reality.
3. evidence.
4. certainty.
5. conviction.
6. transcendence.
7. indetermination.

فلسفی می‌ایستد. ما همواره خواهان چیزی ملموس‌ایم. درنتیجه، به غلط اندیشه‌های فلسفی را شناخت ابژکتیو [object knowledge] قلمداد می‌کنیم. همانطور که گربه روی چهار پنجه‌اش قرار می‌گیرد، ما بر امر محسوس تکیه می‌زنیم. ما درمقابل سرگیجه گرفتن به هنگام تفلسف، مقاومت می‌کنیم، درمقابل این توقع بیجا که باید روی سر ایستاد. می‌خواهیم با توقف نزد ابژه‌هامان «سالم» بمانیم؛ می‌خواهیم از تولد دوبارهٔ ماهیت‌مان در فعل متعالی پرهیز کنیم.

اما هیچ چیزی کمکمان نمی‌کند. ما می‌توانیم به ملجأ به‌اصطلاح عقل سلیم[1] پناه ببریم، اما اگر بکوشیم که هر چیزی را اجباراً به‌صورت آن درآوریم، مقهور خرافه می‌شویم که مشخصهٔ اصلیش آن است که به صورت یک ابژه ثابت می‌شود و به این نحو چیزی را محسوس می‌سازد که ورای انشقاق ابژه ـ سوژه، خودِ وجود است.

بنابراین ایمان فلسفی با وجدان حساس‌اش نسبت به خرافه و اعتقاد به ابژه از ابراز اصول عقاید جزمی[2] ناتوان است. امر ابژکتیو باید درحال حرکت باقی بماند، به‌عبارتی باید ناپدید شود، به نحوی که در ابژه ناپدید شده، یک آگاهیِ تحقق‌یافته از هستی، از طریق امر محو شده، روشن گردد. بنابراین ایمان فلسفی، همواره در یک فرایند دیالکتیکیِ تلفیق[3] و سلب[4] است.

دیالکتیک [dialectic] معانی بسیار متفاوتی دارد. تنها وجه مشترک همهٔ آنها اهمیت اساسی تضادها [contradictions] است. دیالکتیک به‌معنای سیر منطقی از طریق «وضع مقابل» [antitheses] به سوی پاسخی در «وضع مجامع» [syntheses] است. دیالکتیک، یعنی رویداد واقعی در تضادها که به دیگری میل پیدا می‌کند، متحد می‌شود و چیز جدیدی پدید می‌آورد. اما دیالکتیک به معنای تشدید «وضع‌های مقابل» و تبدیل آنها به تناقضاتِ [antinomies] لاینحل نیز هست، یعنی دچارشدن به امور لاینحل و متناقض. معنای دیگر دیالکتیک، فرایندی است که ما را به مرزهایی می‌رساند که در آنجا وجود، کاملاً گسسته به‌نظر می‌آید، وجود اصیل من، ایمان می‌شود و ایمان، درکی در امر ظاهراً پوچ [absurd].

ایمان فلسفی ساختارهای چنین دیالکتیکی را در خود دارد.

درست همانگونه که وجود و عدم لاینفک‌اند، یعنی هریک شامل دیگری است و درعین حال هریک قویاً طارد دیگری؛ همین‌طور ایمان و بی‌ایمانی لاینفک‌اند و درعین حال با تمام وجود یکدیگر را طرد می‌کنند.

تضادهای وجود تجربی و ذهن و جهان در یک تصویر تامِ هماهنگ برطرف می‌شود و این تصویر با طغیان علیه این ناحقیقت متلاشی می‌شود.

ایمان به حداقلی در مرزهای بی‌ایمانی عقب می‌نشیند، و از این نقطهٔ بی‌نهایت خُرد، فرایند را معکوس می‌کند و از نو بسط می‌یابد: از این‌روست که من می‌توانم خود را در خودِ فروکاستهٔ

---

1. common sense. 2. dogmatic creeds. 3. fusion.
4. negation.

خویش ــ در «فکر می‌کنم پس هستم» ــ خلاصه کنم؛ در غرور تمامیت درونی؛ در هیأت ناظر عاری از حیات: چنین است حیات؛ در محکومیت نابود کننده جهان («آنها می‌توانند بلیت ورودی مرا پس بگیرند»). هر بار اشتباه می‌کنم، انگار وقتی نمی‌خواهم چیزی باشم هنوز هستم، انگار هنوز می‌توانم خارج از شرایط محدودیت جهان باشم. من از طریق تجربهٔ عدم، با توجه به «تجربهٔ مرز» تازه سرحال آمده، به خویش اعتماد می‌کنم، بار دیگر، با ایمانی تازه، به درون هوای باز پیش می‌رانم و بار دیگر به شرح همهٔ وجوه امر فراگیرنده می‌پردازم، فراگیرنده‌ای که من باشم و در آن خود را می‌یابم.

درست است که ایمان فلسفی از عدم می‌گذرد، اما بی‌ریشه هم نیست. از صفر شروع نمی‌کند، هرچند به سرچشمهٔ اولیه باز می‌گردد. چرا باور داری؟ چون از پدرم شنیده‌ام. این پاسخِ کی‌یرکه‌گارد در فلسفه هم صادق است.

[ایمان فلسفی و فلسفه]

ایمان فلسفی در سنت[1] قرار دارد. بی‌تردید این ایمان فقط در تفکر مستقل هر فرد وجود دارد، محتاج پناهگاهِ نهادی ابژکتیو نیست، چیزی است که باقی می‌ماند وقتی هر چیز دیگری فروپاشید، و با این‌حال هیچ چیز نیست اگر کسی بخواهد به آن چون کمکی در جهان دست یازد. اما آدمی همواره با رفتن به سوی خویشتن، از طریق سنت به آن دست می‌یابد. از این‌رو فلسفه را تاریخ فلسفه معین می‌کند، و تاریخ فلسفه با فلسفه‌ورزیِ هر عصر تکمیل می‌شود.

هیچ‌جا و هیچ‌وقت به حکمت خالده (جاودان خرد) دسترسی نبوده است، و با این‌حال همواره در تصورِ تفکر فلسفی و در تصویر کلی حقیقت فلسفه وجود دارد ــ فلسفه به‌عنوان تاریخ فلسفه درطی سه‌هزاره‌ای که یک اکنونِ واحد می‌گردند.

درحقیقت، این پرسش مطرح است، به‌ویژه با نظر به دستاوردهای ادیان: آیا فلسفه در روزگار عُسرت یاری‌گر آدمی است؟ این پرسش را کسانی مطرح می‌کنند که در پی تکیه‌گاهی ابژکتیو و ملموس‌اند. اما در فلسفه چنین تکیه‌گاهی نیست. تکیه‌گاه در فلسفه‌ورزی یعنی تأمل، خوشه‌چینیِ معنوی در تحققِ امر فراگیرنده، به‌دست آوردن خود در هدیه‌شدن خود. ایمان فلسفی خود را بی‌پناه می‌بیند، بی‌هیچ مأمنی و ملجأیی.

و با این‌همه سنت فلسفه شباهتی به تکیه‌گاه دارد. واقعیت تفکر فلسفیِ گذشته، واقعیت فیسلوفان بزرگ، واقعیت آثار فلسفی، در برابر دیدگان ما قرار دارد. ما به رغم عشق به فیلسوفی خاص به واسطهٔ اثرش، هرگز نمی‌توانیم در یک انسان چیزی جز یک انسان ببینیم، ما باید همه جا خطاها و محدودیت‌ها و ناکامی‌ها را دریابیم. حتی عالی‌ترین سنت، دربند زمان است، نه تکیه‌گاهی در اختیار می‌نهد و نه مصاحبتی واقعی؛ نمی‌تواند مجموعه‌ای از متون مقدس باشد،

1. tradition.

و هیچ اثری را نمی‌شناسد که در همهٔ موقعیت‌ها اعتبار داشته باشد. هیچ‌جا حقیقت، تام و تمام در دست نیست؛ ولی رود لایزالی است که از کل تاریخ فلسفه از چین تا غرب جریان دارد، و با این‌حال تنها وقتی جاری است که سرچشمهٔ اولیه برای تحقق تازه در زمان حال، فراچنگ آمده باشد.

واژهٔ «فلسفه»، نماد امتنان ما نسبت به امکان گفتگوی مستمر با این سنّت شده است. عادت زبانی ما شده است که از آن مثل یک انسان سخن بگوییم. سیسرو[1] و مؤثرتر از همه بوئتیوس این تجسم را تحقق بخشیده‌اند.

ایمان فلسفی، فلسفهٔ سنتی را محترم می‌دارد اما مطیع آن نیست. تاریخ را حجت نمی‌داند بلکه آن را نبرد معنوی مستمری می‌بیند.

تاریخ معانی بسیاری دارد. چه آسان فلسفه به بیراهه می‌رود آنگاه که به اعتقاد تبدیل می‌شود، به‌صورت اصول جزمی جمود می‌یابد، برنامهٔ درسی وضع می‌کند، سنّت را به مرجعیت[2] تبدیل می‌کند، از مؤسسان مکاتب، قهرمان می‌سازد و آنگاه که می‌گذارد بازی دیالکتیک او را به سوی بی‌مسئولیتی براند. ایمان فلسفی نیازمند خونسردی و درعین حال جدیت کامل است. چه‌بسا اندیشه‌های بزرگ، اغلب بیش از آنکه فهم شده باشند، بد فهمیده شده باشند. چه بسا مثلاً تاریخ مکتب افلاطونی[3] (که با اسپوزیپوس[4] آغاز می‌شود) تاریخ تحریف‌ها و نسیان‌ها باشد و جز به‌ندرت با شناخت دوباره‌ای همراه نباشد. از طریق فلسفه، آدمیان ــ دربرابر روح فلسفه ــ راه نیست‌انگاری را یافته‌اند و این‌چنین است که فلسفه مخاطره‌آمیز تلقی می‌شود. اغلب حتی محال تلقی می‌شود.

فقط از طریق ایمان فلسفی، که همواره به سرچشمهٔ آغازین باز می‌گردد ــ همواره قادر است خود را در دیگری بازشناسد، می‌توان از میان تودهٔ بیراهه‌زدن‌ها در تاریخ فلسفه راه به سوی حقیقت مستحیل در آن را یافت.

---

1. Cicero. 2. authority. 3. Platonism.
4. Speusippus.

نگاهی به برخی انتقادهای ابن‌رشد از ابن‌سینا

محمد زارع

از ابن‌سینا، فیلسوف نامدار ایران، و از آرا و اندیشه‌های فلسفی او انتقادهای بسیاری در طول حدود هزار سال پس از مرگ وی شده است. افراد، گروه‌ها، جماعات و پیروان ملل و نحل متعدد مانند فقیهان، متکلمان، فیلسوفان، صوفیان، عارفان، دانشمندان و ادیبان با عقاید و افکار مختلف، شخصیت و فلسفه‌اش را نقد کرده، ایرادها و خرده‌ها گرفته، گاه مخالفت‌های تندی با وی نموده و حتی کار برخی به دشنام و اتهام و تکفیرو تفسیق هم کشیده است.[۱] اما در این میان، انتقادها و ایرادهای ابن‌رشد، پیرو و شارح معروف ارسطو، شایان توجه و تأمل است. زیرا او نه از منظر فقاهت، کلام و تصوف و یا اندیشه‌ی آزاد فلسفی بلکه صرفاً از نظرگاهِ تقلید و تبعیت محض از ارسطو و به قصد دفاع از خلوص و تمامیت فلسفه‌ی او و با این نگرش که چرا ابن‌سینا در بعضی از آرای خود مشی مشائی راست کیشانه نکرده و در مواردی از راه ارسطو جدا شده و خود نظری جدید عرضه داشته، به مخالفت با ابن‌سینا پرداخته است. ابن رشد که درمقابل غزالی به طرفداری از فلسفه برخاسته بود، ارسطو را چنان بزرگ تلقی کرد که نتوانست به مقام و منزلتی رفیع‌تر از «شارح» و «مفسّر» ارسطو نایل گردد.[۲] ستایش او از ارسطو مبالغه‌آمیز و دست کم در عالم فلسفه عجیب و البته سد راه تفکر است. او ارسطو را کسی می‌داند که خداوند برای کمال برگزیده و در بالاترین مرتبه‌ی فضل بشری قرار داده است. مردی که شایسته است خدایی خوانده شود تا بشری. ابن‌رشد فلسفه‌ی ارسطو را حقیقت مطلق قلمداد نموده است.[۳] سخنی از ابن‌سبعین، عارف اندلسی قرن هفتم، که نه دور از ذمّ است و نه عاری از حقیقت، دربارهٔ ابن‌رشد شنیدنی است. او در کتاب بُدّالعارف[۴] می‌گوید که ابن‌رشد مفتون ارسطو شد و او را تعظیم کرد. نزدیک بود که در حس و معقولات اولیه نیز از او تقلید کند. اگر می‌شنید که ارسطو گفته است در

زمان واحد هم نشسته و هم ایستاده، همان را می‌گفت و به آن معتقد می‌شد... نمی‌توان از اجتهاد ابن‌رشد سخن گفت زیرا او صرفاً مقلد ارسطو بود.[۴]

با این اوصاف، طبیعی است که ابن رشد منتقد و بلکه مخالف سرسخت هر آن‌کسی باشد که نخواهد دربرابر ارسطو و افکار و تعالیم او، موضع انقیاد و تبعیت صرف را اتخاذ کند و بی‌تردید ابن‌سینا چنین اندیشمندی است. ابن‌سینا به‌عنوان فیلسوفی قادر به تفکر عقلانی مستقل و غیرملتزم به وجود مرجعیت و اقتدار در فلسفه، در مواردی به اجتهاد در فلسفهٔ ارسطو پرداخته و استقلال و حریت اندیشه‌اش را فدای عظمت ارسطو و دیگر بزرگان نکرده، یا افکار و عقایدی عرضه نموده که به ذهن ارسطو نرسیده بود و یا به‌عبارت دقیق‌تر و درست‌تر، محیط و فضا و فرهنگ ایرانی ـ دینی ابن‌سینا اقتضاء می‌کرده که او دربارهٔ امور و مسائلی بیندیشد که ارسطو اصلاً نمی‌توانست در آن‌باره فکر کند. چه، ارسطو در دولتشهر یونانی پیش از میلاد می‌زیست و می‌اندیشید اما ابن‌سینا در مدینهٔ دینی ایرانی در قرن چهارم و پنجم هجری.

به انتقادات ابن رشد از ابن‌سینا برگردیم.

نظام فلسفی ابن‌سینا، مانند دیگر نظام‌های فلسفی، بر اصول و مبانی عقلی متکی است. او بعد از اینکه موجود به ماهو موجود، اعم و اعرف چیزها، را موضوع مابعدالطبیعهٔ خود قرارمی دهد[5] به یک اصل محوری و مهم می‌رسد و آن تمایزگذاشتن میان وجود و ماهیت است که بیشتر مباحث جهان‌شناختی و خداشناختی او برمبنای آن شکل و قوام می‌گیرد. اگرچه این تمایز، ابتکار ابن‌سینا نیست و ارسطو[6] آن را مطرح کرده بود و فارابی[7] هم بدان توجه داشته است، اما کاربست آن در نظام اندیشگی ابن‌سینا از تازگی برخوردار است. وی در اشارات و التنبیهات[8] می‌گوید ممکن است ماهیت چیزی بر ما معلوم باشد اما در اینکه آن چیز در خارج وجود دارد یا نه، تردید داشته باشیم. این بدان‌معناست که ماهیت یک چیز را می‌توان دانست و تعریف کرد بدون اینکه از وجود عینی داشتن یانداشتن آن آگاه باشیم. همچنین در التعلیقات[۹] تصریح می‌کند که ماهیت یک شیء غیر از وجود (انیّة) آن است زیرا انسانیتِ انسان غیر از موجودیّت اوست.

ابن‌سینا بعد از تبیین این تمایز، مسألهٔ عروض وجود بر ماهیت را که یکی دیگر از مبادی بنیادین و اصلی هستی‌شناسی اوست، طرح می‌کند. ابن‌سینا معتقد است وجود بر اشیاء عارض می‌شود... مانند انسان که ماهیت است و خود وجود نیست و وجود نیز جزئی از انسان نیست بلکه خارج از حدّ (تعریف) انسان و عارض بر آن است.[۱۰] درجای دیگر به نحو روشن بیان می‌کند که وجود همهٔ ماهیات از خارج می‌آید و وجود در ماهیات، عرض است زیرا حقیقت هیچ‌یک از ماهیات را قوام نمی‌بخشد، لذا هرکدام از آنها معلول‌اند.[۱۱] باز با عبارات دیگری تکرار می‌کند هرآنچه صاحب ماهیت است، معلول است و وجود (انیّة) معنایی است که از خارج بر آن عارض می‌شود پس وجودْ مقوّمِ حقیقت ماهیات نیست.[۱۲]

علاوه بر آن، ابن‌سینا با مساوق دانستن موجود و واحد[۱۳] به این نظر رهنمون می‌شود که

وحدت نیز همانند وجود بر ماهیت عارض می‌شود و وحدت هم مثل وجود، ذاتی و مقوّم ماهیت نیست بلکه صفتی است که لازمه یا همراهِ ذات اشیاست.[۱۴]

ابن‌رشد سه اصل اساسی یادشده در هستی‌شناسی ابن‌سینا را نقد و ردّ می‌کند. وی می‌گوید این عقیدهٔ ابن‌سینا که وجود امری زاید بر ماهیت و عارض بر آن است، خطا می‌باشد و ابن‌سینا هم در این اصل و هم در اصل اول دو معنای وجود، یعنی وجود ذهنی و وجود عینی را با هم خلط کرده است. وی یادآور می‌شود که موجود دو معنا دارد: یکی از معانی آن «صادق» است و دیگری در مقابل عدم به‌کار می‌رود. در معنای دوم، موجود به اجناس دهگانه تقسیم می‌شود و موجود همچون جنس برای آنهاست. موجود به این معنا تقدم دارد بر موجودات خارج از ذهن. اما موجود به‌معنای «صادق» معنایی است در اذهان، که موجودبودن شیء در خارج مطابق با موجود بودنش در ذهن است. علم پیداکردن به این معنا از موجود، مقدّم است بر علم پیداکردن به ماهیت شیء؛ یعنی تا موجود بودن چیزی دانسته نشود، نمی‌توان بر ماهیت آن چیز علم داشت. اما آن ماهیتی که در اذهان ما متقدم بر شناخت وجودِ آن است درحقیقت، ماهیت نیست بلکه شرح معنای اسمی از اسم‌هاست. در همین باره در کتاب مقولات ارسطو آمده است که کلیات معقول چیزها، مانند مفهوم انسانیت و حیوانیت، با اشخاصشان موجودیت می‌یابند و اشخاص و افراد آنها از طریق کلیاتشان معقول می‌گردند. همچنین ارسطو در کتاب نفس می‌گوید قوه‌ای که موجودیت یک چیز با آن درک می‌شود غیر از قوه‌ای است که ماهیت آن چیز با آن فهمیده می‌شود. در همین زمینه است که گفته‌اند اشخاص در اعیان موجودند و کلیات در اذهان. پس این سخن ابن سینا که وجود امری زاید بر ماهیت است و موجود با آن تقوم نمی‌یابد، سخنی خطا و باطل است.[۱۵]

مخالفت ابن‌رشد با نظریهٔ سوم ابن‌سینا که وجود و وحدت زاید بر ماهیت و عارض بر آن است، این است که این نظر لوازم نادرست دارد ازجمله اینکه می‌توان پرسید آیا آن عرض یا صفتی که هر موجودی وجود و وحدتش را از آن می‌گیرد، خود برای اینکه موجود یا واحد شود، نیاز به عرضی دیگر دارد یا نه؛ به‌عبارت دیگر آیا وجود و وحدتِ خود آن عرض نیز زاید بر آن است یا بالذات صاحب وجود و وحدت است؟ اگر زاید باشد، تسلسل لازم می‌آید، و اگر بالذات باشد ابن‌سینا باید بپذیرد که حداقل یک موجود هست که وجودش بالذات است و نه بالعرض. ابن رشد می‌گوید اگر ابن‌سینا معانی دوگانهٔ موجود ــ که قبلاً ذکرشد ــ و نیز معانی دوگانه وحدت، یعنی وحدت عددی و وحدت وجودی، را به‌درستی تشخیص می‌داد، مرتکب چنین اشتباهی نمی‌شد.[۱۶]

اما ابن رشد به همین‌اندازه اکتفا نمی‌کند و به مناسبت دیگری دوباره این بحث را عنوان می‌کند و این‌بار با لحن نسبتاً تندی به ابن سینا حمله می‌کند. ابن رشد می‌نویسد ابن سینا در این دیدگاه که واحد و موجود بر صفات زاید بر ماهیت شیء دلالت می‌کنند، مرتکب غلط بزرگی شده و این خطا از این مرد عجیب است زیرا او که الهیات‌اش را با کلام متکلمان اشعری

درآمیخته، از آن متکلمان می‌شنید که می‌گفتند بعضی از صفات معنوی و برخی نفسی‌اند. همچنین معتقد بودند که موجود و واحد به ذات و ماهیت موصوف به آنها برمی‌گردند و صفات بر چیزی زاید بر ذات و ماهیت دلالت ندارند.[۱۷]

یکی دیگر از اصول و مبادی هستی‌شناسی ابن‌سینا که بخش اعظم مباحث الهیات وی در آن ریشه دارد، تقسیم وجود به واجب و ممکن، و سپس تقسیم واجب به واجب بالذات و واجب بالغیر است. از نظرگاه ابن سینا، هرچیزی که واجب بالغیر باشد، ذاتاً ممکن‌الوجود است. زیرا وجوب وجودِ واجب بالغیر تابع نسبتی است که آن نسبت غیر از ذات آن چیز است، یعنی وجوب وجودِ آن با اعتبار این نسبت محقق می‌گردد. چراکه در غیر این صورت، ذات آن یا باید اقتضای امتناع داشته باشد یا اقتضای وجوب. اما نمی‌تواند اقتضای امتناع داشته باشد زیرا هیچ ممتنع‌الوجودی قدم به عرصهٔ وجود نمی‌گذارد و نیز نمی‌تواند اقتضای وجوب وجود داشته باشد زیرا یک چیز نمی‌تواند هم واجب‌الوجود بالذات باشد و هم واجب بالغیر. پس فقط یک فرض باقی می‌ماند و آن این است که ذاتاً ممکن بوده و از لحاظ نسبت‌اش با غیر، وجودش واجب شده باشد، بنابراین واجب بالغیر ذاتاً ممکن‌الوجود است.[۱۸]

انتقاد ابن‌رشد از رأی مذکور ابن‌سینا این است که چگونه ممکن بالذات می‌تواند واجب بالغیر باشد، زیرا در آنچه واجب است هیچ جنبهٔ امکانی وجود ندارد و یک چیز با طبیعت واحد یا ممکن است یا واجب. نمی‌توان گفت که آن چیز از جهتی ممکن و از جهت دیگر واجب است. بنابه عقیدهٔ قوم (ارسطو و پیروان او)، ممکن نقیض واجب است و شیء ممکن هرگز نمی‌تواند واجب هم باشد، مگر اینکه انقلابی در طبیعت یکی از آن دو به وقوع پیوندد.[۱۹]

همچنین ابن رشد در جای دیگر با اشاره به سخن یادشدهٔ ابن‌سینا و ردّ آن، می‌گوید که این قول در غایت سقوط است.[۲۰]

نظریهٔ صدور یا فیض یکی از نظریات بسیار مهم و اساسی ابن‌سیناست که وی در تبیین جهان از آن استفاده نموده است. این نظریه را نخستین‌بار افلوطین طرح و عرضه کرده است اما چون حکیمان مسلمان کتاب اثولوجیا را نه از افلوطین بلکه از ارسطو می‌دانستند، در واقع صاحب این نظریه را نیز ارسطو می‌پنداشتند نه افلوطین. شرح این نظریه در کتاب افلوطین چنین است واحد محض علت همهٔ چیزهاست. او مانند هیچ‌یک از آنها نیست بلکه مبدأ و سرآغاز آنهاست. واحدْ همان چیزها نیست بلکه همهٔ چیزها در اوست و او در هیچ‌یک از چیزها نیست. زیرا همهٔ چیزها از او پدید آمده‌اند و ثبات و قوامشان به او وابسته و بازگشت همهٔ‌شان به اوست. اگر کسی بپرسد چگونه ممکن است که وجود همهٔ چیزها از واحد بسیطی نشأت بگیرد که در آن هیچ نوع ثنویت و کثرتی نیست؟ در پاسخ می‌گوییم که در واحد محض و بسیط چیزی از چیزها نیست و چون او واحد محض است، همهٔ اشیاء از او صادر و پدیدار شده‌اند...[۲۱]

ابن‌سینا نظریهٔ صدور را با ابتکارهای فلسفی و ظرافت فکری خاصی متحول کرده و بسط می‌دهد و سپس در جهان‌شناسی خود به‌کار می‌بندد. او در الهیات خود وحدت و یگانگی

واجب‌الوجود را اثبات کرده است و از این‌رو در جهان‌شناسی با مسلّم‌گرفتن یگانگی واجب‌الوجود و با تمسّک به قاعدهٔ «الواحد لایصدر عنه الّا واحد» می‌خواهد نسبت کثرت‌های عالم را با آن وحدت محض روشن کند. به نوشتهٔ ابن‌سینا، واجب‌الوجود واحد و بسیط از همهٔ جهات است و از واحد جز واحد صادر نمی‌شود. همچنین واجب‌الوجودِ واحد، عقل محض است و ذات خود را فقط به‌عنوان عقل محض و مبدأ اول تعقل می‌کند؛ نیز پیدایيِ کل وجود از خود را تعقل می‌کند و در ذاتش مانع و ناخشنودی نسبت به صدور کل وجود از او وجود ندارد؛ ذاتش عالم است به اینکه کمال و علوّ او به‌گونه‌ای است که منشأ افاضهٔ خیر است و این فیض از لوازم جلالت اوست که ذاتاً معشوق است. هر ذاتی که به‌صدور پدیده‌ای از خودش عالم باشد و مانعی هم در کار نباشد، درواقع از فیضان کل وجود از خودش راضی خواهد بود. اما فعل حق تعالی به‌عنوان مبدأ نخستین، تعقل ذات خود است وچون ذاتش مبدأ نظام خیر است، پس او نظام خیر را تعقل می‌کند و نظام خیری که او تعقل می‌کند در عالم متحقق می‌گردد زیرا حقیقت معقول در نزد واجب‌الوجود همان علم و قدرت و اراده است.

نخستین موجودی که از مبدأ اول صادر می‌شود، یک عقل است که ذاتاً ممکن‌الوجود است و به‌وسیلهٔ مبدأ اول واجب می‌گردد و او چون عقل است ذات خود و ضرورتاً مبدأ اول را تعقل می‌کند و بنابراین باید در او نوعی کثرت باشد به این سبب که او هم خود را تعقل می‌کند و هم مبدأ اول را. از عقل اول براساس تعقل ذاتش وجود صورت و کمال فلک اقصی یعنی همان نفس‌اش صادرمی شود و از لحاظ تعقل امکان وجود خویش که در تعقل ذات خویش مندرج است جرم فلک اقصی صدور می‌یابد. سپس از حیث تعقل مبدأ نخستین منشأ یک عقل دیگر می‌شود و بر اساس دو جهت کثرتی که به ذاتش مربوط است، نخستین کثرت جسمانی، یعنی ماده و صورت فلک صادر می‌شود. بدین‌ترتیب، از هر عقلی، عقول و افلاک بعدی صادر و پدیدار می‌شود، تا می‌رسد به عقل فعالی که نفوس انسانی را تدبیر می‌کند.[۲۲]

آنچه ذکر شد تفسیر و تبیین جهان برمبنای قاعدهٔ نوافلاطونی «الواحد» از نظرگاه ابن‌سیناست. ابن‌رشد کل نظریهٔ صدور ابن‌سینا را غیر ارسطویی می‌داند و می‌نویسد که قوم (ارسطو و پیروانش) چنین چیزی را نمی‌شناختند.[۲۳] وی سپس در مخالفت با نظریهٔ صدور و نیز در اعتراض به «قاعدهٔ الواحد» می‌گوید که اگر فلاسفه به چنین نظریه‌ای قائل بودند، باید معتقد می‌شدند که در معلولِ اول کثرتی بی‌پایان وجود دارد و ضرورتاً باید از آنان پرسید که کثرت ازکجا به معلول اول آمده است؟ همان‌گونه که قائل‌اند از واحدْ کثیر صادر نمی‌شود، باید بپذیرند که کثیر هم از واحد صدور نمی‌یابد. اما سخن شما فلاسفه که از واحد جز واحد صادر نمی‌شود متناقض است با این قول شما که آنچه از واحد اول صادر شد دارای کثرت بود، چراکه از واحد باید واحد صادر شود مگر اینکه بگویند هر واحدی از آن کثرتی که در معلول اول است، خودش یک اول می‌باشد و لذا لازم می‌آید که اول‌ها کثیر باشند. بسیار جای تعجب است که چگونه این معنا بر فارابی و ابن‌سینا مخفی مانده زیرا این دو نخستین کسانی بودند که این

خرافات را به زبان آوردند و مردم از آنها تقلید کردند و آن را به فیلسوفان نسبت دادند. چه، وقتی آن دو می‌گویند کثرت موجود در مبدأ دوم (معلول اول) بر اثرِ تعقل ذاتش و تعقل دیگری حاصل شده، باید بپذیرند که ذات آن معلول اول واجد دو طبیعت، یعنی دو صورت است و ای کاش ما می‌دانستیم که کدام‌یک از آن دو طبیعت صادر از مبدأ اول است و کدام‌یک نیست! همچنین لازم می‌آید که مبدأ دوم (معلول اول) ممکن بالذات و واجب بالغیر باشد زیرا طبیعت ممکن ضرورتاً غیر از طبیعت واجبی است که از واجب‌الوجود اخذ کرده است. ولی مُحال است که طبیعت ممکن به طبیعت واجب مبدل شود مگر اینکه انقلابی در طبیعت ممکن به وقوع پیوندد. نیز در طبیعت‌های واجب، چه واجب بالذات و چه واجب بالغیر، اصلاً امکانی وجود ندارد. همهٔ اینها خرافات و سخنانی ضعیف‌تر از اقوال متکلمان است و همگی چیزهایی‌اند که در فلسفه نبوده و آن دو (فارابی و ابن‌سینا) واردِ فلسفه کرده‌اند درحالی که با اصول فیلسوفان سازگار نیست. این گفته‌ها به مرتبهٔ اقناع خطابی هم نمی‌رسند، چه رسد به اقناع جدلی. به‌همین سبب، غزالی در کتابهایش درست گفته است که دانشِ الهیات فارابی و ابن‌سینا ظنی و گمانی است.[۲۴]

آنچه نقل شد انتقادهای ابن رشد از نظریهٔ صدور و قاعدهٔ الواحد بود. دیدیم که او نخست آن را نظریه‌ای بیگانه با فلسفهٔ ارسطو و پیروانش دانسته و بعد از نقد آن، با عبارات و کلماتی مانند خرافات و افسانه به اصحاب و حامیان آن، یعنی فارابی و ابن‌سینا شدیداً اعتراض کرده است.

به‌طور کلی، مخالفت‌های ابن‌رشد با چهار اصل مهم نظام فلسفی ابن‌سینا، نشان‌دهندهٔ این است که او تمام ساختار جهان‌شناسی و الهیات ابن‌سینا را به چالش طلبیده است. او از ابن‌سینا به سبب درآمیختن کلام اشاعره با فلسفه‌اش و نیز به علت اتخاذ آرایی که ارسطو و پیروان او بدانها معتقد نبودند، انتقاد می‌کند. این انتقادها و ایرادها مبیّن این است که نظام فلسفی ابن‌سینا نه صرفاً ارسطویی و نه صرفاً دینی ـ کلامی است بلکه فقط می‌توان گفت «ابن‌سینایی» است. زیرا در انتقاد از او، ابن رشد تنها نیست غزالی هم او را تکفیر می‌کند که عقایدی برخلاف اصول دینی گفته است. ابن‌رشد می‌گوید ابن‌سینا نباید غیر از سخنان ارسطو و توضیح و تشریح و تفسیر آنها چیزی به زبان می‌آورد و غزالی معترض است که چرا نظریات او موافق دین نیست. در واقع از یک نظر، موضع ابن‌رشد و غزالی یکی است اگرچه در ظاهر در نقطهٔ مقابل هم‌اند. غزالی مؤلفه‌ها و اجزای ناسازگار با دین در فلسفهٔ ابن‌سینا دیده و قصدش احیای دین و پالایش آن از این عناصر بیگانه است. کوشش ابن رشد هم درنهایت این بود که نظریات بیگانه با فلسفهٔ ارسطو را از اندیشهٔ ابن‌سینا پاک کند. غزالی سهم دینی خود را می‌خواست و ابن‌رشد سهم ارسطویی‌اش را، و این حاکی از این است که نظام فلسفی ابن‌سینا نظامی خاص است. او نه از ارسطو به نحو کامل پیروی کرده و نه از متکلمان و نوافلاطونیان، بلکه هر آنچه را موافق ساختار فکری خود می‌دید، می‌گرفت و به نحو استدلالی در فلسفه‌اش به‌کار می‌گرفت. از اینروست که هم متکلمان با او مخالف‌اند و هم رهروان راست‌کیش ارسطو. ابن سینا در مقدمهٔ منطق‌المشرقین موضع و

جایگاه خود را صریح‌تر از جاهای دیگر روشن نموده است. وی ضمن اعتراف به فضل و بزرگی ارسطو می‌نویسد که کسانی که بعد از ارسطو آمدند به‌جای اینکه پراکندگی‌ها و متفرقات فلسفهٔ او را جمع کنند و شکاف‌های بنای فلسفی او را پر کنند و از اصول وی فروعی به‌دست آورند، عمرشان را در فهم مطالب و مسائلی که ارسطو به‌خوبی درک کرده بود یا در تعصب به بعضی تقصیرها و خطاها سپری کردند. آنان در همهٔ عمر به آنچه پیشینیان گفته بودند، مشغول شده و فرصت پیدا نکردند که به عقل خود رجوع کنند و یا اگر فرصتی داشتند، روا ندانستند که میراث پیشینیان را نیازمند افزایش یا اصلاح یا بازنگری و تنقیح بدانند. در همین مقدمه، وی از برخی افراد فاقد فهم شکوه می‌کند و با استفاده از اصطلاح قرآنی «خشُبٌ مسنَّدة» (منافقون: ۴) آنان را همانند چوب‌های خشکِ متکی به دیوار و نظیر حنبلیان دربرابر کتاب‌های حدیث می‌دانند، کسانی که تعمق را بدعت و مخالفت با مشهورات را ضلالت می‌پندارند.[۲۵]

اما آنچه دربارهٔ فلسفهٔ ابن‌سینا و انتقادهای ابن رشد از آن می‌توان گفت این است که انتقادهای ابن رشد در مشرق عالم اسلام، به‌ویژه ایران اصلاً مورد توجه و اعتنا قرارنگرفت و در آثار هیچ‌کدام از فیلسوفان بعد از او در ایران مانند خواجه نصیرالدین طوسی، صائن‌الدین ترکه اصفهانی، کاتبی قزوینی، جلال‌الدین دوانی، صدرالدین دشتکی، غیاث‌الدین دشتکی، میرداماد، صدرالدین شیرازی و ملاهادی سبزواری و علامه طباطبایی کمترین اثر و نام و یادی از ابن رشد یافت نمی‌شود. فلسفه در ایران به مسیری رفت که ابن‌سینا طرح‌اش را ریخته بود و سرنوشتی پیداکرد که به‌کلی متفاوت با سرنوشت اندیشه‌های ابن رشد بود. اما ابن‌رشد اگرچه در ایران هیچ دنباله‌روی نداشت در غرب بسیار مؤثر واقع شد و شاگردان لاتینی او راه او را ادامه داده و نظریهٔ «حقیقت دوگانهٔ» آنها، در واقع، در همین انتقادهای ابن رشد از ابن‌سینا و دیگر عقاید ابن‌رشد دربارهٔ نسبت فلسفه و دین ریشه دارد. دکتر داریوش شایگان به تبع هانری کوربن، در این باره می‌نویسد که «فلسفهٔ ابن رشد، درواقع، می‌بایست در غرب شکوفا شود و به نظریهٔ حقیقت دوگانه که خاص این فلسفه در شکل لاتینی آن است، یعنی به شقاق میان ایمان و دانش، دین و فلسفه، بینجامد... درحالی که در ایران به سرنوشت تازه‌ای در فلسفه برمی‌خوریم که «جان‌مایهٔ نوافلاطونیِ سهروردی را در مکتب بوعلی دمید و مراحلی از نوزایش فلسفی را پیش آورد که پیوستگی آنها تا به امروز ادامه دارد. بدینسان، فلسفه که در ایران بیش از پیش به عرفان روی می‌آورد برخلاف غرب جهتی مخالفِ راه دنیوی درپیش گرفت و کوشید تا از شقاق ایمان و دانش، دین و فلسفه، بپرهیزد».[۲۶] به اینکه اگر فلسفه در ایران به مسیر مطلوب ابن‌رشد می‌رفت، آیا به همان نتایج و پیامدهایی منجر می‌شد که در اروپا رسید، نمی‌توان پاسخی داد. زیرا نزدیک‌شدن فلسفه به عرفان و کلام در دوره‌های تاریخی بعد از ابن‌سینا و به‌خصوص در مکتب‌های فلسفی مراغه و شیراز و در نهایت یکی‌شدن آنها در نظام فلسفی صدرالدین شیرازی عوامل و اسباب بسیار پیچیدهٔ نظری، دینی، تاریخی، سیاسی و اجتماعی دارد که بررسی هر کدام از آنها نیازمند پژوهش‌های دامنه‌دار و عمیق است. همین‌قدر مسلّم است که به گفتهٔ دکتر

رضا داوری «فلسفهٔ ابن رشد درگفتار (دیسکور) غالب فیلسوفان ایران نمی‌گنجیده و به این جهت نوشته‌های او را عمیق و بدیع تلقی نکرده‌اند... ابن رشد در خط سیر فلسفهٔ اسلامی که در آن فلسفهٔ مشایی و اشراقی و کلام و عرفان باهم جمع می‌شد نیفتاد... بلکه او رویی به اروپا داشت و فلسفه اسلامی را از تمایل کلامی به فلسفهٔ محض باز آورد و به قرون وسطاییان نیز تذکر داد که از مسیر کلام به فلسفه بازگردند و این دعوت یکی از موجبات بحرانی بود که به رنسانس ختم شد».[۴۷]

منابع و پی‌نوشت‌ها

۱. برای آگاهی بیشتر در این‌باره می‌توان به مقالهٔ عالمانهٔ دکتر محسن جهانگیری باعنوان «خرده‌گیران ابن‌سینا» درکتاب هزارهٔ ابن‌سینا، تهران، ۱۳۵۹ ش، رجوع کرد. این مقاله اخیراً درکتابی به نام «مجموعه مقالات» دکتر محسن جهانگیری ۱۳۸۳ ش، تجدید چاپ شده است.

۲. توماس آکوینی و دانته ازجمله کسانی هستند که عنوان «شارح» را به ابن‌رشد داده‌اند. ر.ک. خلیل‌الجر و حناالفاخوری، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران ۱۳۶۷ ش، ص ۶۵۳؛ نیز رضا داوری اردکانی، فلسفهٔ تطبیقی، تهران ۱۳۸۳، ص ۱۱۰.

۳. ارنست رینان، ابن رشد والرشدیه، ترجمه به عربی، عادل زعیتر، قاهره، ۱۹۵۷، ص ۷۰-۷۱.

۴. ابن سبعین، بُدّالعارف، چاپ دکتر جورج کتّوره، بیروت، ۱۹۷۸، ص ۱۴۳. ناگفته نماند که ابن سبعین این سخن را با انگیزهٔ دفاع از ابن‌سینا نگفته است. او از ابن‌سینا هم نکوهش‌های دیگری کرده است، ر.ک. همان، ص ۱۴۴.

۵. الشفاء (الهیات)، چاپ دکتر ابراهیم مدکور، افست ایران، سال ۱۳۶۳ ش، ص ۱۳؛ نیز دانشنامهٔ علایی، الهیات، چاپ محمد معین، تهران ۱۳۳۱، ص ۸-۹.

6. *The complete works of Aristotle,* Edited by Jonathan Barnes, Volume one, p. 152, 92b 10.

۷. ابونصر فارابی، فصوص‌الحکم، افست قم، ۱۴۰۵، ص ۴۷-۴۹.

۸. ابن سینا، الاشارات والتنبیهات، دفتر نشرالکتاب، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۱۳-۱۴.

۹. ابن‌سینا، التعلیقات، قم، ۱۳۷۹ ش، ص ۱۷۲.

۱۰. الشفا (طبیعیات، ج ۱)، چاپ ابراهیم مدکور، افست ایران، ۱۴۰۵، ص ۲۷.

۱۱. التعلیقات، ص ۲۲۴.

۱۲. همان، ص ۲۲۳.

۱۳. النجاة فی‌الحکمة المنطقیة والطبیعیة والآلهیة، چاپ مصر، افست ایران، ۱۳۶۴ ش، ص ۱۹۸، نیز الشفا (الهیات)، ص ۲۶.

۱۴. النجاة،... ص ۲۰۹.

۱۵. ابن رشد، تهافت‌التهافت، چاپ دکتر محمدعابد الجابری، بیروت، ۲۰۰۱، ص ۳۳۶-۳۳۸.

۱۶. ابن رشد، تفسیر مابعدالطبیعه، چاپ موریس بویژ، بیروت ۱۹۷۳، ج ۳، ص ۱۲۷۹-۱۲۸۰.

۱۷. همان، ج ۱، ص ۳۱۳.

۱۸. النجاة، ص ۲۲۵.

۱۹. تفسیر مابعدالطبیعه، ج ۳، ص ۱۶۳۲؛ تهافت‌التهافت، ص ۴۰۷.
۲۰. فلسفهٔ ابن رشد یحتوی علی کتابی فصل‌المقال والکشف عن مناهج‌الادله، ۱۹۳۵، ص ۵۷ـ۵۸.
۲۱. تاسوعات افلوطین، ترجمه به عربی از فرید جبر، بیروت ۱۹۹۷، ص ۴۳۶؛ اثولوجیا ترجمه عربی ابن ناعمه حمصی، ترجمه و شرح فارسی از حسن ملکشاهی، ص ۲۷۹.
۲۲. النجاة،... ص ۲۷۳ـ۲۷۸.
۲۳. تهافت‌التهافت، ص ۲۵۲.
۲۴. همان، ص ۲۹۴ـ۲۹۵.
۲۵. القصیدة المزدوجة فی‌المنطق و منطق‌المشرقین، قاهره، ۱۹۱۰، افست ایران، ص ۲ـ۴.
۲۶. داریوش شایگان، هانری کربن، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ترجمهٔ باقر پرهام، تهران، ۱۳۷۱ش، ص ۱۸۵ـ۱۸۶.
۲۷. رضا داوری اردکانی، فلسفهٔ تطبیقی، تهران، ۱۳۸۳ ش، ص ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۲.

اقبال لاهوری و فلسفهٔ تاریخ

محمّدحسین ساکت

اقبال و تاریخ

علّامه محمد اقبال لاهوری (۱۲۵۶-۱۳۱۷ خ / ۱۸۷۷-۱۹۳۸ م) در سرزمینی کهن و تاریخی ــ هندوستان ــ پا به جهان گذاشت؛ به تاریخ و اندیشه‌های تاریخ‌نگری دلبستگی داشت؛ به‌عنوان فیلسوفِ دینی ژرفنگر شناخته شد، ولی به وارونه‌ی پیشنهاد دکتر عبدالله[1] نمی‌توان او را تاریخ‌دان یا فیلسوف تاریخ به‌شمار آورد. اگرچه اقبال مانند کانت و هگل رساله یا کتاب جداگانه‌ای دربارهٔ تاریخ ننوشت، ولی دیدگاه‌های او در پیرامون فلسفهٔ تاریخ درخورِ نگرش است.

اقبال برای نخستین‌بار در شعر مارس ۱۹۰۷ خود به اردو به مسائلی از تاریخ اشاره می‌کند.[2] بار دیگر، شکوه پیشین مسلمانان در این شعر جان می‌گیرد. محتوای شعرمانند نویدِ الاهی به پیروزی مسلمانان بر امپراتوری نیرومند جهان‌گستر رُم، اشاره به سرزمین و بیابان حجاز و تأکید بر دلاوری و ببرسانیِ مسلمانان پیکارگر و هشدار به تمدّن فریبندهٔ غرب که دیری نخواهد پایید، نمونه‌هایی است از دلبستگی و وابستگی اقبال به تاریخ گذشته‌ی اسلام و نوید به بازگشت و بازآفرینی روزگار شکوهمند مسلمانان.

هنگامی که اقبال در سروده‌های شکوه و جواب شکوه (۱۹۱۲ م. به اردو)، خواب بازگشت نهادِ خلافت به جهان اسلام را می‌بیند تا به یک همبستگی جهانی مسلمانان برسد، در واقع پژواکِ گذشته است؛[3] اگرچه اقبال پس از فروپاشی خلافت عثمانی در ۱۹۲۴ م به‌دست مصطفی کمال پاشا (آتاترک) نخستین اندیشه‌مند مسلمان بود که فرسودگی نهادِ خلافت بین‌المللی را اعلام داشت و در نظام جهانی رو به گسترش و دگرگونی، دیگر آن را کارساز و چاره‌پرداز ندانست.[4]

در شعر «خطاب به جوانان اسلام»[5] (۱۹۱۲ به اردو) این تاریخ است که ویژگی‌ها و شرایط مسلمانان آغازین را برای شخص اقبال به نمایش می‌گذارد. اقبال می‌خواهد مسلمانانِ امروز، نیاکان و پیشینیان و گذشته‌های خویش را بشناسند و در پرتو این شناخت، تمدن بالنده و شکوهمند خود را بار دیگر زنده و کاری سازند.

از نگاه اقبال، این شناخت و شناسایی تنها از رهگذر بازگشت به خویش شدنی خواهد بود ـ اندیشه‌ای که پیشاهنگانی مانند سیّدجمال اسدآبادی بر او نشان گذاشتند و کسانی مانند دکتر علی شریعتی از اقبال الگو برداشتند.

پاسخ اقبال به تاریخ چیست؟

ارستو تاریخ را فروتر از شعر می‌دانست، زیرا به باور او سروکار شعر با «واقعیّات کلّی» و «امور محتمل» است و تاریخ با «واقعیّات جزیی» و چیزهایی که «محتمل بودن» ضروری نیست. بدین‌سان، ارسطو شعر را از تاریخ فیلسوفانه‌تر می‌دید.[6] به سخن دیگر، از نگاه ارستو شناخت در تاریخ در چارچوبهٔ جزئیات و افراد زندانی می‌ماند. اقبال، که خود شاعر بزرگ و متعهدی است، چنین نگاه و نگره‌ای به تاریخ ندارد. جدایی میان «رویداد» و «تاریخ» شکافی به ژرفای یک دوران است. برای نمونه، ما میان اختراع ماشین بخار و تاریخ انقلاب صنعتی؛ میانِ هنگامِ سرایش جاویدنامهٔ اقبال و تاریخ اندیشه‌هایش جدایی می‌نهیم و رویدادها را از تاریخ بیرون می‌کشیم و آنها را در یک تاریخ جا می‌دهیم.

هنگامی که شماره‌های پراکنده را درکنار هم می‌چینیم به «رویدادها» می‌رسیم؛ آنگاه که این خط‌ها را می‌کشیم به ترسیم ارتباط‌ها در تاریخ دست می‌یازیم و آنجا که این تصویر را می‌بینیم به دریافت و برداشت از تاریخ می‌پردازیم. با ترسیم این نمودار فرضی است که به درک خود از تاریخ نزدیک می‌شویم. اقبال به جدایی میان «رویداد» و «تاریخ» آگاهی و باور داشت.

چیست تاریخ ای ز خود بیگانه‌ای؟ داستانی؟ قصّه‌ای؟ افسانه‌ای؟[7]

پیداست که پاسخ اقبال به این پرسش «نه»ی بزرگ است. تاریخ را تعریفی دیگر است:

این تو را از خویشتن آگه کند — آشنای کار و مردِ ره کند
روح را سرمایه‌ی تاب است این — جسم ملّت را چو اعصاب است این
شعلهٔ افسرده در سوزش نگر — دوش در آغوشِ امروزش نگر
شمعِ او بختِ اُمم را کوکب است — روشن از وی امشب و هم دیشب است...[8]

اقبال در شعر «مسلمان» خویش (۱۹۱۲م به زبان اردو) آشکارا به ما می‌گوید که سرچشمهٔ الهام و آرمان او تاریخ بوده است.[9] اقبال بر آن است که «یک ملت از آن رو زنده است که هرگز مرگش را از یاد نبرد».[10] به سخن دیگر، این تاریخ است که یک ملت را زنده و سرپا نگاه می‌دارد.

گسستن رشته‌ی پیوندِ دیروز با امروز، نیک‌بختی آینده را به خطر می‌اندازد:

دوش را پیوند با امروز کن! — زندگی را مرغِ دست‌آموز کن!
رشتهٔ ایام را آور به دست! — ورنه گردی روزکور و شب‌پرست
سر زند از ماضیِ تو حالِ تو — خیزد از حالِ تو استقبال تو[10]
مشکن ار خواهی حیاتِ لازوال — رشته‌ی ماضی ز استقبال و حال![11]

بدین‌گونه، درنگاه اقبال لاهوری، تاریخ همه چیز است و سرچشمه‌ی آگاهی و آرمان و پیام ملی است. زندگانی ملی می‌تواند از این پیام الهام و پویایی گیرد. این نگاه اقبال با گفتهٔ نامیر (L.B. Namir) همخوان است که: تاریخ، آرمان و الهام‌بخش است... گذشته برفراز ما و پیوسته و همیشه با ماست.»[12]

اقبال دیدی تاریخ‌نگر داشت. درست است که اقبال را شاعری اندیشه‌مند می‌شناسند که دلبستهٔ تاریخ اسلام و مسلمانان بود، ولی این همهٔ واقعیت نیست. او در نامه‌ی ۱۹۲۱/۱/۲۴ به نیکلسن می‌نویسد:

احساس می‌کنم به نام یک مسلمان و عاشق تمامی بشریّت، وظیفه دارم تا کارکردِ راستین آنان را در تکامل نوع بشر به‌خاطر آورم.[13]

اقبال در کارهایش دلواپس و شیفته‌ی سرگذشت و سرنوشت مسلمانان بود، ولی هیچ‌گاه رسالت تاریخیِ پیروانِ این آیت را در رهایی‌بخشی جامعهٔ بشری فراموش نمی‌کرد.[14]

اقبال به تاریخ به‌سانِ ابزاری می‌نگرد که انسان را در درکِ خویش یاری می‌رساند. تاریخ برای انجام وظیفه‌ها و بایسته‌ها به انسان خودآگاهی می‌بخشد و در پیکر یک ملت همچون رگ و عصب است. تنِ هر موجود زنده بدون عصب زنده نیست:

جسم ملّت را چو اعصاب است این

اقبال بر روی هم به همهٔ انسان‌ها و به‌ویژه مسلمانان اندرز می‌دهد که «دیروزِ» خود را در آیینهٔ «امروز»شان بنگرند. او «چراغِ تاریخ» را ستارهٔ فروزان و راهنمای یک ملت می‌داند. هر ملتی باید از تاریخ خود درس بیاموزد و آن را چراغی فرا راه اکنون و آینده‌اش گیرد.

نگره‌های رنگارنگ در فلسفهٔ تاریخ

اصطلاح فلسفهٔ تاریخ (Pilosophy of history) از ساخته‌های ولتر (Voltaire) نویسنده و اندیشمند نامی فرانسه (۱۶۹۴-۱۷۷۸م) است. او در سال ۱۷۵۶ رساله‌ای زیر نام گفتاری در آداب و رسوم و عادات نگاشت. این نگاشته شالودهٔ چیزی قرار گرفت که ولتر آن را برای نخستین بار «فلسفهٔ تاریخ» نام نهاد.[15] سال‌ها پیش از ولتر، کسان دیگری مانند ویکو (م: ۱۷۴۴م) در ایتالیا و منتسکیو (م: ۱۷۵۵م) در فرانسه دربارهٔ ضرورتِ گریزناپذیر در توالی رویدادهای

تاریخی سخن گفته بودند.[۱۶] در نگاشته‌هایی که به فلسفهٔ حقوق می‌پردازد، به دو رویکرد برمی‌خوریم: فلسفهٔ جوهری یا نظری (substantive/speculative) و فلسفهٔ تحلیلی یا انتقادی (analytical/critical). تاریخ‌دانان، رویدادها و کارهای انجام‌شده در گذشته را به بررسی می‌گیرند. روزگار پیش از پیدایش خط و حتی کارهای توده‌های بی‌سواد در دوره‌های گوناگون تمدن را به طبیعت وابسته می‌دانند تا تاریخ. گاهی تاریخ به معنای تنها «رویدادهای گذشته» است. فیلسوفان تاریخ جوهری یا نظری، تاریخ را به معنای گذشته می‌گیرند و دربارهٔ آن به پژوهش می‌پردازند. فیلسوفان تاریخ تحلیلی یا انتقادی، درست است که تاریخ را به مفهوم گذشته می‌نگرند، ولی به گونه‌گون مسائل همچون مدرک‌ها و برگه‌های کاربردی تاریخ‌نگاران و این‌که دستامدهایشان دارای حقیقت عینی است یا نه و تاریخ‌نگار بایستی دربارهٔ شخصیت‌های تاریخی به داوری بنشیند یا نه، نگاه می‌کنند. فیلسوفان نظری تاریخ شامل کانت، هگل، مارکس و توین بی است و فلسفهٔ تحلیلی، کروچه (م: ۱۹۵۲م)، کالینگ وود (م: ۱۹۴۳م)، پوپر و دیگرانی که آنان را کمتر به فیلسوفان حقوق می‌شناسیم زیر چتر خود جا می‌دهد. گاردینر، دِری، وایت و گالی از گروه دوم اند. بیشتر نویسندگان، تاریخ‌دانان و فیلسوفان تاریخ در یکی از این دو گروه برجسته جای می‌گیرند؛ اگرچه گاهی جدایی‌انداختن میان این دو گروه به راستی دشوار می‌نماید.[۱۷] این بخش‌بندی خود به جدایی دیگری میان معناهای دوگانهٔ واژهٔ تاریخ برمی‌گردد: تاریخ به معنای روند رویدادها (تاریخ همچون رویداد) و تاریخ به معنای بررسی دیدگاه‌ها، باورها و نگرش‌های نظری (تاریخ همچون ارزیابی).[۱۸]

اینک، به اقبال بازمی‌گردیم. در یک نگاه، او را در گروه دوم ــ فلسفهٔ تحلیلی یا انتقادی ــ می‌بینیم:

این تو را از خویشتن آگه کند — آشنای کار و مرد ره کند
بادهٔ صدساله در مینای او — مستی پارینه در صهبای او
ضبط کن تاریخ را! پاینده شو! — از نفس‌های رمیده زنده شو!

۴. نگره‌ی سومی هست؟

دکتر کریم مجتهدی پس از آوردن سیر تاریخی نگره‌های گوناگون در فلسفهٔ تاریخ، روزنهٔ تازه‌ای می‌گشاید و از فلسفهٔ تاریخ برابر سنّتِ پیامبران سخن می‌گوید.[۱۹] دیگران با تعبیر «نقشه‌کشی خدایی» یا «التفات الاهی» از این مفهوم فلسفهٔ تاریخ گفتگو می‌کنند و قدّیس اوگوستین (۳۵۴-۴۳۰م)، ژاک بوسوئه (۱۴۲۷-۱۷۰۴م) و اخوان‌الصفا (سدهٔ چهارم/دهم) را در شمار این دسته از بینش فلسفهٔ تاریخ جا می‌دهند.[۲۰]

تصور یهودیان از دین نزدیک به تصوری است که از تاریخ دارند، ولی باورِ آنان پایه و مایه‌ای یکتاپرستانه دارد. در نگاه آنان خداوند، یکتا و آفرینندهٔ انسانی است که او را آزاد آفریده است. پس از آن که از انسان گناهی سر زد، از بهشت رانده شد، ولی خدا در مسیر تاریخ پیوسته با انسان

ارتباط دارد و برای راهنمایی‌اش پیامبرانی را در این گیتی برانگیخت و گسیل داشت. در بینشِ یهودی، انسان به ترک این جهان و روبرتافتن از آن فراخوانده نشده است.[۲۱]

اختلاف مسیحیان با سنت یهود و سپس فرقه‌بندی درون مسیحیت، پیش از هرچیز وابسته به تعبیر و درک شخصیت مسیح است. برخورد مسیحیت با اصول فرمان‌روایی رُمیان یکی از جنبه‌های گوناگون بینش آنان از فلسفهٔ تاریخ است. آگوستین که اندیشهٔ فلسفی و کلامی را در نگاشته‌هایش آورده است، فلسفهٔ تاریخ را برپایهٔ داستان هبوط آدم و گناه بشر طرح می‌کند. او با پذیرش نوید مسیح دربارهٔ جامه‌پوشیدن گونه‌ای جهان مینویی در همین زمین خاکی، با الهام از مسیح بر آن است که یک مسیحی راستین در راه عشق و فداکاری از شهادت نمی‌هراسد. قدّیس آگوستین بر کسانی که به دوره‌های تکراری تاریخ باور دارند خرده می‌گیرد.[۲۲]

۵. اسلام و فلسفهٔ تاریخ

اسلام کیش یکتاپرستی است و از نگاه تاریخی جزو آیین ابراهیمی است. گذشته از آن، در قرآن که به رویدادها و اشاره‌های تاریخی برمی‌خوریم، انسان به اندیشه‌گری در آثار و کنشِ گذشتگان سفارش شده است.

ابن‌خلدون تونسی مسلمان (م: ۸۰۸ هـ/ ۱۴۰۶م) بی‌گمان یکی از فیلسوفان برجستهٔ تاریخ در سده‌های میانه به‌شمار می‌آید. نام کتاب ابن خلدون کتابُ‌العِبَر و دیوانُ‌المبتدا والخبر فی ایّام‌العرب والعَجم والبربَر و مَن عاصَرهم مِن ذوی‌السّلطان‌الأکبر نشانگر بینش او دربارهٔ فلسفهٔ تاریخ است.[۲۳]

در هرکدام از نگره‌های رنگارنگ در فلسفهٔ تاریخ، حرکت و پویایی یکی از پیشتازترین اندیشه‌گری‌ها و بینش‌هاست. در اصطلاح کاربردی دیگر ابن خلدون ــ عُمران و عصبیّت ــ بار معنایی ویژه‌ای دارد که فلسفهٔ تاریخ را از نگاه او تبیین می‌کند. عصبیّت گونه‌ای همبستگی و **ملّی‌گرایی است و عمران، اگرچه گسستگی قومی را به دنبال می‌آورد، ولی تمدّن را پایه‌ریزی می‌کند.**

از آنجا که اسلام یک باور مکتبی فراگیر و جهانی است و همهٔ انسان‌ها را مورد خطاب قرار می‌دهد و نه هموندان و شهروندان و گروه و دستهٔ ملی یا بومی خاصی را و نیز آمیخته‌ای از آموزه‌های سیاسی و رمز اخلاقی و برابری اجتماعیِ خود است و یک‌پنجم جمعیت جهان را می‌بافد، به گفتهٔ فکویاما (Fukuyama) باید به نگره‌های اجتماعی / تاریخی آن به ژرفی نگریست.[۲۴]

پیداست که فلسفهٔ اسلامی تاریخ بر شالودهٔ برداشت‌های قرآنی تاریخ پی‌ریزی شده است.

۶. قرآن و فلسفهٔ تاریخ

یکی از شاعران عرب در سوگ یکی از تاریخ‌نگاران سروده است:

وَ کانَ یُؤرِّخُ ذِکْرَالأنام — وها هُوَ ذاالیوم قَد أُرِّخا

او گزارش‌های مردم می‌نگاشت — امروز خودش را نگاشته‌اند

معنای بیت بالا این است که خود تاریخ‌نگار و تاریخ‌دان «بخشی از تاریخ» گردیده است. بدین‌گونه، تاریخ از گذشته سخن می‌گوید ولی نه به‌گونه‌ای دربست و سراسر از گذشته، بلکه از گذشتهٔ انسان در یک جامعه. توین بی می‌گوید: «آنچه را تاریخ می‌نامیم انسان در یک جامعهٔ متمدن است.»[۲۵] از نگاه توین بی، تاریخ پلِ طلوع و دمیدنِ تمدن و شاخهٔ خاصی از دانش و آگاهی است. اگر تاریخ را سرگذشت و داستان‌سرایی گذشته بدانیم، پس هدف از مطالعهٔ تاریخ چیزی جز سرگرمی خواهد بود؟ بی‌گمان، نگاه اسلام به تاریخ چیز دیگری است.

تاریخ‌دانان مسلمان تاریخ را قصه و سرگذشت یا افسانه و اساطیر نمی‌دانند. درحقیقت، نگاه تاریخ‌دانان به تاریخ از قرآن رنگ و نشان پذیرفته است. قرآن بارها از بشر می‌خواهد تاگِرد جهان گردش کند و با دیده‌ای پندآموز به کار و کنش‌های گذشتگان و گذشته بنگرد و گذشته را چراغی فراراه آینده سازد.[۲۶]

این است پیام آیهٔ ۹ سورهٔ روم. به گمان من، اشارهٔ این آیه به ساخت و ساز و آبادانی، الهام‌بخش ابن‌خلدون در طرح نظریهٔ عمران و پیوند آن با تمدن بوده است. در اینجا میان دو دیدگاه ابن خلدون و توین بی، پیوندی روشن می‌بینیم.

از نگاه اسلام، انسان بزرگ‌ترین کتاب آفرینش است که بیش از هر چیزی درخور بررسی و پژوهش و اندیشه است. انسان، خود نویسندهٔ تاریخ است. تاریخ از انسان می‌خواهد که پیوسته مسئولیت فردی و اجتماعی اش را به خوبی انجام دهد. در این مفهوم است که گذشته با حال و آینده پیوستگی و وابستگی پیدا می‌کند. به گفتهٔ ابن خلدون: «گذشته به آینده از آب به آب همانندتر است.» (فالماضی أَشْبَهُ بالْآتي مِنَ‌الْماء).[۲۷] این نظریه‌پرداز مسلمان، که به راستی بایستی او را فیلسوف نظریه‌پرداز تاریخ نامید، ریشهٔ تاریخ را در فلسفه می‌داند و تاریخ را شایسته شمرده‌شدن یکی از شاخه‌های دانش فلسفه و حکمت می‌شناسد.[۲۸] این سخن ابن‌خلدون تونسی گفتهٔ هگل آلمانی را به یاد میآورد که می‌گفت: «فلسفهٔ تاریخ جز نگرشِ متفکّرانه معنایی ندارد.»[۲۹]

در برداشت اسلامی تاریخ، مسئولیت فردی رنگ مسئولیت اجتماعی به خود می‌گیرد. جامعه چیزی جز دستامد کارهایش نیست. مسئولیت عاملی بنیادین در توجیه جنبش تاریخی است. قرآن براین نکته تأکید می‌ورزد که هر اُمتی دربرابر خدا و تاریخ مسئولیتی دارد، همان‌گونه که هر فردی در برابر کار و کنش‌های خویش مسئول است.[۳۰] تاریخ زنجیره‌ای از نمایش مسئولیت‌های فردی و اجتماعی یک جامعه است و در این برداشت، انسان‌ها دربرابر رویدادها و یکدیگر احساس همبستگی می‌کنند. بدین‌گونه، تاریخ به‌معنای آوردن یک رشته رویدادها و نگارش زمان‌نگاری پدیده‌ها نیست.

در یک نگاه، قرآن فلسفهٔ کلی تاریخ راکه به وسیلهٔ حقایق تاریخی پشتیبانی شود، به‌دست ما نمی‌دهد ولی بینشی از طبیعت بشری به‌عنوان یک جمع ارایه می‌دهد که سرنوشت مردمان را می‌تواند رقم بزند.[۳۱]

۷. نگاه و نگرش اقبال

همان‌گونه که ابن‌خلدون تونسی طبیعت و تاریخ را یکی از منابع سترگ آگاهی بشری می‌دانست و این نگاه و نگرش خود را از آموزه‌های قرآن گرفته بود، اقبال لاهوری نیز برپایهٔ رهنمودهای کتاب آسمانی مسلمانان تاریخ و طبیعت را دو سرچشمهٔ شناخت و آگاهی می‌شناسد.[۳۲]

اقبال به قرآن به چشم بزرگ‌ترین منبع آگاهی و شناخت می‌نگریست. این خاطره را از زبان فقیر سید وحیدالدّین می‌خوانیم:

هنگامی که دکتر اقبال در یک خانهٔ کوچک تک طبقه در خیابان مک‌لئود می‌زیست، میهمان تازه‌ای در خانه را زد و بر او درآمد. مدتی به گفتگوهای پراکنده گذشت. آن‌گاه، میهمان تازه وارد از اقبال پرسید: شما در زمینهٔ اقتصاد، سیاست، تاریخ و مانند آن کتاب‌ها خوانده‌اید، کدام‌یک از آنها بهتر و با نگاه به حکمت و خرد ژرف‌تر است؟ دکتر اقبال از روی صندلی برخاست و با دستش اشاره کرد که آن شخص لحظه‌ای درنگ کند تا برگردد. پس از دو سه دقیقه، اقبال با کتابی در دست بازگشت و کتابی را در کف وی نهاد و پاسخ داد: قرآن.[۳۳]

تا اندازه‌ای بیشترینهٔ تاریخ‌دانان مسلمان و خاورشناسان برآنند که آغاز و تکامل تاریخ اسلامی به قرآن وابسته است. اقبال هم بر همین باور است. او درمی‌یابد که قرآن برای دانستن درست حقایق، شالودهٔ مهمی را پی‌افکنده است: «ای گروندگان! اگر بزهکاری برایتان خبری آوَرَد، بررسی کنید مبادا نادانسته به گروهی زیان رسانید، آنگاه از آنچه کرده‌اید پشیمان شوید (حجرات/۶). اقبال در این‌باره چنین می‌گوید:

از آنجا که دقت در نگارش و گزارش رویدادها و واقعیت‌ها، که دستمایهٔ تاریخ را می‌سازد، شرط ضروری تاریخ به‌عنوان یک دانش است، و آگاهی دقیق از واقعیت‌ها سرانجام به کسانی که آنها را روایت و گزارش می‌کنند وابسته است، نخستین اصل بدیهی نقد تاریخی این است که منشِ شخصِ گزارشگر عامل مهمی در داوری گواهی اوست.[۳۴]

پس، در نگاه اقبال نقش گزارشگر و تاریخ‌نگار بسی مهم و حساس است و در کنار آگاهی و دانایی، ویژگی‌های دیگری را نیز باید دارا باشد: پرهیزکاری، راست‌گویی، شهامت و در یک سخن، بزهکار و تبهکار و دروغگو و گزافه‌کار نبودن. اینها ویژگی‌های بنیادین یک تاریخ‌نگار است.

اقبال دربارهٔ فلسفهٔ تاریخ از نگاه قرآن می‌نویسد:

... پس اگر فکر کنیم که قرآن **هسته‌های آموزهٔ تاریخی ندارد، به لغزش سترگی دچار آمده‌ایم. حقیقت این است که سراسر جان‌مایهٔ** مقدمهٔ **ابن خلدون وابسته به الهامی است که نویسنده از قرآن گرفته است. او حتی در داوری‌هایش دربارهٔ شخصیت‌ها، به‌اندازه‌ای فراوان وام‌دار** قرآن **است.**[۳۵]

گفتیم که اقبال فیلسوف تاریخ نیست و تاریخ‌نگار تاریخ‌دان هم به‌شمار نمی‌آید و رساله‌ای در تاریخ ننوشته است. روح واقعی فلسفهٔ تاریخ اقبال به ما یاد می‌دهد که تاریخ بیان «ذهن و

زبان جمعی» یک ملت است. تاریخ نیروی آفرینشگر پیوسته‌ای است که با یاری آن زندگی، قوانین و ارزش‌ها را ارزیابی و نقد می‌کنیم. چنین نیرویی از نگاه اقبال آرام و بی‌جنبش نیست. اگر بخواهیم دربارهٔ یک ملت به داوری بنشینیم بایستی تاریخ آن ملت را بخوانیم. گزارش کار و کنش و تکاپوی هر قوم و ملت و جامعه‌ای در تاریخ او نگاهداری می‌شود. تاریخ بازتاب کنش‌ها و واکنش‌های اجتماعی/فرهنگی/سیاسی آیین و آداب و رسوم یک ملت است. از آنجا که انسان کانون تاریخ است، از نگاه هرکیش، مکتب و اندیشه‌مندی به انسان دیدگاه‌ها دربارهٔ فلسفهٔ تاریخ نمودار و گویا می‌گردد:

از گِل خود آدمی تعمیر کن — آدمی را عالَمی تعمیر کن!
خیز و خلّاق جهان تازه شو! — شعله در برکن، خلیل‌آوازه شو!
با جهان نامساعد ساختن — هست در میدان سپرانداختن
مرد خودداری که باشد پخته‌کار — با مزاج او بسازد روزگار
گر نسازد با مزاج او جهان — می‌شود جنگ‌آزما با آسمان
ای ز آداب امانت بی‌خبر — از دو عالم خویش را بهتر شمر![۳۶]

از دید اقبال، هستی اجتماعی ما از تاریخ معنا می‌گیرد. اگر ملتی تاریخ خود را فراموش کند، تاریخ هم او را از یاد خواهد برد:

زنده فرد از ارتباطِ جان و تن — زنده قوم ازحفظ ناموس کهن
مرگِ فرد از خشکی رود حیات — مرگِ قوم از ترکِ مقصودِ حیات
قوم، روشن از سوادِ سرگذشت — خودشناس آمد زیادِ سرگذشت
سرگذشت او گر از یادش رود — باز اندر نیستی گم می‌شود[۳۷]

«خودی» و «بی‌خودی» تار و پود فلسفهٔ اقبال را می‌بافد. «خودی» ارادهٔ آفرینشگر هدایت‌یافتهٔ عقلی است. انسان یک فرد است و بالاترین شکل زندگی در انسان، «خودی» یا «من» (Ego) است:

پیکر هستی ز آثار خودی است — هرچه می‌بینی ز اسرار خودی است
خویشتن را چون خودی بیدار کرد — آشکارا عالم پندار کرد[۳۸]

خودی، راز درون زندگی است. بیداری جهان هستی از خودی است:

خودی کیاهی راز درون حیات خود کیاهی بیداری کائنات

به گفتهٔ اقبال، اسلام تنها یک امر سازمانی نیست؛ همچنین نه تفکر صِرف است و نه احساس و کُنش صِرف. اسلام بیان کل انسان است. بی‌اسلام، «خودی» تکامل نمی‌یابد. «خودی» هم بدون آزادی رشد نمی‌کند و به بالندگی نمی‌رسد. ملت‌ها می‌مانند و شهریاران و فرمانگزاران می‌روند و فراموش می‌شوند:

سکندر رفت و شمشیر و عَلَم رفت — خراجِ شهر و گنجِ کان و یَم رفت

اُمـــم را از شـــهان پـایندهتر دان! نمی‌بینی که ایران ماند و جم رفت؟[۳۹]

با «لذت آیینی» (hedonism) نمی‌توان به چکاد فرهنگ و تمدن غرب رسید:

آتجهکون بتادون من تـقدیر امـم کـیاهی شمشیر وثنا اول، طاووس و رباب آخـر

«خودی» را از رهگذر ابزار موسیقی و پایکوبی نمی‌توان شناخت، بـه جـنگ‌افـزار دانش و شمشیر نیازمندیم. فلسفهٔ طاووس و رباب واپسین مرحلهٔ یک تمدن است و برعکس، فلسفهٔ شمشیر و نیایش (جهاد و دانش) سرآغاز هر تمدن است.

آفرینشگری، نوآوری، کوشایی و پیکار از ویژگی‌های یک مسلمان راستین است:

هـرکه او را قـوت تـخلیق نـیست نزد ما جز کـافر و زنـدیق نـیست

و زندگی سراسر در تکاپو و آرزو نهفته است:

زنـدگی درجستجو پـوشیده است اصـــل او در آرزو پـوشیده است
آرزو را در دل خـــود زنـــده دار تا نگـردد مشتِ خـاک تـو غـبار

از نگاه اقبال، «ایمان استوار»، «کنشِ پیوسته» و «مِهرجهانگیر»، سه رمز پیروزی و چیرگی بر جهان و جهانیان است:

یقین مـحکم، عـمل پـیهم، مـحبت فـاتح عـالم
جهاد زندگانی مین یه هین مردون کی شمشیریی

اقبال می‌دانست که جهان به نبرد با ایدئولوژی رو کرده است. او رسالت خود را در بازسازی اندیشهٔ دینی دید و این کار را به شایستگی انجام داد. رسالت تاریخی اقبال با بیان سه رمز گفته شدهٔ بالا ـ ایمان استوار، کنش پیگیر و پیوسته و مهرجهانگیر ـ انجام یافته است.[۴۰]

رمز دین از نگاه اقبال برخاستن از زمین خاکی و آگاهی‌یافتن از جان پاک است. چکیدهٔ تاریخ از نگاه او در این بیت پیداست:

چیست دین؟ برخاستن از روی خاک تا زخود آگـاه گـردد جـانِ پـاک[۴۱]

پی‌نوشت‌ها

۱. جشن‌های یکصدمین سال تولد اقبال لاهوری؛

Journal of Pakistan Historical Society, 1977

۲. کلیّات اردوی اقبال، «بانگ درا»، صص ۱۴۰-۴۲.

۳. «بانگ درا» صص ۱۹۹-۲۰۸.

۴. جاوید اقبال، «اقبال ـ اتّحاد عالم اسلام و جهان سوم»، غلامرضا ستوده (ویراستار)، در شناخت اقبال، مجموعهٔ مقالات کنگرهٔ جهانی بزرگداشت علّامه اقبال لاهوری، تهران ـ اسفند ۱۳۶۴، چاپ اول، آذر ۱۳۶۵، ص ۳۵.

۵. «بانگ درا»، ص ۱۸۰.

۶. عبدالحسین زرّین‌کوب، تاریخ در ترازو، تهران، امیرکبیر، چاپ چهارم، ۱۳۵۷، ص ۲۷.

۷. کلیات اقبال لاهوری، به کوشش اکبر بهداروند، «رموز بیخودی»، تهران، انتشارات زوّار، چاپ اوّل، بهار ۱۳۸۲، ص ۱۶۱.

۸. همان.

۹. کلیّات اشعار اردوی اقبال، «بانگ درا»، صص ۱۹۵-۹۶.

10. Syed Abdul Vahid, *Thoughts and Reflections of Iqbal*, Lahore, Sh. Muhammad Ashraf, repreinted, 1992, p. 45.

۱۱. کلیّات اقبال لاهوری، «رموز بیخودی»، ص ۱۶۲.

12. L. B. Namir, "Verities of History" in Frist Sternced., *History and Political Culture*, pp. 372-73.

13. S.A. Vahid, *Thoughts and Reflection of Iqbal*, p. 99.

14. Iqbal, "Islam as a Moral and Political Ideal", in S.A. Vahid, *op.cit.*, p. 55.

و ترجمهٔ فارسی آن به دست حامدخان حامد با عنوان «اسلام به‌عنوان یک مطمح نظر اخلاقی و سیاسی»، در بهاءالدین اورنگ (ویراستار)، یادنامهٔ اقبال، لاهور، خانهٔ فرهنگ ایران، ۱۳۵۷ ش. ص ۱۵۰. این سخنرانی برای نخستین بار در روزنامهٔ هندوستان ریویو *(Hindustan Review)* ش ۲۰، (جولای ـ دسامبر ۱۹۰۹) نشر یافت.

15. R.F. Atkinson, "The Philosophy of History", in G.H.R. Parkinson (ed.), *An Encyclopedia of Philosophy,* London, Routledge 1998, ch. 35, p. 808.

۱۶. کریم مجتهدی، فلسفهٔ تاریخ، تهران، سروش، چاپ اول، ۱۳۸۱، ص ۲.

17. *Idem*, op. cit., p. 808.

۱۸. حسینعلی نوذری (ترجمه و تدوین)، فلسفهٔ تاریخ، روش‌شناسی و تاریخ‌نگاری، تهران، طرح نو، چاپ اول، ۱۳۷۹، ص ۸۲.

۱۹. کریم مجتهدی، فلسفهٔ تاریخ، صص ۶۹-۸۲.

۲۰. احمد محمود صبحی، فی فلسفة التاریخ، بیروت، دارالنهضة‌العربیة، ۱۹۹۴ م، صص ۱۶۶-۱۷۴.

۲۱. کریم مجتهدی، پیشین، صص ۷۱-۷۲.

۲۲. احمد محمد صبحی، پیشین، صص ۱۷۰-۱۷۱؛ کریم مجتهدی، فلسفهٔ تاریخ، صص ۷۵-۸۱.

۲۳. این برداشت دکتر مجتهدی که نام تاریخ ابن خلدون (کتاب‌العِبَر) یعنی واژهٔ عِبَر جمع عِبْر از ریشهٔ واژهٔ عبور (گذر و گذار) آمده است که حرکت را می‌رساند، درخور نگرش است، ولی عِبَر جمع عبرت نیز به معنای پند و اندرز و نگریستن به اوضاع و احوال است. همگونی عِبَر به معنای پند و اندرز با بخش دوم نام کتاب، یعنی دیوان‌المبتدا والخبر... و رسالت تاریخ از نگاه ابن‌خلدون، که به هر رو از مفاهیم قرآنی تاریخ الهام گرفته است، بیشتر است.

24. F. Fukyama, *The End of History and the Last Man,* pp. 45-6.

25. A. Toynbee, *A Study of History,* abridged edition 1971, vol. 1, p. 61.

۲۶. أَوَلَمْ یَسیروا فِي‌الْأَرضِ فَیَنْظُروا کَیْفَ کانَ عاقِبَةُالَّذینَ مِنْ قَبْلِهِمْ کانُوا أَشَدَّ قُوَّةً وَ أَثاروالْأَرضَ وَ عَمَروها أَکْثَرَ مِمّا عَمَروها وَ جاءَتْهِمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَیِّناتِ فَما کانَ‌اللهُ لِیَظْلِمَهُمْ وَلکِنْ کانُوا أَنْفُسَهُمْ یَظْلِمُونَ؛ و آیا در زمین گردش نکرده‌اند تا بنگرند که سرانجام کسانی که پیش از آنان می‌زیستند چگونه بوده است؟ آنان توانمندتر از ایشان بودند و زمین را کافتند و آن را بیش آنچه اینان می‌کردند، آباد کردند و پیامبرانشان برهان‌های روشن برای آنان آوردند؛ پس خداوند بر آن نبود که به آنان ستم کند، ولی آنان به خویش ستم می‌ورزیدند (روم/۹).

۲۷. ابن خلدون، مقدمه، قاهره، مکتبةالتجاریة، ص ۱۰.

۲۸. ابن خلدون، پیشین، ص ۴.

29. Hegel, *Philosophy of History,* New York, Dover Publication, 1956, p. 8.

۳۰. عمادالدین خلیل، التفسیرالاسلامی للتاریخ، بیروت، دارالعلم للملایین، الطبعةالرابعة، تشرین الثانی، ۱۹۸۳، ص ۲۶۳.

31. M. Siddigi, *The Quranic Concept of History,* Islamic Research Institute, 1984, p. 225.

۳۲. اقبال، احیای فکر دینی در اسلام، ترجمهٔ احمد آرام، تهران، ۱۳۴۶، ص ۱۴۷.

۳۳. سید وحیدالدین، روزگار فقیر، چاپ نوامبر، ۱۹۶۳، صص ۹۲-۹۳.

34. Iqbal, *Rconstruction of Religious thought in Islam,* Lahore, Sh. Muhammad Ashraf, 1944, p. 140.

35. *Idem,* , op. cit. p. 139.

۳۶. کلیات اقبال لاهوری، «اسرار خودی» ص ۹۸.

۳۷. همان، «رموز بیخودی»، ص ۱۴۳.

۳۸. همان، «اسرار خودی»، ص ۷۷.

۳۹. کلیات اقبال لاهوری، «اسرار خودی»، ص ۲۰۶.

40. Usman Ramz, Iqbal's Philosophy of History, An Analysis & Comparison, in Dr. Waheed Qureshi, *Selections From the Iqbal Review*, Lahore Iqbal Academy Pakistan First Edition, April, 1983, pp. 438-39.

۴۱. کلیات اقبال لاهوری، «جاویدنامه»، ص ۴۵۴.

اندیشه‌های افلاطونی در حکمت اشراق سهروردی[1]

محمدعلی ابوریان؛ ترجمهٔ حسن سیدعرب

سی سال است که با اندیشهٔ سهروردی آشنا شده‌ام. این آشنایی تقریباً به زمانی بازمی‌گردد که نقد بدیع او[2] از اصطلاح «تعریف» ارسطویی نظرم را جلب کرد. سپس مشغول تحقیق و بررسی آثار او شدم تا این که مجلد اول مجموعه مصنفات شیخ اشراق[3] به تصحیح انتقادی هانری کوربن (۱۹۰۳-۱۹۷۹م) که مشتمل بر برخی از نوشته‌های سهروردی است به دستم رسید و پژوهش و تحیقق خود را با استفاده از آن ادامه دادم. کوربن تا آن زمان هنوز تمامی آثار سهروردی از جمله حکمة‌الاشراق و نیز رسایل تمثیلی و عرفانی او را تصحیح و چاپ نکرده بود. او در مقدمه‌های خود به آثار سهروردی، تنها «ایران» را منبع اندیشهٔ او دانسته و این نظر را به طریق پدیدارشناسی اثبات کرده است. البته از ویژگی‌های سهروردی که برای من جالب توجه بوده این است که وی در انتساب معنوی خود به حکیمان خسروانی ایران باستان تصریح کرده است. او حکمت بحثی مشائی ارسطویی را که حکیمان مسلمان از آغاز فلسفه کرده اسلامی به آن توجه کرده‌اند با حکمت ذوقی حکیمان خسروانی[4] متمایز میداند و در بخشی از شجرهٔ معنوی خود حکمت ذوقی یا خمیرهٔ حکمت خسروانیان را به جنید بغدادی (متوفی ۲۹۷ق) و بایزید بسطامی (۱۸۸؟-۲۶۱؟) وحلاج (متوفی ۳۰۹ق) و سپس به خود منسوب کرده است.[5] نیز علاوه بر این انتساب معنوی، به بررسی دو طریق فکری نیز پرداخته: ۱. ریشه‌شناسی فارسی[6] برخی اصطلاحات فلسفی و تطبیق آن با فلسفه و حکمت یونانی که پس از دورهٔ ترجمه به اندیشهٔ اسلامی انتقال یافت. ۲. توجه به معارف باطنی اسماعیلیه که احتمالاً همین التفات منجر به محاکمهٔ وی و نیز بعدها موجب تکفیر او توسط ابن تیمیه (۶۶۱-۷۲۷ق) در بحث از امامت[7] و مسألهٔ تقدم ولی بر نبی شد. سهروردی در مقدمهٔ حکمة‌الاشراق می‌گوید: «به حسب آیهٔ بیست و پنجم سورهٔ بقره ــ انی جاعل فی‌الارض خلیفة ــ عالم هیچ‌گاه از خلیفه خالی نیست.»[8] او

حکیمان را به اهل بحث و اهل ذوق و جامع بحث و ذوق تقسیم کرده که هریک مراتبی دارند: ۱. متوسط؛ ۲. برتر؛ ۳. دارای تجربهٔ معنوی. «حکیم متأله» دارای متعالی‌ترین رتبه و متبحر در هر دو حکمت است. نیز مقام معنوی و نور باطنی داشته و در سلامت و صفای باطنی به‌سر می‌برد و به مقام «خلة» نایل شده است.[۹] صوفیان متأخر به تأسی از عقاید باطنیان از این مقام با اصطلاح «غوث» یا «قطب» یا «ولی» یا «امام» یا «خلیفةالله فی‌الارض» یاد کرده‌اند.

به هر حال سلسله نسب معنوی سهروردی به حکیمان یونان و ایران و مصر و هند و باطنیان[۱۰] بازمی‌گردد و با استمرار این سلسله نمایندگانی از تصوف وارد آن می‌شوند. همهٔ آنها سیر مقامات معنوی که البته نه به‌طور خاص در حوزهٔ دینی اسلام بلکه به حسب ارتباط مستقیم با پیشوایان ایرانی و جز آنها و به‌طور کلی در قالب امامتی باطنی ترسیم می‌شوند. از این‌رو حکیمان خسروانی مثل زرتشت و کیخسرو و جاماسب (/جاماسپ) و فروشاوشتر (/فرشوشتر) و بزرگمهر (/بوذرجمهر) که سهروردی آنها را ستون‌های حکمت می‌داند در این سلسله دیده می‌شوند. نیز برخی حکیمان یونان مانند آغاثاذیمون و فیثاغورس و سقراط (۴۶۹-۳۹۹ق.م) و افلاطون (۴۲۷-۳۴۷ق.م) و انباذقلس (= امپدوکلس) و فلوطین[۱۱] (/پلوتینوس ۲۷۰-۲۰۴ق.م) و غیره به آنها ضمیمه می‌شوند. معهذا سلسله نسب معنوی سهروردی به‌طور مجموع به ایران و یونان بازمی‌گردد. بنابراین دو گونه حکمت ذوقی و بحثی به‌طور خاص و معارف صوفیانه در عهد اسلامی به‌طور عام در اندیشه اشراقی سهروردی مؤثر بوده به‌گونه‌ای که می‌گوید: «طریق اشراقیان جز به سوانح نوری انتظام نمی‌گیرد».[۱۲]

سهروردی فراتر رفته و افلاطون را پیرو زرتشت می‌داند و دوگانگی[۱۳] نور و ظلمت، خیر و شر و اهورا مزدا و اهریمن ایرانی را از منابع فلسفه افلاطون دانسته و به اندیشه مثال افلاطونی و بستر تاریخی و اجتماعی آن نزد افلاطون تجاهل می‌ورزد. البته نمی‌توان تأثیر عناصری از ثنویت شرقی را در افلاطون انکار کرد درحالی که باید توجه داشت که ثنویت، عام بوده و نمی‌توان گروه خاصی را به‌طور مشخص نماینده آن دانست. برخی از مورخان معاصر حکمت سهروردی، مانند محمد اقبال لاهوری[۱۴] (۱۸۷۷-۱۹۸۳م) و هانری کوربن[۱۵] بدون کنکاش در این نظر، آن را پذیرفته‌اند. کوربن علیرغم اکتفا به شیوهٔ خاصی در پژوهش، فرصت تحقیقی جامع را نیافت تا ابعاد و اصول آن را به‌طور کامل شرح دهد. اما گردآوری تجربه‌ها و آثار حاصل از حرکت شعوبیه ضمن این‌که تردیدهای حاصل از این تصور را از میان می‌برد، محقق را برای بررسی محتوا و مضامین آن به تعمق بیشتر در منابع برمی‌انگیزد.

شیوهٔ مطالعه

برای دستیابی به نتایج واقعی دو شیوه فقه‌اللغة متون و نیز تفسیر ادوار تاریخی را به‌کار گرفتم و متعمدانه استفاده از فقه‌اللغة متون را به تأخیر انداختم زیرا به احکام شتابزده و نامربوط منجر می‌شود و تنها برای بررسی مسایل محدودتر مناسب است.

اصول افلاطونی

شاید هر پژوهشگری در مرحلهٔ نخست از توصیف مقام افلاطون در نوشته‌های سهروردی و شارحان او دچار شگفتی بسیار شود و این علیرغم ادعای انحصار اندیشه آنها در منبع ایران است زیرا افلاطون را پیشوای حکیمان متأله دانسته‌اند. درواقع اشراقیان، افلاطون را رئیس خود و رئیس کل دانسته و می‌گویند که او حکمت ذوقی داشته و در عبارتی صریح خود را پیرو او می‌دانند و برای نمونه ملاصدرا در اسفار[۱۶] بر این سخن تأکید می‌کند. این توصیف و انتساب اشراقیان ما را به تأمل در این پرسش برمی‌انگیزد که آیا با اثبات استمرار و اخذ اندیشه افلاطون می‌توان قول انحصار اندیشه سهروردی را در منبع ایران نقد کرد؟ البته بررسی تأثر یا عدم تأثر افلاطون از زرتشت را رها می‌کنم زیرا اغلب پژوهشگران در بررسی فلسفهٔ یونان تنها به مقومات ظاهری آن اکتفاء کرده و علیرغم استناد به عناصری از اندیشه شرقی در فلسفه یونان، جوهر یونانی آن از میان نمی‌رود.

اکنون برای بررسی اصول اندیشهٔ افلاطون باید یکی از این دو روش را گزینش کرد: ۱. مطالعه در نمونه‌هایی مانند این بررسی که به تحقیق در مبانی پرداخته و از مشکلات و لغزش‌ها پرده برمی‌دارد حتی موانع بسیاری را که به جهت فقدان مطالعات متمرکز محقق شده برطرف می‌کند؛ ۲. بررسی ادوار تاریخی مبانی، من این روش را برگزیدم تا براساس آن پس از تحلیل دو طریق تفکر در عهد اسلامی و مسیحی به بررسی سیر تاریخی اندیشه افلاطون بپردازم. این تفسیر بسیاری از جنبه‌های نظریه صدور افلاطون را نزد برقلس (= پروکلوس) و امبلیخوس معلوم می‌کند.[۱۷] درنهایت نیز به بررسی طریق تفکر اشراقی ـ ایرانی می‌پردازم.

افلاطون به ارقلیطوس (= هراکلیتوس) گفته بود «تا زیبایی مطلق وجود نداشته باشد نمی‌توان شیء محسوس را زیبا دانست. زیبایی مطلق، مثال مفارق از ماده است که در عالم خاکی به‌دست نمی‌آید». این سخن افلاطون اساس نظریه مُثُل است. اما سختی ایجاد وحدت[۱۸] میان مثال و محسوسات به‌گونه‌ای که در گفت‌وگوی پارمنیدس به آن توجه شده، سبب طرح تردیدهایی دربارهٔ آن و نیز منشأ برخی مناقشات شد که در گفت وگوهای افلاطون ثبت نشده اما ارسطو[۱۹] (۳۸۴-۳۲۲ق.م) آنها را مطرح کرده است. مباحث اخیر پرتویی بر آراء افلاطون می‌افکند.[۲۰]

افلاطون در رأس نظریهٔ وجود، اعداد مثالی دهگانه[۲۱] را قرارمی‌دهد که مبین تأثیر فیثاغوریان بر اوست. این اعداد با واحد شروع شده و به دنبال آن دوگانگی نامحدودی که مبدأکثرت است آغاز می‌شود و در پایان به عدد ده مثالی منتهی می‌شوند. افلاطون این اعداد را مُثُل عالی یا مثالی که در جمهوری از آن سخن گفته دانسته که همهٔ آنها در بالاترین مرتبه تجریدند. براساس گزارشی که ارسطو[۲۲] نقل کرده، افلاطون جسم و بعد آن را مثالی می‌داند. بنابراین مُثُل در رتبه‌ای متعالی در طور ماورای محسوسات یعنی در مرتبهٔ مُثُل متوسطه ریاضی قرار دارند.[۲۳] واسطه‌های ریاضی اساس تقارب و مشارکت عالم معقول و محسوس‌اند.[۲۴] در عرفان عقلی نیز

از مقام عالم مثال سخن گفته شده است. به نظر افلاطون این عالم، جواهر مختلف و متمایز دارد[۲۵] و گزارش و تفسیر آنها به عالم اشباح (= عالم ظلمت / محسوسات) منتهی می‌شود. اجتناب از آنچه افلاطون تمایز میان معقول و محسوس نامیده، منشاء طرح نظریه «صدور»[۲۶] نزد فلوطین شد. اما گزارش و تفسیر نظریه افلاطون در اندیشه فلوطین متوقف نماند و فلاسفه متأخر حوزهٔ فلسفی اسکندریه مخصوصاً امبلیخوس[۲۷] که تأثیر عظیمی بر اندیشهٔ فلسفی در عهد اسلامی داشت به شکل دیگری در تلفیق و تداوم آن سهیم بودند.

ابن سینا و مُثُل افلاطونی

ابن‌سینا در شفاء[۲۸] تلخیصی از آراء افلاطون کرد که تاکنون از آن غفلت شده است. او در مقالهٔ هفتم از الهیات شفاء آراء افلاطون را به نقل از مابعدالطبیعهٔ ارسطو نقل کرده و از نقد ارسطو به آراء افلاطون انتقاد کرده است. ابن سینا در ادامه از مفارقات و تعداد آنها و نیز از واسطه‌های ریاضی میان صور و محسوسات سخن می‌گوید.[۲۹] آنچه موجب تأکید در شناخت آراء افلاطون می‌شود سخن مؤلف رساله فی‌المُثُل المعلقة است. به گزارش این رساله افلاطون دو رأی دارد که در یک رأی تنها از مُثُل محسوسات و در دیگری به‌طور مشترک از مُثُل محسوسات و ریاضیات بحث کرده است.[۳۰] گزارش اخیر و سخن ابن سینا در شفا اثبات می‌کند که آشنایی اشراقیان با اندیشهٔ افلاطون مسبوق به انتقال متون ارسطویی به عالم اسلام است. در آن متون از پیوند میان نظریه مشائی عقول دهگانه فائض شده از واحد و غایتی که به سیر ریاضی[۳۱] نظریهٔ مُثُل افلاطونی می‌انجامد سخن گفته شده است. از نمونه‌های این تأثیر، سخن ملاصدرا (۹۷۹-۱۰۵۰ق) در تعلیقة علی کتاب‌الشفاء است که در آنجا به بحث از پیوند عقول و مُثُل افلاطونی پرداخته است.[۳۲] پیش از او نیز ابن سینا در نجات گفته بود که افلاطون عقل را مثال کلی نوع می‌داند[۳۳] که حقیقت این نظر پس از بررسی نقد ابوالبرکات بغدادی (متوفی ۵۴۷ق) به نظریه صدور نزد مشائیان آشکار می‌شود. او از سبب حصر عقول در عدد ده پرسش کرده زیرا از منشاء تاریخی آن آگاه نیست. او با طرد اندیشه صدور نزولی، قصد داشته تا با احیاء اندیشه افلاطونی آن را از شوائبی که در خلال سیر تاریخی با آن آمیخته گردیده پاک کند، اگرچه در این میان آراء افلاطون را با یکدیگر می‌آمیزد.

پس از ابوالبرکات بغدادی نخستین کسی که با مبانی اندیشه افلاطون، حکمت مشاء را نقد کرد شیخ شهاب‌الدین سهروردی است. او علیرغم انتقاد[۳۴] از افلاطون، طریق تفکر او را احیاء کرد. کتاب المعتبر فی‌الحکمة ابوالبرکات بغدادی که نقد آشکاری را در تاریخ فلسفهٔ اسلامی مطرح کرد، سرشار از اصطلاحاتی اشراقی همانند فقه‌الانوار است به‌گونه‌ای که اشراقیان به آن قائلند. این اصطلاحات در مشکاة‌الانوار منسوب به غزالی (۴۰۵-۵۰۵ق) و یا اثولوجیا منسوب به ارسطو و رسالة فی‌الملائکة و نمطهای آخر اشارات و تنبیهات ابن سینا نیز دیده می‌شود.[۳۵] در اینجا لازم است تا کمی مبسوط‌تر به اندیشه سهروردی بپردازیم.

مقایسه حکمت مشاء و اشراق

با بررسی کوتاه تاریخ اندیشه افلاطونی، آمیختگی آن با حکمت مشائی اسلام معلوم می‌شود. نظام فلسفی مسلمانان امتزاجی از اندیشه‌های افلاطون و ارسطو و فلوطین و دیگران است. نقد ابوالبرکات بغدادی، تفکر افلاطونی نهفته در اندیشهٔ فلسفی در اسلام را از امتزاج با فکر مشائی پیراسته کرد و این کوشش دستمایه اقبال اشراقیان به اندیشه‌های افلاطون شد. با این همه، حاصل تلاش ابوالبرکات قابل توجه است زیرا گسست از اندیشه مشاء که در تفکر فلسفی مسلمانان رسوخ یافته بود حتی با نقد سهمگین غزالی، امری چندان سهل و آسان نبود. پس عجیب نیست که سهروردی از مراغه[۳۶] با تعلیم نزد مجدالدین جیلی کوشش‌های فلسفی خود را از حکمت مشاء آغاز کرد. عوامل بسیاری در تعالی و تکوین اندیشه فلسفی او دخالت داشت که موجب رویکرد وی به حکمت اشراق شد. برای مثال، کشف و شهود از عوامل تعالی‌بخش اندیشه در حکمت سهروردی است. وی بعدها حکمت مشاء و اشراق را با یکدیگر سازگار کرد و این از مهم‌ترین دلایل بر عدم بکارگیری منبع «ایران» در حکمت اشراق است. به‌هرحال او نوشته‌های آثار[۳۷] خود را به تاسی از حکمت مشاء نوشت در حالی که این حکمت را بی‌نیاز از ذوق اشراق نمی‌داند. جلال‌الدین دوانی (متوفی ۹۰۸ق) می‌گوید: «سهروردی از حکمت مشاء دفاع می‌کرد تا این که برهان پروردگار، او را به افقی دیگر رهنمون کرد.»[۳۸] سخن دوانی مؤید این معناست که حکمت بحثی مشائی نیز به فقه‌الانوار باز می‌گردد. تثبیت ارتباط میان حکمت ذوقی و بحثی به‌طور خاص برآمده از اندیشه‌های سهروردی و محیی‌الدین بن عربی است. البته تلاقی این دو حکمت بدون تمایلات افلاطونی در حکمت مشاء یا عناصری ذوقی همانند فیض و صدور که مشائیان برای عقل فعال قایلند، کامل نمی‌شود.[۳۹] جلال‌الدین دوانی در قرابت میان عقل فعال مشائی و ارباب انواع اشراقی می‌گوید: «منظور سهروردی از رب‌النوع انسانی همان عقل فعال مشائیان است.» سهروردی در موارد بسیاری با آراء مشائیان به تسامح رفتار کرده است. برای نمونه در هیاکل‌النور عقل فعال را «پدر» و «رب طلسم نوع انسانی» و «مفیض و مکمل کمالات علمی و عملی نفوس» دانسته درحالی که حکماء، روح‌القدس را عقل فعال[۴۰] نامیده‌اند. از عبارتی در مطارحات[۴۱] برمی‌آید که نظریه عقل فعال مشائیان منسوخ شده و نظریه ارباب انواع اشراقیان جایگزین آن شده است. قصاب‌باشی در این باره می‌گوید: «جواهر مجرد نخستین، همان عقول دهگانه طولی[۴۲] یا انواع مجرد عالی‌اند که اشراقیان و در رأس آنها سهروردی قائل به آن بوده و درواقع جایگزین اشراقی مُثُل افلاطونی و عقول دهگانه مشائی هستند. اضافه‌کردن «طولی» به عقول دهگانه و انوار مجرد، صفت اشراقی قواهر عالی مجرد و مبین فهم اشراقیان از تطابق آنهاست». سهروردی به نقد ابوالبرکات متمایل است و بحث از تحدید عقول یا انوار مجرد را با استناد به آیه ۱۰۹ سورهٔ کهف «قُل لَو کانَ‌البَحرُ مِداداً لِکلمات ربّی لَنفِدَالبَحرُ قبلَ اَن تنفَدَ کلماتُ رَبّی ولَو جِئنا بِمثله مدداً» بیهوده می‌داند.

مبانی اشراقی نو، استمرار موج متلاطم افلاطونی

تمایلات افلاطونی و تفسیر اشراقی هستی با نقد ابوالبرکات از نظریه عقول دهگانه مشاء آغاز شد. حاصل این نقد عبارت است از: ۱. حکمت مشائی مسلمانان آمیزه‌ای از اندیشه‌های افلاطونی با منابع دیگر است. البته قرائت آنها از افلاطون براساس گزارش‌های ارسطو در متافیزیک است. مشائیان مسلمان بعدها برخی از عناصر فکری نوافلاطونیان را از این صورت تلفیقی خارج کردند. ۲. حکیمان مسلمان شناخت کاملی از منشأ تاریخی نظریه عقول دهگانه نداشته و این سبب شد که در شمارش آنها اشتباه کنند. نیز توجه نکردند که نظریه عقول، ریشه در ریاضیات افلاطون دارد که این رأی بعدها وارد حوزهٔ فلسفی اسکندریه و سپس به فلسفه اسلامی منتقل شد. ۳. نقد ابوالبرکات بغدادی موجب احیاء اندیشه افلاطون شد. ابوالبرکات به شدت از نظریه فیض و صدور مشائی و مبانی ریاضی مُثُل انتقاد می‌کند. با این مقدمات راه سهروردی برای طرح نظریه اشراق هموار شد.[۴۳] ۴. سهروردی با گذر از مبادی اولیه ابوالبرکات، دیدگاه‌های مختلف افلاطون را با یکدیگر جمع کرد. کاری که برخی پیروان اشراقی او در صدد نقد آن برآمدند. زیرا آنها عقول یا انوار طولی را به عقول دهگانه مشائیان بازمی‌گرداندند. آنها همچنین از سهروردی انتقاد کردند چون او را در طرح آراء افلاطون موفق ندانستند.[۴۴] ملاصدرا که از اشراقیان متأخر است می‌گوید: «سخنان سهروردی درنهایت نیکی و لطافت است اما از آنها فهمیده نمی‌شود که انوار عقلی از اصنام حسی است. نیز معلوم نمی‌شود که فردی از افراد نوع مجرد بوده و بقیه آنها مادی‌اند بلکه این انوار، مثال نوع مادی بوده و مثال فرد نیستند».[۴۵] ۵. اشراق، متجدد و مستمر بوده و خارج از زمان در لمعان است. سهروردی در حکمة‌الاشراق می‌گوید: «تجربه صوفیانه و حکمت بحثی، حجاب‌های انوار قاهره و مدبر عوالم سماوی و ارضی و مُثُل معلقه ظلمانی و مستنیر را از میان برمی‌دارد.»[۴۶] انوار قاهر طولی در عالی‌ترین مرتبه تجریدند و او آنها را «عالم امهات» یا «قواهر اعلی» می‌نامد که به اجسام، خواه به تدبیر و یا تعلق، وابسته نیستند.[۴۷] انوار قاهر عالی همان مُثُل افلاطونی هستند. انوار قاهر ابتدا ده نور بوده و سپس متکثر می‌شوند و بنابر سخن ابوالبرکات بغدادی حصر عددی ندارند. انوار عرضی قاهر، همان ارباب اصنام نوعی افلاطون است که ضمن اشتمال بر عالم مُثُل معلقه با اشعه انوار شهودی کامل می‌شوند.[۴۸] نیز انوار عرضی از انواع ارضی و سماوی است که با پرتوهای اشراقی کمال می‌یابد. بدون شک وجودشناسی انوار عرضی، منطبق یا مشابه با مُثُل نوری افلاطون و شاید از این‌روست که جلال‌الدین دوانی می‌گوید: «عالم نور همان مُثُل افلاطونی بوده و ارباب انواع همان مُثُل هستند.»[۴۹] تمایز انوار طولی و عرضی به مرتبهٔ وجودشناسی آنها بازمی‌گردد زیرا انوار طولی، برآمده از اعداد و مثل افلاطونی هستند و به تدبیر محسوسات علاقه ندارند. اما انوار عرضی، ارباب اصنام نوعی‌اند که اجسام را تدبیر کرده و پیوند مشترکی میان آنها هست. سهروردی در تلویحات در اثبات تقارب مُثُل طولی و عرضی و این که ذوات آنها طبیعت واحدی داشته و اختلاف آنها تنها از جهت شدت نورانیت است می‌گوید: «به نظر حکما موجودات، شبح

عالم اعلی هستند و اشباح، اصنام حقایق اصلی، یعنی عقول مجرد مفارق یا مُثُل هستند». [۵۰] از این سخن دو امر آشکار می‌شود، ابتدا این که سهروردی در بحث از عقول مجرد یا حقایق، تمایزی میان انواع طولی و عرضی قائل نیست و همه آنها را مُثُل افلاطونی نامیده، دوم این‌که او به تفکیک انوار مجرد و به عقول قائل نیست لذا به آسانی از اصطلاحی به اصطلاح دیگر منتقل می‌شود و گویی که هر دو به یک مضمون دلالت می‌کنند. تمام سعی اشراقیان ناظر به کشف مضمون‌های افلاطونی حکمت مشاء است. سهروردی در بحث از حکمت، نور افلاطون را از منابع خود دانسته و می‌گوید انوار مدبر، همان انوار اسپهبدیه انسانی یا سماوی است که از ارباب اصنام نوعیه صادر شده و مدبر محسوسات‌اند این سخن وی مسبوق به تصور نفس کلی نزد افلاطون بوده که در اقنوم سوم فلوطین یعنی نفس نیز مطرح شده است.

مُثُل معلقه

در بررسی مراتب نزولی نور، پیش از نیل به عالم ظلمت (= محسوس) با مُثُل معلقه [۵۱] (= عالم اشباح مجرد میان معقول و محسوس) مواجه می‌شویم که عالم خیال و آینه‌ای است که ضمن انعکاس صور در آن شامل مُثُل افراد [۵۲] دارای طبیعت بوده و نیز غیر مفارق از ماده هستند. درحقیقت، عالم مثال جامع صفات معقول و محسوس بوده و مُثُل نوری طبیعت معقول دارند. سهروردی می‌گوید: «صور معلقه، متفاوت با مُثُل افلاطونی است زیرا مُثُل، ثابت‌اند درحالی که برخی از صور معلقه، برای اهل سعادت نورانی بوده و برای اهل شقاوت ظلمانی هستند.» [۵۳]

نزد اشراقیان، ادراک حسی و عقلی، توسط تجرید یا تعقل صور، به‌گونه‌ای که مشائیان معتقدند تحقق نمی‌یابد بلکه از طریق اشراق حضوری کامل می‌شود و قوای نفس همانند آینه‌ای است که صور عالم خیال یا مُثُل معلقه در آن نقش می‌بندند. [۵۴] این عالم علاوه بر مقام معنوی، دارای معرفت‌شناسی مرتبط با اندیشه اشراق است. عالم مثل معلقه، محل متوسطان از اهل سعادت و زاهدانی است که همت آنها قاصر از وصول به ملکوت اعلی است. اما نفوس متأله از این عالم گذر می‌کند. همچنین مُثُل معلقه، عالم معجزات است و به‌وسیلهٔ آن وعده‌های نبوت و وحی، مانند بعث و ثواب و عقاب و بهشت و دوزخ محقق می‌شود. [۵۵] سهروردی می‌گوید: «متألهان به عالم مُثُل معلقه که برخی از برازخ عالی مظهر آن بوده ارتقاء یافته و قادر به ایجاد مُثُل هستند از این‌رو طعام و صور و صداهای دلنواز و هرچه را میل دارند ایجاد می‌کنند». [۵۶] در مطارحات می‌گوید: «اهل تجرید قادر بر ایجاد صوری هستند که به آنها رغبت دارند و در این حالت در مقام «کن» (یاسین، ۸۲) هستند درحالی که قدرت حکیمان بر خلق و ایجاد، درحد فاصل عالم خیال و وهم است.» [۵۷] از این توجه آشکار می‌شود که چگونه طریق تفکر اشراقی درنهایت به محیی‌الدین بن عربی می‌رسد. اینک این حقیقت که نیل به عالم مثل معلقه با سلوک عقلی و شهودی در حکمت و عرفان میسر می‌گردد، معلوم می‌شود. در عرفان، سالک در سیر صعودی به تدریج به نورالانوار واصل می‌شود زیرا یکباره نمی‌تواند از عالم اشباح و

محسوسات به عالم نور عقل محض ارتقاء یابد پس ناگزیر باید مرحله‌ای میانی که جامع معقول ومحسوس است، وجود داشته باشد تا براساس آن سلوک به‌طور تدریجی و بدون طفره و توقف کامل گردد. توان سیر سالکان متفاوت است. برخی پیشتاز و شتابان، عالم مثل معلقه را طی کرده و به عالم نور و عقل می‌روند و برخی از نیل به آنجا بازمانده و در عالم مثال متوقف می‌مانند. اما حکیمان کامل به بالاترین مرتبه رسیده و از مرتبه ملائکه هم گذر می‌کنند. عالم مثال از حیث وجودی، شبیه متوسطات ریاضی افلاطون است. ریاضیات میان معقول و محسوس جمع می‌کند و صلاحیت دارد که واسط میان آن دو باشد. لذا طریق تفکر افلاطون، سیر تجربه‌ای معنوی است که تمنای عروج به خیر ذاتی به عالم مثال دارد. پیرو افلاطون و سالک اشراقی از عالم مثال که جامع صفات محسوس و معقول بوده گذر می‌کند. معهذا مراتب وجودی و معنوی اشراقیان هم شبیه مراتب صعودی افلاطونی است و معنویت مبتنی بر ذوق دارد.

نتیجه

اندیشهٔ اشراقی سهروردی موجب احیاء و استمرار تفکر افلاطون شد. این اندیشه عناصر نخستین خود را از طریق نقد ابوالبرکات به حکمت مشاء به‌دست آورده بود. اشراق[۵۸] سهروردی جغرافیایی نبوده و گستره‌ای است که افلاطون و فیثاغورس (۵۷۰-۴۹۵ ق.م) در شجره معنوی آن گنجانده شده‌اند. این‌که ملاصدرا اشراقیان را افلاطونی و رواقی دانسته در این بستر قابل معناست. سهروردی می‌گوید طریق او به‌طور مساوی به غرب و شرق یعنی یونان و ایران بازمی‌گردد. لذا پیروان او را حافظان جانب غربی و شرقی نامیده‌اند. یعنی نزد ایشان خمیره‌ای از ایران باستان و یونان هست که مطابق با یکدیگرند. شارح حکمة‌الاشراق می‌گوید که شیخ اشراق هنگامی که دریافت تفکر او با طریق ایران باستان هماهنگ است آن را همراه با اکمال پذیرفت.[۵۹] سهروردی با حکمت مشاء آغازکرد تا این که خداوند حکمتی ذوقی را بر او الهام کرد و دریافت که این حکمت شبیه حکمت ایران باستان است. مراحل تطور اندیشه شیخ اشراق با اتصال به منبع ایرانی کامل شد. او می‌گوید حکمت بحثی به اندیشه مشائی یونان بازمی‌گردد و حکمت ذوقی، موافق با حکمت ایران باستان است.

از آنچه گذشت ضعف ادعای افرادی همانند شهرزوری که افلاطون را متأثر از ایران دانسته مشخص می‌شود. این سخن که ایرانیان در افلاطون تأثیر کرده‌اند از احتمالات مقبول است و این درحالی است که از تأثیر فکر یونانی بر فکر ایرانی پس ازکوچ فلاسفه یونانی متأخر به شمال عراق کنونی اطلاعی نداریم. اما میراث فلسفی یونان که بیشترین سهم را در شکل‌گیری طریق تفکر سهروردی داشت توسط ترجمهٔ یونانی یا سریانی به اندیشه‌های فلسفی مسلمانان منتقل شد که حاصل فلسفی این انتقال در حکمت مشاء آشکار شد لذا نمی‌توان پذیرفت که تنها حکمت ایران باستان در این شکوفایی مؤثر بوده است.

بنابراین اندیشهٔ فلسفهٔ اسلامی استمرار فلسفهٔ یونانی متأخر است و علیرغم رواج برخی

مصطلحات فلسفی ایرانی در آن، محتوای فکر فلسفی آن از دایرهٔ فکر یونانی خارج نمی‌شود. ظلمت، نقیض منطقی نور بوده و نزد سهروردی امری ثبوتی نیست. همچنین میان اهریمن و اهورا مزدا، میان الههٔ نور و الههٔ تاریکی، الههٔ خیرو الههٔ شر همانندی نمی‌یابد. از این جهت «قهر» یا سیطرهٔ نور متضمن شر یا ظلمت نیست. پس ظلمت نزد اشراقیان به‌معنای ازمیان رفتن نور است. سهروردی این سخن مشائیان راکه اجسام یا همان موجودات ظلمانی، از نور اقرب صادر می‌شوند نقد کرده است. وی با این سخن به‌طور قاطع وجود اهریمن را از ابتدای خلقت رد می‌کند. ازجهت دیگر چگونه ممکن است دوگانه‌پرستی ایرانی را در طریق اشراق داخل کرد درحالی که مشتمل بر اندیشهٔ اسماعیلی است، یعنی تکرار وجود اهریمن از آنچه با تمایلات معنوی با طریقی که مبدأ ترقی روح گرفته تعارض دارد. نیز ملاحظه کردیم که دوگانه‌پرستی ایرانی وضع موقت دارد و در اشراق که درنهایت با نظریهٔ وحدت وجود محیی‌الدین بن عربی و پیروان او تلاقی می‌یابد، متمایل است. به هرحال طریق عرفانی، مستلزم آمیختگی عالم ظلمت با مرتبه‌ای است که آن را علو می‌بخشد، یعنی عالم مثال تا از این‌رو نیل سالکان به عالم عقول میسر گردد. با مکاشفات عالم اعلی، صوری نورانی واحد ظاهر شده که مجالی برای وجود ظلمانی نمی‌گذارد. لذا سالک ربانی مطمئن می‌شود که آنچه بر او از حقایق عوالم محسوس و معلقه وارد می‌شود متفاوت با وهم و خیال است. بنابراین اساس طریق اشراقی با تجربه معنوی منطبق می‌گردد.

افلاطون و سهروردی در آمیختگی طریق تفکر و سیر معنوی اتفاق نظر دارند. اصل ایرانی این طریق همان اشتیاق به وطن اصلی است. نظریهٔ امامت جهانی سهروردی و وحدت نسبت معنوی و انتساب حکماء متأله در شجرهٔ معنوی او خواه از یونان یا ایران و یا بابل و مصر و یا از هند و چین باشد، قول به دو منشأ یا یک منشأ را برای حکمت ذوقی او از میان می‌برد و این از سوی دیگر دلیلی بر ضعف قول به انحصار منبع ایران در اندیشه سهروردی است. هرچه وجه نظر را در اصل ایرانی طریق اشراق تغییر دهیم با دلیل‌های زیادی بر عدم صحت آن مواجه می‌شویم. البته ناگفته نماند که اندیشهٔ ابن سینا (۳۷۰-۴۲۸ق) و سهروردی در ایران نضج یافته و پس از این که ایران مرکز حرکت عقلی در اسلام شد بر پیروان هر دو طریق است که درمقابل تأثیرهای آشکار آن سر تعظیم فرود آوردند.

پی‌نوشت‌ها

۱. این مقاله ترجمهٔ نوشته‌ای است با عنوان: «الاشراقیة مدرسة افلاطونیة اسلامیة» تألیف محمدعلی ابوریان در الکتاب التذکاری شیخ‌الاشراق شهاب‌الدین السهروردی (فی‌الذکری المئویة الثامنة)، اشرف علیه و قدم له ابراهیم مذکور، مصر ۱۳۹۴ق، ص ۳۷-۶۱.

۲. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲: حکمة‌الاشراق، ص ۱۸-۲۱.

3. Henri Corbin, *Oeuvers philosophiques, et mystiques, de Shihab al Dine Yahaya al Suhrawardi,* vol. 1, Istanbul, vol. II, Paris - Tehran, vol. III, Paris.

۴. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲: حکمة‌الاشراق، ص ۱۰، ۱۲، ۱۵۶، ۱۵۷. سهروردی تقریباً در بیشتر آثار خود در انتساب خویش به حکیمان فرس تصریح کرده است.

۵. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱: المطارحات، ص ۵۰۲.

۶. بهمن (= نور اقرب ـ صادر اول ـ عقل کلی) خرداد (= رب صنم آب، مثال آب) اسفهبد (= نفس ناطقه) مرداد (= رب صنم درختان ـ مثال درختان) اردیبهشت (= رب صنم آتش ـ مثال آتش) اسفنرامذ (= رب صنم زمین ـ مثال زمین).

۷. اصول الفلسفة الاشراقیه، ص ۱۰۵-۱۰۸.

۸. [عبارت سهروردی چنین است: «.. فالحکیم المتوغل فی‌التأله عدیم‌البحث و هو خلیفةالله ولا یخلوالارض عن متوغل فی‌التأله ابداً ولا ریاسة فی ارض‌الله للباحث المتوغل فی‌البحث‌الذی لم یتوغل فی‌البحث الذی لم یتوغل فی‌التأله. فان المتوغل فی‌التأله لایخلو العالم عنه و هو احق من‌الباحث فحسب اذ لابد للخلافة من‌التلقی». ـ م]

۹. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱: التلویحات اللوحیة والعرشیة، ص ۱۱۳-۱۱۴: «و ثم مقام آخر فی‌الفنا و هوالفنا فی‌الخلة وهو اقرب‌الحالات الی‌الموت و ربما سماه بعض الصوفیة «مقام‌الخلة» و اشار الیه افلاطون».

10. Festugiere (R.P.), *La révélation d' Hermes Trismégiste, Paris t. I en 1944, t. II en 1949.*

نیز نگاه کنید به مُقالهٔ آلفرد فون زیگل «هرمس» و نیز رسالهٔ «قیس‌القایس فی تدبیر هرمس الهرامس» در این که هرمس همان اخنوخ مصری است و همان ادریس نبی است:

Alfred von Siegel. Der *Islam.* p. 292.

نیز نگاه کنید به فصوص‌الحکم محیی‌الدین ابن عربی، تحقیق ابوالعلا عفیفی، ج ۲، ص ۴۴-۴۵، طبقات‌الاطبا، ابن ابی اصیبعه چاپ مصر، ج ۱، ص ۱۶.

۱۱. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، حکمة‌الاشراق، ج ۲، ص ۱۱ به بعد.

۱۲. همان، ص ۱۳.

۱۳. برای اطلاع بیشتر دربارهٔ دوگانه‌پرستی در ایران نگاه کنید به:

Casartelli, *Iranian Dualism in E.R. and E.,* vol. 5, p. 111-123; Sykes, Hist. Of Persia, p. 436.

14. Iqbal (Moh.) *Development of Metaphysics in Persia,* London, 1908, p. 120.

۱۵. علاوه بر آنچه از آثار سهروردی نقل شده نیز نگاه کنید به:

Suhrawardi, *Fondateur de la doctrine illuminative,* Paris, 1939; *Les motifs zoroastriens dans la philosophie de Suhrawardi,* Téhran, 1946.

۱۶. صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی، الحکمة‌المتعالیة فی‌الاسفار العقلیة‌الاربعة، بیروت، ج ۵، ص ۲۰۶.

۱۷. محمدعلی ابوریان، تاریخ‌الفکر الفلسفی عندالیونان، ج ۲، ص ۳۳۹.

۱۸. همان، ج ۲، ص ۲۲۳.

19. Robin (L.), La théorie platonicienne des idées et des nombres d'aprés Aristote. Jackson, Later Theory of Ideas, *Journal of philosophy,* London, 1882 (10), p. 253. ss.

۲۰. گفت وگو فیلیبوس نقطه اتصال گفت وگوهای مدون و آراء شفاهی افلاطون است. نگاه کنید به:

Schule, *L'oevre de Platon,* éd. Hachette, Paris, 1954, p. 201: "L'exposé d'Aristotle est

le prolongement du Philébe".

21. Robin, la théorie Platonicienne... p. 586.

۲۲. نگاه کنید به: ارسطو، مابعدالطبیعه، کتاب م فصل ۸، ۹، فقره ۱۰۸۴، ۱۰۸۵.

۲۳. ارسطو آن را Las Mathematica نامید. مابعدالطبیعة کتاب ا، فصل ۶، فقره ۹۷۷ ب.

24. Robin, *La théorie... p. 454.*

۲۵. ارسطو می‌گوید: افلاطون موجودات ریاضی را در رتبهٔ وسط میان محسوسات و اعداد مثالی قرار داده است. مابعدالطبیعه، کتاب ا، فقرهٔ ۹۸۹ ب.

26. Robin, op. cit., p. 592.

"Il s'agit en somme d'un effort pour concevoir et hiérarchiser de grands types d'organisation des modéles d'arrangements, tempérant par l'intervention d'une part d'ordre et d'unité, l'instable confusion du multiple, ordre á base métaphysique qui se développe en un monde dimensonnel avant que l'imitation s'en dégrade dans le sensible, par une sorte de descente dans le concert qui annonce, comme l'a note Léon Robin, l'idée néophlatonienne d'une procession de l'être". Schule, op. cit., p. 207.

۲۷. تاریخ‌الفکر الفلسفی عندالیونان، ج ۲، ص ۳۴۰، تأثیر آشکار فرقه قبالا یهودی را در طریق او ملاحظه کردیم. تعالیم آنها را در دو کتاب تکوین و انوار می‌یابیم. کتاب اخیر مملو از آرایی شبیه اثولوجیا و مشکات‌الانوار و منابع اشراقیان است نگاه کنید به:

Munk, *Systeme de la Kappale,* Paris, 1942, Serouya, La Kappale (Giasset, Paris).

۲۸. ابن سینا، الشفا، چاپ سنگی، تهران، ۱۳۰۳، ج ۲، مقاله ۷، فصل ۲، ۳، ص ۵۵۶-۵۶۷. این مواضع از شفا خلاصه دو فصل ششم و نهم از کتاب (ا) مابعدالطبیعه ارسطو است.

۲۹. الشفا، ص ۵۵۷. از واسطه‌های بدون امتداد ریاضی به واسطه میان صور و محسوسات تعبیر می‌شود. این مطلب به مابعدالطبیعه ارسطو فقره ۹۸۷ ب نزدیک است.

۳۰. رسالهٔ فی‌المُثُل العقلیة الافلاطونیة، ص ۷-۱۸.

۳۱. همان، ص ۷-۸.

۳۲. نظریه اعداد مثالی در تاسوعات فلوطین مطرح شده است. نگاه کنید به التاسوعات، ت ۶، مقاله ۶، فقره ۵، ترجمه امیل بریه. فلوطین در آنجا می‌گوید: اعداد و مُثُل، همان عقل است. اینجا به خودی خود یازده تا است. مُثُل نیز اعدادند زیرا هریک از آنها از واحد و ثانی صادر می‌شوند.

۳۳. النجاة، ص ۶۱۸.

۳۴. المشارع والمطارحات، فقره ۱۷۱، ۱۷۲، ص ۴۳۵ و پس از آن.

۳۵. اصول الفلسفة الاشراقیة، ابوریان، اصول‌الفلسفة الاشراقیة، ص ۸۶-۱۱۹.

۳۶. همان، ص ۱۹ به بعد.

۳۷. اصول‌الفلسفة‌الاشراقیة، ص ۶۰.

۳۸. شرح هیاکل‌النور، نسخه خطی، برگ ۲۲۵.

۳۹. همان، برگ ۲۰۳.

۴۰. هیاکل‌النور، تصحیح ابوریان، قاهره، ۱۹۵۷م، ص ۶۵.

۴۱. المطارحات، ص ۴۵۳-۴۶۴، مشرع پنجم - ف ۹ «بنابر نظر متقدمان، رب‌النوع توجهی به نوع دارد اما توجه به گونه‌ای نیست که وابسته به بدن یک شخص یا یک نوع گردد، بلکه نوع بذاته است. پس نزد آنها عقول در سلسله طولیه‌ای که اصول است به امهات و به دوگانه‌هایی که آنها ارباب انواع هستند، تقسیم می‌شوند و چه‌بسا

رب هر نوع به اسم آن نوع نامیده شده است. همچنین نگاه کنید به مشرع ششم، فصل هشتم از مطارحات: عقول فیاض به ترتیب طولی ظهور می‌یابند و جایگزین امهات می‌شوند.»

۴۲. المُثُل العقلیة الافلاطونیة، ص ۱۵۰.

۴۳. المعتبر فی الحکمة، ص ۳.

۴۴. فی المُثُل العقلیة الافلاطونی، ص ۱۵۵.

۴۵. اسفار، ج ۲، ص ۶۰.

۴۶. حکمة الاشراق، فقره ۲۴۷.

۴۷. همان، فقرات ۱۴۲، ۱۵۵، ۱۸۳، المطارحات، ص ۴۶۳.

۴۸. همان، فقره ۱۵۳.

۴۹. شرح هیاکل النور، نسخه خطی، برگ ۱۸.

۵۰. التلویحات، فقره ۷۵.

۵۱. حکمة الاشراق، فقره ۲۴۴-۲۴۷.

۵۲. المطارحات، ص ۴۶۳.

۵۳. حکمة الاشراق، فقره ۲۴۶.

۵۴. همان، فقره ۲۲۱، ۲۲۵.

۵۵. المطارحات، فقره ۲۱۵؛ اللمحات، ص ۱۳۳؛ شرح هیاکل النور، ورقه ۲۴۴؛ رسالهٔ فی اعتقاد الحکماء، ص ۲۶۳.

۵۶. حکمة الاشراق، فقره ۲۴۴.

۵۷. المطارحات، فقره ۲۴۴.

۵۸. اصول الفلسفة الاشراقیة، مدلول اشراق، ص ۷۱ و مابعد آن.

۵۹. شرح حکمة الاشراق (چاپ کوربن، ص ۳۰۲: «والمصنف لما ظفر باطراف منها، ورآها موافقة للامور الکشفیة الشهودیة، استحسنها و کملها»).

تقلیلِ کارکردی؟*

حسین شیخ‌رضایی

تقلیل کارکردی (Functional Reduction) یکی از آخرین الگوهای پیشنهادشده برای تقلیل است.طرفداران آن برآنند که این الگو توان حل مشکلات الگوهای پیشین همچون الگوی نیگل و یا تقلیل به‌وسیلهٔ جملات بیان‌کنندهٔ این همانی را دارد. علاوه بر آن‌که از مزایای دیگری مانند یکپارچه‌سازی مقولات پیش‌بینی، توضیح و توضیح تقلیلی نیز برخوردار است ولذا می‌تواند در تعریف ویژگی‌های نوظهور (Emergent Properties) هم به‌کار رود.

پس از دفاع از چند الگوی دیگر تقلیل در دهه‌های پیش، اکنون کیم (Kim) یکی از فیلسوفان طرفدار این الگو و احتمالاً مشهورترین آنها است. در این نوشته پس ازگزارش کوتاهی از نظر کیم در این باب و تفکیک دو تعریف او از تقلیل‌پذیری، با توسل به ویژگی‌های تمایلی (Dispositional Properties) به نقد تعریف نخست خواهیم پرداخت. هدف آن است که نشان داده شود اگر ما به درستی بخواهیم الگوی خود را برای تحت پوشش قراردادن ویژگی‌های تمایلی به‌عنوان ویژگی‌های غیر نوظهور گسترش دهیم، آنگاه این الگو توانایی خود را در تمایز نهادن میان ویژگی‌های قابل تقلیل و نوظهور از دست می‌دهد. در بخش بعد به این نکته پرداخته خواهد شد که اگر ما (همچون کیم در مثال‌هایش) بخواهیم مفاهیم قابل تحقق چندگانهٔ خود را کارکردی کنیم چه رُخ خواهد داد. استدلال خواهم کرد که این نوع از کارکردی کردن نمی‌تواند به راحتی در الگوی کیم جای گیرد و برای تعریف دوم او از تقلیل‌پذیری مشکلاتی ایجاد خواهد کرد. نهایتاً، این نوشتار را با بررسی این نکته که چگونه عدم‌کفایت دو تعریف مذکور می‌تواند بر یک استراتژی کلی در فلسفهٔ ذهن تأثیر بگذارد به پایان خواهم برد.

۱. تقلیل کارکردی

به‌عنوان قاعده‌ای عمومی کیم رابطهٔ سوپر ونیینس کل ـ جزء (Mereological

(Supervenience) را می‌پذیرد[۱] که طبق آن «تمام ویژگی‌های یک سیستم فیزیکی دارای رابطهٔ سوپر ونیینس با کلِّ ویژگی ریز ـ ساختاری آن سیستم است و یا توسط آن متعیّن می‌شود.» ([۴]، ص ۷) منظور از ویژگی ریز ـ ساختاری (Microstructural Property) نیز بنابر نظر کیم «ریز ـ مؤلفه‌های پایهٔ سیستم، ویژگی‌های ذاتی آنها و روابطی است که آنها را به‌صورت یک سیستم واحد و دارای پایداری و به عنوان یک جوهر ساختار داده است.»(ص ۷)

اکنون سؤال آن است که اگر همهٔ ویژگی‌های یک سیستم (اعم از نوظهور و قابل تقلیل) دارای رابطهٔ سوپر ونیینس با ویژگی ریز ـ ساختاری آن‌اند، چگونه می‌توان ویژگی‌های نوظهور را از ویژگی‌های قابل تقلیل مجزا کرد. از نظر کیم کلید اصلی در اینجا مفهوم «پیش‌بینی پذیری» است. ویژگی‌های نوظهور را می‌توان به‌وسیلهٔ پیش‌بینی‌پذیری آنها از ویژگی‌های قابل تقلیل مجزا کرد:

«... ویژگی‌های منتج (Resultant) [قابل تقلیل] آنهایی‌اند که از روی کل ویژگی ریز ـ ساختاری سیستم قابل پیش‌بینی باشند، حال آن‌که ویژگی‌های نوظهور آنهایی‌اند که به این نحو قابل پیش‌بینی نیستند.» (صص ۸-۷)

می‌توان دو نوع پیش‌بینی‌پذیری را تصور کرد: نظری (Theoretical) و استقرایی (Inductive). ویژگی‌های نوظهور به صورت استقرایی قابل پیش‌بینی‌اند. این به آن معنا است که اگر ما مشاهدات کافی و صحیحی داشته باشیم که سیستم‌هایی با ویژگی ریز ـ ساختاری M دارای ویژگی نوظهور E هستند، آنگاه می‌توان (استقرائاً) پیش‌بینی کرد که اگر این سیستم خاص در زمان t دارای M است، آنگاه در زمان t، ویژگی E نیز ظهور خواهد کرد. اما علی‌رغم این، ویژگی‌های نوظهور به‌صورت نظری قابل پیش‌بینی نیستند. کیم این نکته را چنین بیان می‌کند: «ممکن است که ما هر آنچه را که می‌توان درمورد M دانست بدانیم (به‌خصوص ویژگی‌ها و روابط میان عناصر سازندهٔ M و قوانینی که آنها را هدایت می‌کنند) اما این معرفت برای پیش‌بینی E کافی نیست» (ص ۸). بنابراین تعریف، اگر ما نتوانیم E را از روی معرفت کامل به M در سطح پایه پیش‌بینی کنیم، آنگاه E یک ویژگی نوظهور خواهد بود. از آنجا که هر ویژگی منحصراً یا قابل تقلیل و یا نوظهور است (نسبت به یک سطح پایهٔ مفروض)، درنتیجه می‌توان ملاک بالا را معکوس کرد و به تعریف عمومی ویژگی قابل تقلیل رسید:

تعریف عمومی ویژگی‌های قابل تقلیل (ت.ع): ویژگی E قابل تقلیل است اگر و فقط اگر دانستن هرآن چه که می‌توان در مورد ویژگی ریز ـ ساختاری M در سطح پایه دانست (مانند قوانینی که هویات سازندهٔ M را هدایت می‌کنند و ویژگی‌ها و روابط میان عناصر سازندهٔ M) برای پیش‌بینی E کافی باشد.[۲]

پس از این تعریف عمومی، کیم با ارائهٔ دو مثال می‌کوشد تا کارایی این ملاک را نشان دهد.

بنابر اولین مثال، اگر مفهوم E کاملاً خارج از قلمرو مفاهیمی باشد که نظریهٔ ما در مورد M به آنها می‌پردازد، آنگاه E نوظهور خواهد بود. به‌عنوان مثال کیم بر آن است که «ویژگی پدیداری تجربه» (Quale) کاملاً خارج از مفاهیمی است که در نظریات فیزیکی یا روان‌شناسی به‌کار

می‌رود و لذا یک ویژگی نوظهور است. بنابر مثال دوم، E تحت شرایط زیر هم نوظهور خواهد بود: «ممکن است که بدانیم E شبیه چیست ــ ما E را تجربه کرده‌ایم ــ اما فاقد قدرت برای پیش‌بینی آن هستیم که اگر مجموعهٔ پیچیدهٔ جدیدی با ویژگی ریزساختاری جدیدی مانند *M که از جهات مهمی شبیه M است شکل بگیرد، آنگاه آیا مجدداً E را خواهیم داشت یا خیر. آیا به‌جای E، *E ظهور خواهد کرد یا خیر؟» (ص ۸).

پس از این تعریف عمومی، کیم به ارائه تعریف عملیاتی‌تری از ویژگی‌های قابل تقلیل دست می‌زند: تعریف کارکردی ویژگی‌های قابل تقلیل (ت. ک). فرض کنیم که B دامنهٔ ویژگی‌های سطح پایهٔ تقلیل است. برای تقلیل E به B باید سه مرحله گذارنده شود (صص ۱۱ـ۱۰):

گام ۱: E باید کارکردی شود به آن معنا که E باید براساس نقش علّی / قانونی که با سایر ویژگی‌های دامنهٔ B دارد تعریف شود. عموماً E به این شکل کارکردی می‌شود: داشتن E= (بنابر تعریف) داشتن برخی ویژگی‌ها مثل e متعلق به دامنهٔ B به شکلی که (الف) $c_1,..,c_n$ علّت متمثّل‌شدن e هستند و (ب) e علت متمثّل‌شدن $f_1...f_m$ است. به عبارت دیگر داشتن E بنابر تعریف یعنی داشتن برخی ویژگی‌ها مثل e به صورتی که e دارای یک نقش علّی معین (C) در B است.

گام ۲: یافتن متحقق‌کننده‌های E در B.

گام ۳: یافتن یک نظریه (در سطح B) به‌صورتی که توضیح دهد چگونه متحقق‌کننده‌های E همان نقش علّی را که عنصر مقوّم E است (نقش علّی معین C در گام ۱) ایفا می‌کنند.

مطابق این الگوی کارکردی از تقلیل، اگر ما بتوانیم ویژگی E را به شکلی علّی (به‌وسیلهٔ نقش علّی C) در سطح B کارکردی کنیم و نظریه‌ای درسطح B بیابیم که توضیح دهد چگونه متحقق‌کننده‌های E نقش علّی C را ایفا می‌کنند، آنگاه E به B قابل تقلیل است. درصورت شکست در این کار E نوظهور خواهد بود. به‌عنوان مثال ویژگی «ژن‌بودن» را درنظر بگیرید. بنابر گام ۱ ابتدا باید «ژن‌بودن» را کارکردی کرد و آن را براساس یک نقش علّی تعریف نمود. به‌عنوان مثال «ژن‌بودن» علّت انتقال فلان ویژگی‌های جسمی خاص از والدین به کودک است. بنابر گام ۲ باید به‌صورتی تجربی کشف کرد که کدام یک از ویژگی‌های ما در سطح پایه (در اینجا زیست‌شناسی ملکولی) متحقق‌کنندهٔ این نقش علّی است (به‌عنوان مثال DNA). سرانجام باید نظریه‌ای در سطح زیست‌شناسی ملکولی داشت که توضیح دهد چگونه ملکول‌های DNA نقش علّی انتقال خصایص را از والدین به کودک ایفا می‌کنند. درصورت موفقیت در این سه گام، «ژن‌بودن» قابل تقلیل به زیست‌شناسی ملکولی است و نسبت به آن نوظهور نخواهد بود.

۲. ویژگی‌های تمایلی و عدم‌کفایت تعریف عمومی

در این بخش به کمک ویژگی‌های تمایلی ادعای کفایت تعریف عمومی تقلیل‌پذیری را بررسی خواهیم کرد. استدلال خواهم کرد که **تمام** تمایلی‌ها، و در نتیجه **تمام** ویژگی‌ها، بنابراین تعریف

قابل تقلیل‌اند. حال آنکه این تعریف پیشنهاد شده تا ویژگی‌های قابل تقلیل را از ویژگی‌های نوظهور تفکیک کند. به‌عنوان مثالی مشهور «شکنندگی» را که یک ویژگی تمایلی است درنظر بگیرید. برای بیش از یک دهه این امر مورد قبول اکثر فلاسفه بوده است که می‌توان ویژگی‌های تمایلی را براساس تحلیل شرطی ساده (Simple Conditional Analysis) تحلیل کرد: «شیء x در زمان t دارای تمایل به دادن پاسخ r به محرک s است اگر و فقط اگر، اگر x در زمان t تحت تأثیر محرک s قرار گیرد، x پاسخ r را بروز دهد.» ([۶]، ص ۱۴۳). بنابر این تعریف که ریشه در شرطی‌های خلاف واقع (Counter Factual Conditionals) دارد، یک شیء شکننده است اگر و فقط اگر، اگر در زمان t مورد ضربه قرار گیرد، آنگاه در زمان t بشکند.

اما پس از مقالهٔ معروف مارتین در سال ۱۹۹۴ ([۸]) این تحلیل مقبولیت سابق خود را از دست داد. مارتین استدلال می‌کند که تحلیل شرطی ساده برای داشتن ویژگی‌های تمایلی نه لازم و نه کافی است. به عبارت دیگر، یک شیء می‌تواند دارای یک ویژگی تمایلی باشد بدون آن‌که تحلیل شرطی ساده در مورد آن صدق کند. مشابهاً تحلیل شرطی ساده می‌تواند برای یک شیء صحیح باشد بدون آن‌که آن شیء، ویژگی تمایلی متناظر با آن تحلیل را داشته باشد. مارتین استدلال می‌کند که اگر یک شیء، ویژگی تمایلی خاصی را دقیقاً در زمانی که شرایط فعال‌کننده برای بروز آن حاصل می‌شود (یعنی زمانی که محرک به آن اعمال می‌شود)، کسب کند و یا از دست دهد، آنگاه تحلیل شرطی ساده کارایی خود را از دست خواهد داد (ص ۴). مارتین این نوع از ویژگی‌های تمایلی را فینکیش[۳] می‌نامد. به‌عنوان نمونه در نظر بگیرید که یک تکه سیم دارای برق است. اما این سیم به یک دستگاه فینکیش متصل شده است. کار این دستگاه آن است که هرگاه بخواهیم بروز و ظهور این ویژگی تمایلی (برق‌داشتن) را آشکار کنیم (به‌عنوان مثال هرگاه یک هادی الکتریسیته را به این سیم وصل کنیم تا جریان برق از سیم مورد نظر به آن سرایت کند) این دستگاه عمل خواهد کرد و سیم را بدون برق می‌کند (صص ۴-۲). در چنین حالتی، سیم تنها تا زمانی دارای برق است که ما شروع به آشکارکردن برق‌دار بودن آن نکرده‌ایم. در این‌جا تحلیل شرطی ساده برای برق‌دار بودن سیم نادرست است، حال آن‌که سیم دارای ویژگی تمایلی برق‌دار بودن است.

عموماً فلاسفه استدلال مارتین را برای عدم کفایت تحلیل شرطی ساده پذیرفته‌اند، حال آن‌که نتیجه‌گیری مارتین از این عدم کفایت مورد قبول همگان نیست. مارتین نتیجه می‌گیرد که توضیح تمایلی‌ها به‌وسیلهٔ شرطی‌های خلاف واقع ناممکن است و اصولاً هیچ ارتباطی میان تمایلی‌ها و شرطی‌ها وجود ندارد (ص ۷). «هدف مقالهٔ مارتین آن است که نشان دهد اصولاً هیچ تحلیل کارآمدی ازمفاهیم تمایلی برپایهٔ شرطی‌ها ممکن نیست. درنتیجه، او مایل است از دیدگاهی دفاع کند که به‌موجب آن ویژگی‌های تمایلی، ویژگی‌های پایه‌اند و نمی‌توانند توسط ویژگی‌های غیرتمایلی تحلیل شده و یا به‌صورت هستی‌شناختی به آنها تقلیل یابند» ([۷]، ص ۳۴۸).

در ادامه به ذکر دو رویکرد جدید و مهم خواهم پرداخت که گرچه استدلال مارتین را برای عدم کفایت تحلیل شرطی ساده می‌پذیرند ولی همچنان از ارتباط و اتصالی میان تمایلی‌ها و شرطی‌های خلاف واقع دفاع می‌کنند. لوئیس ([۶]) تحلیل شرطی جدید (و نه ساده‌ای) ارائه می‌کند که قادر است میان تمایلی‌های فینکیش و غیر ـ فینکیش تمایز ایجاد کرده و لذا مسأله مارتین را حل کند. تعریف او چنین است (ص ۱۵۷): «شیء x در زمان t دارای تمایل به دادن پاسخ r به محرک s است. اگر و فقط اگر، برای ویژگی ذاتی B که x در زمان t دارد و برای زمان t′ پس از t، اگر x در زمان t تحت محرک s قرار گیرد و ویژگی B تا زمان t′ باقی بماند، آنگاه s و B به همراه هم علت x ـ کامل بروز پاسخ r باشند.»

جدای از نکات فنی موجود در این تعریف، اندیشه شهودی پشت آن ساده است: هر تمایلی دارای یک پایهٔ علّی (Causal Base) مانند B است که در پیوند با محرک s علت ایجاد پاسخ r است. این پایهٔ علّی باید پس از زمان t (زمان عمل‌کردن محرک) تا زمان مناسب (تا زمان t′) باقی بماند. اما مدت این زمان مناسب چقدر است؟ «زمانی آنقدر طولانی که طی آن کار ایجاد r پایان یابد، حال هرمقدار که این کار به درازا بکشد مهم نیست» (ص ۱۵۵). به‌وسیلهٔ این بند لوئیس بیان می‌کند که اگر شیئی دارای تمایلی D است، اما آن را صرفاً به خاطر محرک s از دست می‌دهد، این شیء هم‌چنان تعریف شرطی داشتن تمایلی را برآورده می‌کند و اگر شیء‌ای دارای تمایلی D نیست اما آن را صرفاً به‌سبب محرک s کسب می‌کند، این شیء تعریف شرطی‌داشتن تمایلی را برآورده نمی‌سازد.

مامفورد ([۱۱]) پاسخ دیگری به نتیجه‌گیری مارتین ارائه داه است. او می‌کوشد از تمایز میان ویژگی‌های تمایلی و مقوله‌ای (Categorical) دفاع کند و چنین استدلال می‌کند که ادعای مارتین مبنی بر آن که هیچ ارتباطی میان شرطی‌ها و تمایلی‌ها وجود ندارد موجب ازبین رفتن این تمایز خواهد بود (ص ۸۱). پیشنهاد او (ص ۸۸) برای ارتباط میان حمل‌های تمایلی و شرطی آن است که: هر حمل تمایلی نتیجه می‌دهد که اگر C_i آنگاه (اگر F_x، آنگاه G_x). در اینجا C_i شرایط ایده‌آل، F محرک و G ظهور و تحقق پاسخ است. نکتهٔ اصلی مستتر در C_i آن است که یک ارتباط مفهومی (Conceptual Connection) میان تمایلی‌ها و نقش کارکردی آنها در شرطی‌ها وجود دارد. به عبارت دیگر تحت شرایط ایده‌آل (به‌عنوان مثال در غیاب ماشین‌های فینکیش)، انتظار داریم که محرک F به‌علاوهٔ پایهٔ علّی B علت بروز و تحقق G شود (ص ۹۰). به بیان دیگر، از نظر مامفورد گرچه ماشین فنکیش می‌تواند بروز یک تمایلی را مسدود کند، ولی ما هم‌چنان این تحلیل شرطی را داریم که تحت شرایط ایده‌آل در غیاب چنین ماشینی نوع خاصی از محرک علت نوع خاصی از پاسخ خواهد شد.[۴]

در ادامهٔ این نوشته نویسنده نوعی ارتباط (مفهومی) میان تمایلی‌ها و شرطی‌ها را فرض خواهد گرفت. شکنندگی دارای اتصالی مفهومی با این شرطی است: اگر به این شیء ضربه وارد شود آنگاه خواهد شکست. استدلال مارتین صرفاً استدلالی منفی است که نشان می‌دهد تحلیل

شرطی ساده دارای کفایت نیست. اما این نتیجه بسیار ضعیف‌تر از آن است که نشان دهد هیچ اتصالی میان شرطی‌ها و تمایلی‌ها برقرار نیست. استدلال مارتین به حد کافی قوی نیست، تا تحلیل‌های شرطی پیچیده‌تر مانند مورد لوئیس را رد کند. برای منظور من در این مقاله، کافی است که بپذیریم شرطی‌ها ابزار مناسبی برای صورت‌بندی تمایلی‌ها هستند. تمایلی‌ها یا هم‌ارز و یا نتیجه‌دهندهٔ یک شرطی خلاف واقع‌اند. لذا با رد تحلیل شرطی ساده، نویسنده یکی از رویکردهای لوئیس و یا مامفورد را برای ادامهٔ مقاله کافی می‌داند.

اکنون نوبت آن است که تقلیل‌پذیری تمایلی‌ها بنابر ت.ع را مورد بررسی قرار دهیم. شکنندگی را به‌عنوان نمونه‌ای از تمایلی اشیاء بزرگ در نظر بگیرید: این فنجان شکننده است. اجازه دهید فرض کنیم که سطح پایهٔ تحلیل، سطح اتمی است و بنابر ت.ع ما دارای معرفتی کامل به این سطح هستیم. بنابراین معرفت کامل ما ساختار اتمی و ملکولی این فنجان خاص را می‌دانیم و لذا می‌دانیم که قدرت و قوت پیوندهای شیمیایی میان ملکول‌های آن چه‌قدر است. این معرفت به ما می‌گوید که تحت شرایط ایده‌آل (یعنی درغیاب پدیده‌های فینکیش و درصورت باقی‌ماندن ساختار ملکولی تا پیش از ضربه) برای شکستن این پیوندهای شیمیایی در شرایط نرمال (به‌عنوان مثال در دما و فشار نرمال) ما نیاز به نیروی خارجی f داریم. به بیان دیگر، معرفت کامل به سطح پایه به ما می‌گوید که اگر تحت شرایط ایده‌آل ما نیرویی بزرگ‌تر از f داشته باشیم آنگاه این شیء خواهد شکست.

فرض کنید در مثال فنجان، f کمتر از نیرویی است که به صورت نرمال به‌عنوان محرک فرایند شکنندگی فنجان نیاز است.[5] درنتیجه تحت شرایط ایده‌آل فنجان ما درصورت واردشدن چنین نیرویی خواهد شکست. این نتیجه ساده، همان چیزی است که لوئیس از آن به‌عنوان تعریف‌شکننده بودن یاد می‌کند و مامفورد آن را نتیجه شکننده‌بودن می‌داند. به عبارتی این همان تعریف شرطی داشتن یک تمایلی است.

درنتیجه، ما شکنندگی این فنجان به خصوص را با معرفت کامل به سطح پایه (اتمی) آن به علاوهٔ ارتباط مفهومی میان تمایلی‌ها و شرطی‌ها پیش‌بینی کرده‌ایم. این دقیقاً همان چیزی که ما در ت.ع به آن نیاز داریم؛ شکنندگی این فنجان را پیش‌بینی کرده‌ایم و لذا شکنندگی این فنجان بنابر ت.ع قابل تقلیل به سطح اتمی است. درنتیجه می‌توان گفت که تمام تمایلی‌ها به‌علت ارتباط مفهومی که با تحلیل‌های شرطی دارند بنابر ت.ع قابل تقلیل‌اند.

اما این نتیجه حکمی خود ـ متناقض است. فرض کنید که، یک ویژگی نوظهور به نام E داریم. E هرآنچه باشد و هر خصلت دیگری که داشته باشد، یک ویژگی است. درنتیجه E باید آنچه را برای ویژگی‌بودن لازم است داشته باشد. از میان رویکردها و تعاریف بسیاری که فلاسفه برای ویژگی‌ها ارائه داده‌اند، کیم همچون برخی دیگر از فلاسفه (مانند ملّور ([۹] و [۱۰])، شومیکر [۱۲] و هایل [۲]) بر این باور است که اتصالی ضروری و ذاتی میان ویژگی‌بودن و دارای نیروی علّی‌بودن برقرار است. گرچه این فلاسفه دارای رویکردهای مختلفی به این مقوله

هستند ولی تمام آنها هم‌عقیده‌اند که داشتن نیروی علّی وجهی ذاتی برای ویژگی‌بودن است. اگر یک ویژگی دارای هیچ نیروی علّی نباشد، ما اصولاً نمی‌توانیم آن را حس و آشکار کنیم ولذا اصولاً نمی‌توانیم درمورد وجود آن صحبت کنیم. آشکارکردن یک ویژگی نتیجهٔ برهم‌کنش میان نیروهای علّی سوژه و فاعل است. کیم دیدگاه خود را در این باب «قول الکساندر» (Alexander Dictum) می‌نامد که طبق آن: «واقعی‌بودن یعنی «داشتن نیروهای علّی» ([۳]، ص ۲۰۲). به‌عبارت دیگر از نظر کیم اگر یک ویژگی دارای هیچ‌گونه نیروی علّی نباشد، آنگاه یک ویژگی واقعی نیست. این ملاک نه فقط برای ویژگی‌های منتج، بلکه برای ویژگی‌های نوظهور نیز صادق است.

ویژگی‌های نوظهور واقعی باید دارای نیروهای علّی باشند. اما داشتن نیروی علّی یعنی چه؟ این تکّه قند دارای نیروی علّی حل‌شدن در آب است. این یعنی تحت شرایط ایده‌آل و در غیاب ماشین فینکیش، اگر ما این قند را در آب بیندازیم (تحت شرایط نرمال)، آنگاه قند حل و ناپدید خواهد شد. این تعریف دقیقاً همان تعریف شرطی اصلاح‌شدهٔ تمایلی‌ها است که ما پیش از این بحث کردیم. این نکته نشان می‌دهد که داشتن نیروی علّی برای یک ویژگی به‌معنای آن است که آن ویژگی دارای تمایل به بروز برخی نتایج در هنگام حضور محرّکی خاص و تحت شرایطی ویژه است. به بیان دیگر، این‌که فلان ویژگی دارای نیروی علّی است هم‌ارز با آن است که آن ویژگی، تمایلی است.[۶]

این نتیجه ما را به کجا خواهد رساند؟ هر ویژگی واقعی، خواه قابل تقلیل و خواه نوظهور، دارای برخی نیروهای علّی است و لذا تمایلی است.[۷] اکنون بنابر تعریف عمومی ویژگی‌های قابل تقلیل، هر ویژگیِ تمایلی قابل تقلیل است. درنتیجه بنابر ت.ع هر ویژگی خواه منتج و خواه نوظهور، قابل تقلیل است. به بیان دیگر، اگر بخواهیم دامنهٔ ت.ع را به تمایلی‌ها گسترش دهیم، آنگاه این الگو توانایی خود در تمایزنهادن میان ویژگی‌های نوظهور و قابل تقلیل را از دست خواهد داد و نتیجه خواهد داد که تمام ویژگی‌های واقعی تقلیل‌پذیرند. به نظر می‌رسد که این نقض غرض خواهد بود. چراکه الگوی ما برای تمایزنهادن میان ویژگی‌های نوظهور و قابل تقلیل ابداع شده است. حال آنکه نتیجهٔ این الگو آن است که اصولاً هیچ ویژگی نوظهوری وجود ندارد.

در پاسخ به این استدلال، کسی ممکن است بگوید که این نتیجه امر جدیدی نیست. چراکه کیم خود در بخش دوم مقالهٔ خویش ([۴]) استدلال می‌کند که «اگر ویژگی‌های نوظهور وجود داشته باشند، از لحاظ علّی و درنتیجه از لحاظ توضیحی خنثی بوده ولذا عمدتاً برای هدف نظریات علّی / توضیحی بی‌فایده خواهند بود» (ص ۳۳). اما باید دقت داشت که در اینجا ناسازگاری وجود دارد. همان‌گونه که دیدیم کیم دو نامزد برای ویژگی‌های نوظهور معرفی می‌کند ([۴] ص ۸): اگر مفهوم E را در سطح پایه نداشته باشیم (یعنی اگر مفهوم E کاملاً خارج از مفاهیمی که نظریهٔ ما در مورد M به آن می‌پردازد باشد) آنگاه E بنابر ت.ع نوظهور است.

نکته آنجا است که دلیلی وجود ندارد که تمام چنین ویژگی‌هایی فاقد نیروی علّی‌اند. کاملاً ممکن است که مفهوم E خارج از مفاهیم نظریهٔ ما در سطح B بوده و لذا بنابر ت.ع غیرقابل

تقلیل باشد؛ حال آنکه E دارای نیروهای علّی است ولذا بنابر استدلال ما قابل تقلیل می‌باشد.

درمورد دوم کیم می‌گوید: «ممکن است بدانیم E شبیه چیست ــ ما E را تجربه کرده‌ایم ــ اما فاقد قدرت برای پیش‌بینی آن هستیم که اگر مجموعهٔ پیچیدهٔ جدیدی با ویژگی ریز ـ ساختاری جدیدی ماند *M که ازجهات مهمی شبیه M است، شکل بگیرد، آنگاه آیا مجدداً E را خواهیم داشت یا خیر. آیا به جای E، *E ظهور خواهد کرد یا خیر؟» (ص ۸)

مجدداً این امر کاملاً ممکن است که E دارای برخی نیروهای علّی باشد (ولذا بنابر استدلال ما قابل تقلیل باشد) حال آنکه ما دارای توان لازم جهت پیش‌بینی اینکه درصورت تغییر M به *M آیا E مجدداً ظهور خواهد کرد یا خیر، نباشیم (در این حالت E بنابر ت.ع غیرقابل تقلیل است). به عنوان نتیجهٔ بحث می‌توان گفت که تمام تمایلی‌ها بنابر ت.ع قابل تقلیل‌اند. مطابق نظر کیم تمام ویژگی‌ها، اعم ازنوظهورها یا منتج‌ها، دارای نیروی علّی بوده و دارای نیروی علّی بودن نیز به‌معنای تمایلی بودن می‌باشد. درنتیجه یا تمام ویژگی‌ها (ازجمله نوظهورها) بنابر ت.ع قابل تقلیل‌اند که حکمی باطل است و یا ما هیچ ویژگی نوظهور از لحاظ علّی کارآمدی نداریم. حال آنکه مثال‌های کیم برای ویژگی‌های نوظهور دارای کارآمدی و کارایی علی‌اند. درنتیجه تعریف عمومی ویژگی‌های قابل تقلیل ناکارآمد بوده و قادر به تفکیک آنچه کیم شهوداً به‌عنوان نوظهورها در ذهن دارداز سایر ویژگی‌های قابل تقلیل نمی‌باشد.

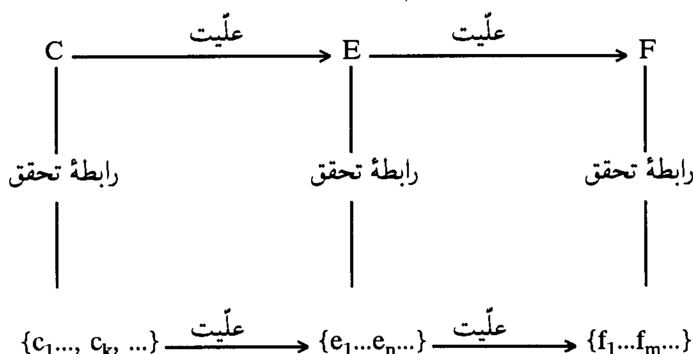
۳. تحقق چندگانه، کارکردی‌کردن و عدم کفایت تعریف کارکردی

در این بخش دومین تعریفِ کیم، ت.ک، را به وسیلهٔ نوع خاصی از ویژگی‌های کارکردی شده بررسی خواهیم کرد. دیوید ([۱]، ص ۱۳۹) دو نوع متمایز از کارکردگرایی را معرفی می‌کند. کارکرگرایی براساس فهم متعارف و کارگردگرایی براساس بهترین نظریه علمی قابل دسترس. در کارکردگرایی براساس فهم متعارف منبع ما برای مشخص‌کردن نقش علّی‌ای که در حکم تعریف ویژگی مورد نظر به کار می‌رود معرفت عامّه و فهم متعارف است. به‌عنوان مثال: «درد داشتن علّت چهره درهم کشیدن است.» بخشی از معرفت عامه است که در کارکردی‌کردن درد براساس فهم متعارف به‌کار می‌رود. حال آن‌که در کارکردی کردن براساس بهترین نظریه علمی قابل دسترس منبع ما بهترین نظریات علمی موجود است: درد داشتن (یا متحقق‌کننده‌های نروفیزیولوژیک آن) علت ترشح هرمون x است.

برمبنای این مقوله‌بندی، و نه دقیقاً مشابه با آن، نویسنده دو نوع دیگر از کارکردی‌کردن را معرفی می‌کند: کارکردی کردن E برمبنای برخی ویژگی‌های قابل تحقق چندگانهٔ دیگر (Multiply Realisable Properties) (کارکردی‌کردن طبق الگوی ت) و کارکردی‌کردن E برمبنای برخی ویژگی‌های پایه و غیرقابل تحقق چندگانه (کارکردی‌کردن طبق الگوی پ). فرض کنید که می‌خواهیم ویژگی سطح بالای E (که در سطح پایهٔ B نیست) راکارکردی کنیم. در اینجا دو راه ممکن است: بنابر اولی (الگوی ت) ما E را بنابر نقش علّی که میان دو ویژگی سطح بالای

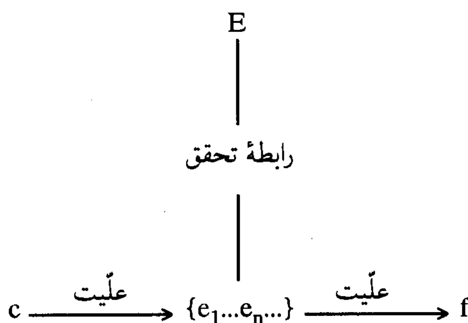
دیگر مثل C و F ایفا می‌کند تعریف می‌کنیم: C علت E و E علت F است. مهم‌ترین چیز در این‌جا آن است که هردوی C و F قابل تحقق چندگانه‌اند.

در چنین کارکردی کردنی (شکل ۱) ما E را به‌عنوان یک ویژگی سطح بالا که هرکدام از متحقق‌کننده‌هایش توسط یکی از متحقق‌کننده‌های C به وجود می‌آیند و علت ایجاد یکی از متحقق‌کننده‌های F هستند تعریف می‌کنیم.



شکل ۱: کارکردی‌کردن E توسط دو ویژگی قابل تحقق چندگانهٔ دیگر (الگوی ت)

دردومین نوع از کارکردی کردن (الگوی پ)، ما یک ویژگی سطح بالا مانند E را براساس نقش علّی که متحقق‌کننده‌های آن در سطح پایه دارند تعریف می‌کنیم: داشتن E= (طبق تعریف) داشتن ویژگی مانند e که e معلول c و علت f باشد. به شکلی که c و e و f متعلق به سطح پایهٔ B هستند (شکل ۲).



شکل ۲: کارکردی‌کردن E توسط ویژگی‌های پایه (الگوی پ)

به نظر می‌رسد که ارتباطی میان کارکردی‌کردن براساس فهم متعارف و الگوی ت وجود دارد. وقتی بخواهیم مفهوم خود از یک ویژگی (مانند درد داشتن) را کارکردی کنیم، معمولاً از معرفت

عامّه استفاده می‌کنیم. آن را به‌صورت اتصالی علّی میان دو ویژگی سطح بالای دیگر تعریف می‌کنیم. درد داشتن توسط جراحت عضلات ایجاد می‌شود و خود علت چهره درهم کشیدن است. جراحت عضلات، درد داشتن و چهره درهم کشیدن متعلق به سطح پایهٔ عصب‌شناسی نیستند، بلکه میتوانند به‌صورت‌های گوناگونی در این سطح متحقق شوند. اغلب (و نه ضرورتاً تمام) کارکردی کردن‌ها براساس فهم متعارف از الگوی ت تبعیت می‌کنند، اما این به آن معنا نیست که کارکردی کردن براساس بهترین نظریه علمی قابل دسترس نمی‌تواند در الگوی ت جای گیرد.

هنگامی که کیم از کارکردی کردن E سخن می‌گوید هر دو الگوی پ و ت را در نظر دارد. مطالبهٔ اصلی او آن است که E باید بر اساس ویژگی‌های سطح پایه کارکردی شود (بنگرید به گام اول کارکردی‌کردن). اما در هر دو الگوی پ و ت این مطالبه برآورده شده و E براساس ویژگی‌های سطح پایه کارکردی می‌شود: در الگوی پ داشتن E یعنی داشتن ویژگی e به‌صورتی که e معلول c و علت f باشد (f,e,c متعلق به سطح پایه هستند) و در الگوی ت داشتن E یعنی داشتن ویژگی e به شکلی که e معلول یکی از متحقق‌کننده‌های C و علت یکی از متحقق‌کننده‌های F باشد (به شکلی که هر دوی این متحقق‌کننده‌ها متعلق به سطح پایه هستند). علاوه براین، مثال‌های کیم نشان می‌دهد که او علاوه بر الگوی پ، الگوی کارکردی کردن ت را نیز به‌رسمیت می‌شناسد. او درمقاله‌اش ([۴]) دو مثال انضمامی را مطرح می‌کند. او ویژگی ژن‌بودن را چنین کارکردی می‌کند: «... ویژگی ژن‌بودن یعنی ویژگی داشتن برخی ویژگی‌ها (یا یک مکانیزم بودن) به شکلی که آنها یک کارکرد علّی خاص را ایفا کنند، یعنی خصلت‌های پدیداری غالب را از والدین به فرزندان منتقل نمایند» (ص ۱۰). و برای کارکردی‌کردن درد می‌گوید: «فرض کنید که می‌توان برای درد یک تعریف کارکردی ارائه داد. چیزی شبیه به این‌که: درد داشتن یعنی بودن درحالتی (یا متحقق‌شدن برخی ویژگی‌ها) که توسط جراحت عضلات ایجاد می‌شود و علت چهره درهم کشیدن و فریاد زدن است» (ص ۱۳). این دو مثال آشکارا مثال‌هایی از کارکردی‌کردن طبق الگوی ت است.

اکنون اجازه دهید ببینیم ت.ک در مورد تقلیل‌پذیری ویژگی‌های کارکردی شده طبق الگوی پ و ت چه می‌گوید. برای قابل تقلیل‌بودن بنابر ت.ک علاوه برگام اول که کارکردی کردن ویژگی است، گام‌های دو و سه نیز باید برداشته شود. گام سه، یافتن یک نظریه، کاری کاملاً تجربی است و ما آن را در اینجا مورد بحث قرار نمی‌دهیم. حال آنکه گام دو، یافتن متحقق‌کننده‌های ویژگی هدف در سطح پایه، گامی بیشتر مفهومی است تا تجربی. در مورد ویژگی‌های کارکردی شده بنابر الگوی پ هیچ مشکلی درمورد گام دو وجود ندارد. بنابر نقش علّی که ما E را به وسیلهٔ آن تعریف کرده‌ایم، هر ویژگی e در سطح پایه که معلول c و علت f باشد (c و e و f متعلق به سطح پایهٔ B هستند) یک متحقق‌کنندهٔ E است. از آن‌جا که c و f دو ویژگی خاص در سطح پایه می‌باشند و ما به‌وسیلهٔ معرفت کامل به سطح B آنها را نیز می‌شناسیم، هیچ مشکل مفهومی

برای یافتن متحقق‌کننده‌های E در سطح پایه وجود ندارد. هر ویژگی که معلول c و علت f باشد متحقق‌کنندهٔ E است. اما علی‌رغم این، وضعیت گام دو برای ویژگی‌های کارکردی شده طبق الگوی ت چندان روشن نیست. در اینجا (شکل ۱) بنابر تعریف، داشتن E متصل به شرطی‌های زیر است: الف) اگر C، آنگاه E و/یا ب) اگر E آنگاه F.[8] از آنجا که C و F متعلق به سطح پایه نیستند، معرفت کامل به B هیچ چیز در مورد آنها نمی‌گوید (به‌عنوان مثال اگر نروفیزیولوژی را سطح پایهٔ خود فرض کنیم، این علم چیزی در باب درد و یا فریادکردن نمی‌گوید. به عبارتی این ویژگی‌ها در این علم به‌کار نمی‌روند). با معرفت کامل به B نمی‌توان معین کرد که آیا ویژگی ریز - ساختاری پیش‌روی ما توسط C ایجاد شده و/یا علت F است یا خیر. برای انجام این کار ما ابتدا باید حالاتی را که متحقق‌کننده C و F در سطح پایه‌اند بشناسیم. آنگاه به‌وسیلهٔ آنها می‌توان تصمیم گرفت که اگر ویژگی ریز - ساختاری پیش روی ما توسط یکی از متحقق‌کننده‌های C ایجاد شده و/یا علت ایجاد یکی از متحقق‌کننده‌های F است آنگاه این ویژگی یک متحقق‌کنندهٔ E خواهد بود. به عبارت دیگر، تصمیم در مورد ویژگی ریز - ساختاری پیش‌روی ما و پیش‌بینی E وابسته به دانستن حالات متحقق‌کنندهٔ C و F است. اما چگونه می‌توان متحقق‌کننده‌های C و F را در سطح پایه معین کرد؟ (مثلاً متحقق‌کننده‌های جراحت عضله و فریادکشیدن در سطح سلول‌های عصبی). وضعیت این دو دسته از متحقق‌کننده‌ها دقیقاً مشابه متحقق‌کننده‌های E است، یعنی آنها نیز مجموعه متحقق‌کننده‌های یک ویژگی سطح بالاتر هستند. تنها راه ممکن برای معین‌کردن cها تعریف C به‌عنوان یک ویژگی کارکردی و دارای روابطی علّی با سایر ویژگی‌ها است (به‌عنوان مثال C معلول A و علت E است). اکنون هر ویژگی پایه که بتواند این نقش کارکردی را ایفا کند یک متحقق‌کنندهٔ C ولذا یکی از c خواهد بود. اما نکته این‌جا است که اگر بخواهیم مفهوم خود از C را کارکردی کنیم (همچون E، این امر بسیار محتمل خواهد بود که ما C را براساس دو ویژگی سطح بالای دیگر کارکردی کنیم که هرکدام از آنها مجموعه‌ای از متحقق‌کننده‌ها در سطح پایه دارند (در مثال ما A و E ویژگی‌های سطح بالا هستند). به بیان دیگر این امر کاملاً ممکن و محتمل است که ما C را طبق الگوی ت کارکردی کنیم.

اکنون تمام این احتمالات ما را به کجا هدایت می‌کند؟ برای یافتن متحقق‌کننده‌های E (گام دو) ما باید قادر به تصمیم‌گیری در مورد آن باشیم که آیا ویژگی ریز ساختاری پیش روی ما یکی از اعضای مجموعه متحقق‌کننده‌های E هست یا خیر. برای این منظور ما باید مجموعهٔ متحقق‌کننده‌های C (و یا F) را بدانیم. C خود یک ویژگی سطح بالای دیگر است که معمولاً توسط برخی ویژگی‌های سطح بالای دیگر (مثل A) کارکردی می‌شود (الگوی ت). دانستن مجموعه متحقق‌کننده‌های C نیاز به دانستن مجموعه متحقق‌کننده‌های A دارد. وضعیت A نیز دقیقاً مشابه C و E و F است، ولذا ما زنجیره‌ای از ویژگی‌های سطح بالا داریم که دانستن مجموعهٔ متحقق‌کننده‌های یکی از آنها وابسته به داشتن مجموعه متحقق‌کننده‌های مابقی است. این مجموعه متحقق‌کننده‌ها تشکیل یک شبکه را در سطح پایه می‌دهند و نمی‌توان تنها یکی از

آنها را داشت، یا باید تمام آنها را داشت و یا هیچ‌کدام از آنها را.

برای داشتن مجموعه تمام این متحقق‌کننده‌ها در سطح پایه، ما نیاز به یک نقطهٔ شروع داریم. این نقطهٔ شروع ثابت و معین‌کنندهٔ حداقل یکی از مجموعه‌های متحقق‌کننده‌ها در سطح پایه است و به‌وسیلهٔ آن می‌توان پیش‌رفته و توسط روابط علّی سایر مجموعه را نیز معین کرد. دو امکان برای این نقطهٔ شروع وجود دارد. ممکن است که ما یکی از مجموعه‌های متحقق‌کننده‌ها را توسط اطلاعات و معرفتی خارج از معرفت کامل به سطح پایه معین می‌کنیم. در چنین حالتی به دلیل آنکه ما E را به وسیلهٔ معرفتی خارج از معرفت کامل به سطح پایه پیش‌بینی کرده‌ایم، E بنابر ت.ع، قابل تقلیل نخواهد بود (نگاه کنید به جزئیات ت.ع در بالا).

امکان دیگر برای نقطهٔ شروع آن است که ما حداقل یکی از ویژگی‌های سطح بالای خود را نه برطبق الگوی ت، بلکه برطبق الگوی پ کارکردی کنیم در چنین حالتی پیش‌بینی‌پذیری و درنتیجه تقلیل‌پذیری E وابسته به وجود چنین امکانی برای کارکردی کردن یکی از ویژگی‌های سطح بالا برطبق الگوی پ است. به عبارت دیگر در اینجا تقلیل‌پذیری شرطی داریم: اگر امکان چنین کارکردی برطبق الگوی پ وجود داشته باشد، آنگاه E طبق ت.ک قابل تقلیل خواهد بود.

درنتیجه، بنابر ت.ک تقلیل‌پذیری یک ویژگی یکی از وجوه ذاتی آن نیست. این امر یکی از وجوه رابطه‌ای ویژگی است و بستگی به بستر و شبکهٔ ویژگی‌هایی دارد که E در آنها ظاهر شده است. این گزارش متن محور از تقلیل از منظر متافیزیکی چندان جالب به‌نظر نمی‌رسد. چراکه این گزارش تقلیل‌پذیری راکه یکی از وجوه هستی‌شناختی ویژگی‌ها است برپایهٔ معرفت ما به سایر ویژگی‌های همسایه در یک شبکه از ویژگی‌ها معین می‌کند. علاوه بر آن، طبق این گزارش تقلیل‌پذیری یک ویژگی خاص گره خورده به تقلیل‌پذیری بسیاری دیگر از ویژگی‌های مجزا و نامربوط خواهد بود. به‌صورت خلاصه اگر ما الگوی ت را به‌عنوان یک راه قابل قبول برای کارکردی کردن رد کنیم، آنگاه بسیاری از ویژگی‌ها (مانند مفاهیم خود از ویژگی‌های قابل تحقق چندگانه) را به فهرست ویژگی‌های نوظهور افزوده‌ایم. این گزینه قطعاً خلاف استراتژی کلی کیم در تلقی ویژگی‌های ذهنی (مانند درد) به‌عنوان تقلیل‌پذیرها می‌باشد. از سوی دیگر پذیرش الگوی ت به این نتیجه منجر می‌شود که تقلیل‌پذیری ویژگی‌های کارکردی شده طبق این الگو یا ناممکن و یا وابسته به معرفت ما به سایر ویژگی‌های نامربوط در یک شبکه از ویژگی‌ها است.

۴. مسألهٔ آگاهی

اکنون اجازه دهید ببینیم که چگونه عدم کفایت دو تعریف مذکور از تقلیل‌پذیری می‌تواند بر یک گزارش عمومی در فلسفهٔ ذهن تأثیر بگذارد. کیم در مقالهٔ «علّیت ذهنی و آگاهی: دو مسألهٔ ذهن - بدن برای فیزیکالیست» [۵] توضیح می‌دهد که چگونه از نظر او علیت ذهنی و آگاهی دو مسألهٔ اصلی فلسفهٔ ذهن معاصر را تشکیل می‌دهند. در مورد مسألهٔ اول، پیشنهاد کیم آن است که اگر ما الگوی کارکردی تقلیل (ت.ک) را بپذیریم، آنگاه مشکل کارایی و کارآمدی علّی ویژگی‌های ذهنی

از میان خواهد رفت. چراکه در هر تحقق یک ویژگی ذهنی (مانند درد)، نیروهای علّی آن ویژگی درواقع همان نیروهای علّی متحقق‌کنندهٔ فیزیکی آن (و یا زیرمجموعه‌ای از آن) می‌باشند (ص ۲۸۰). لذا ت.ک می‌تواند پاسخی معقول برای مسألهٔ علیت ذهنی فراهم کند.

حال آنکه کیم بر آن باور است که برخلاف ویژگی‌های التفاتی/ شناختی که قابل کارکردی کردن و لذا قابل تقلیل بنابر ت.ک هستند، ویژگی‌های پدیداری آگاهی قابل کارکردی شدن نمی‌باشند (ص ۲۸۰). لذا آنها بنابر ت.ک قابل تقلیل نیستند. اما از آن جا که ما مسألهٔ علیت ذهنی را به وسیلهٔ قابل تقلیل‌بودن براساس ت.ک حل کرده‌ایم، هم‌چنان در مورد علت ذهنی برای ویژگی‌های غیرقابل تقلیل براساس ت.ک مشکل خواهیم داشت. کیم می‌گوید: «مسألهٔ علیت ذهنی برای یک ردهٔ خاص از ویژگی‌های ذهنی قابل حل است اگر و فقط اگر این ویژگی‌ها به‌صورت کارکردی قابل تقلیل باشند اما ویژگی‌های پدیداری ذهن به‌صورت کارکردی قابل تعریف نیستند و لذا به لحاظ کارکردی غیرقابل تقلیل‌اند. درنتیجه مشکل علیت ذهنی برای ویژگی‌های پدیداری ذهنی قابل حل نیست.» (ص ۲۸۱)

با کاربرد استدلال‌های گذشته در این نوشته در مورد الگوی کارکردی تقلیل می‌توان مشاهده کرد که این تصویر از مسألهٔ آگاهی و سایر ویژگی‌های پدیداری ذهن مخدوش است. اگر کیم بر آن است که ویژگی‌های پدیداری ذهنی از لحاظ علّی کارآمد هستند و ما نیاز به حل مشکل علیت ذهنی در مورد آنها داریم، آنگاه چنین ویژگی‌هایی تقلیل‌پذیر خواهند بود. چراکه بنابر استدلال این مقاله هر ویژگی که از لحاظ علّی کارآمد باشد دارای نیروهای علّی است و داشتن نیروهای علّی به‌معنای تمایلی بودن است و تمایلی بودن هم به معنای تقلیل‌پذیری بنابر ت.ع می‌باشد. درنتیجه اگر ما کارآمدی علّی یک ویژگی پدیداری ذهنی را جدی بگیریم، آنگاه این ویژگی قابل تقلیل براساس ت.ع خواهد بود. با فرض آنکه الگوی کیم الگویی سازگار است و میان ت.ع و ت.ک هم‌ارزی برقرار است، این هم‌ارزی نتیجه خواهد داد که ویژگی‌های پدیداری ذهنی براساس ت.ک هم قابل تقلیل خواهند بود. حال آنکه کیم می‌گوید مشکل علیت ذهنی در مورد چنین ویژگی‌هایی قابل حل نیست.

از سوی دیگر، اگر ویژگی‌های پدیداری ذهنی از لحاظ علّی کارآمد نیستند (ویژگی‌های خنثی)، آنگاه دیگر مسأله‌ای به عنوان علیت ذهنی در مورد آنها مطرح نخواهد بود. چنین ویژگی‌هایی خنثی می‌باشند و نیازی به حل مسألهٔ علیت ذهنی برای آنها نیست. درنتیجه آن چه کیم دو مسألهٔ مربوط به یکدیگر در فلسفهٔ ذهن می‌خواند، مسایلی واقعی نمی‌باشند. اگر ما یکی از آن‌ها را جدی تلقی کنیم، دیگری ناپدید خواهد شد. علاوه بر آن که بحث ما در این نوشته نشان داد که پیش‌فرض‌های کیم مبنی بر کفایت دو الگوی عمومی و کارکردی تقلیل نادرست می‌باشد. لذا می‌باید دو مسألهٔ علیت ذهنی و ویژگی‌های پدیداری ذهنی (همچون آگاهی) را بار دیگر و برمبنای رویکردی جدید و کارآمد به مسألهٔ تقلیل ویژگی‌ها صورت‌بندی کرد.

پی‌نوشت‌ها

* . این مقاله بخشی از پایان‌نامهٔ نویسنده در موضوع تقلیل میان نظریه‌ای در فلسفهٔ علم است. جا دارد که نویسنده از استاد راهنمای خود در دانشگاه دورهام انگلستان دکتر رابین. ف. هنری تشکر کند. همچنین بسیاری از نکات این مقاله در جریان بحث با دوست بسیار عزیز ژاپنی‌ام دایسوکه کایدا شکل گرفته است که نویسنده به این وسیله مراتب تشکر خود را از او ابراز می‌دارد. نسخهٔ مختصرشدهٔ این نوشتار در پنجمین کنگرهٔ فلسفهٔ تحلیلی اروپایی (ECAP5) در لیسبون پرتغال نیز ارائه گردیده است.

۱. سوپرونیینس (Supervenience) را می‌توان به‌صورت تحت‌اللفظی ظهور، وقوع و پیش آمدن ناگهانی ترجمه کرد. اما این معنا چندان به کاربرد فنی این کلمه در فلسفه تحلیلی معاصر مربوط نیست ولذا نویسنده ترجیح داد تا از ترجمهٔ آن خودداری کند. سوپرونیینس در معنای مصطلح خود رابطه‌ای است میان دو مجموعه از هویات (به‌خصوص دو مجموعه از ویژگی‌ها):

مجموعهٔ پایه B و مجموعهٔ سطح بالاتر A ایدهٔ اصلی در این رابطه آن است که با فرض پذیرش سوپرونیینس‌بودن A روی B، هرگاه دو شیء از لحاظ عناصر مجموعهٔ پایهٔ B غیرقابل تمایز باشد، آنگاه از لحاظ عناصر مجموعهٔ A نیز غیرقابل تمایز خواهند بود. به‌عنوان مثال فرض کنید که مجموعهٔ ویژگی‌های ذهنی دارای رابطهٔ سوپرونیینس با مجموعهٔ ویژگی‌های عصبی و مغزی انسان است. در این صورت اگر دو فرد از لحاظ تمام ویژگی‌های مغزی و عصبی یکسان باشند، آنگاه از لحاظ تمام ویژگی‌های ذهنی (مثل درد داشتن، تمایل داشتن و...) نیز یکسان خواهند بود.

منظور از سوپرونیینس کل ــ جزء نیز آن است که ویژگی‌های یک سیستم فیزیکی، به‌خصوص کلان ــ ویژگی‌های آن که مربوط به کل سیستم و نه عناصر آن است، داری رابطهٔ سوپرونیینس با ویژگی‌های عناصر تشکیل‌دهندهٔ آن سیستم در سطح خُرد است. به عبارت دیگر اگر دو سیستم فیزیکی از لحاظ ویژگی‌های عناصر سازنده (ریز ـ ویژگی‌ها) یکسان و غیرقابل تمایز باشند، آنگاه آن دو سیستم از لحاظ ویژگی‌های سطوح بالاتر (کلان ـ ویژگی‌ها) نیز یکسان و غیرقابل تمایز خواهند بود. به‌عنوان مثال اگر اتم‌ها و ملکول‌های دو قطعه الماس یکسان بوده و در آرایشی یکسان نیز چیده شده باشند، آنگاه کلان ـ ویژگی بِرّندگی آن دو قطعه که مربوط به کل سیستم و نه عناصر سازندهٔ آن است نیز یکسان خواهد بود.

۲. برای پرهیز از پیش‌پا افتاده‌شدن این ملاک باید افزود که معرفت کامل به M در سطح پایه شامل ارتباط استقرایی میان M و E نمی‌شود. به بیان دیگر، اگر ما استقرائاً بدانیم که داشتن M داشتن E را به‌بار می‌آورد، این معرفت‌بخشی از معرفت کامل به M در سطح پایه نیست. گرچه با افزودن این معرفت استقرایی به معرفت کاملمان از M در سطح پایه می‌توان E را پیش‌بینی کرد، ولی این پیش‌بینی پیش‌پا افتاده است. اما ارتباط مفهومی (Conceptual Connection) میان M و E دارای وضعیت دیگری است. اگر بگوییم داشتن E یعنی داشتن M با فلان و بهمان خصایص علّی خاص، آنگاه گرچه این ارتباط مفهومی میان M و E بخشی از معرفت کامل ما به M در سطح پایه نیست، اما پیش‌بینی E از معرفت کامل ما به M به‌علاوهٔ این ارتباط مفهومی پیش‌پا افتاده نخواهد بود. بدون چنین ارتباطات مفهومی اصولاً نمی‌توان هیچ‌گونه E را پیش‌بینی کرد.

۳. تا آنجا که نویسنده اطلاع دارد کلمهٔ فینکیش (Finkish) دارای معنای مستقلی در زبان انگلیسی نیست و ظاهراً از عبارات زبانی ابداعی مارتین است.

۴. آنچه ذکر شد تمام نظر مامفورد در باب تمایلی‌ها نیست. او براین باور است که شرایط ایده‌آل نامعین و وابسته به متن حمل و اسناد است ([۱۱] ص ۹۲). تحلیل نهایی او از تمایلی‌ها یک نظریه کارکردی است ([۱۱] فصل ۹) که با تحلیل شرطی نیز سازگار است (ص ۲۱۵).

۵. این میزان حدی نیرو (f) معین و روشن نیست. این نیرو می‌تواند بنابر زمینهٔ بحث تغییر کند ولذا خصلتی فازی دارد. اما این فازی‌بودن تأثیری بر بحث ما ندارد. اگر کسی بگوید که شکنندگی وابسته به متن (Context)

Dependent) است، پاسخ آن خواهد بود که ما براساس معرفت کامل به سطح پایه قادر به پیش‌بینی سطوح مختلف نیروی لازم برای شکنندگی در زمینه‌های مختلف هستیم.

۶. این نکتهٔ عجیبی نیست. بسیاری فلاسفه داشتن نیروی علّی و تمایلی‌بودن را به صورتی قابل جانشینی باهم به‌کار برده‌اند. به‌عنوان مثال نگاه کنید به ([۲] ص ۷۶).

۷. این نکته معادل با آن نیست که هر ویژگی یک تمایلی محض است.

۸. بنابر نظر کیم می‌توان یک ویژگی را تنها با ذکر معلول‌های آن و بدون ارجاعی به علت‌هایش و یا تنها با ذکرعلت‌های آن و بدون ارجاعی به معلول‌هایش کارکردی کرد ([۴]، ص ۱۰).

منابع

1. David, M. (1997), 'Kim's Functionalism', vol. 31, Issue Supplement: Philosophical Persepctive, 11, *Mind,* Causation, and World, 133-148.
2. Heil, J. (2003), *From an Ontoloical Point of View,* Oxford: Oxford University Press.
3. Kim, J. (1993), 'The Non-Reductivist's Troubles with Mental Causation', in Heil and Mele, (ed.), *Mental Causation,* Oxford: Clarendon Press.
4. ----- , (1999), 'Making Sense of Emergence', *Philosophical studies* 95, 3-16.
5. ----- , (2001), "Mental Causation and Consiciousness: The Two Mind-Body Problem for the Phiscalist" in Gillett and Lower, (ed.), *Phisicalism and its Discontents,* Cambridge: Cambridge University Press.
6. Lewis, D. (1997), 'Finkish Dispositions', *The Philosophical Quarterly* 47, No. 187, 143-158.
7. Malzkorn, W. (2001), 'Defining Disposition Concepts: A Brief History of the Problem', *Studies in History and Philosophy of Science* 32, No. 2, 335-353.
8. Martin, C.D. (1994), 'Dispositions and Conditionals', *The Philosophical Quarterly* 44, No. 174, 1-8.
9. Mellor, D. H. (1974), 'In defence of Dispositions', *Philosophical Review* 83, 157-81.
10. ----- , (2000), 'The Semantics and Ontology of Dispositions', *Mind* 109, 757-80.
11. Mumford, S. (1998), *Dispositions,* Oxford: Oxford University Press.
12. Shoemaker, S. (1980), 'Causality and Properties', in Peter Van Inwangen, (ed.), *Time and Cause,* Dordrecht: Reidel Publishing Co., 109-35.

نیمرخ فلسفهٔ دکارت به‌مثابهٔ جهان‌بینی او

منوچهر صانعی دره‌بیدی

جهان‌بینی نگرش عقلانی است به پدیدارهای پیرامون انسان. این پدیدارها را می‌توان به دو بخش طبیعی و فرهنگی تقسیم کرد. پدیدارهای طبیعی اشیایی است که انسان در طبیعت با آنها مواجه می‌شود؛ از قبیل اجرام آسمانی و موجودات زمینی چون نباتات و حیوانات و حوادث طبیعی چون ایجاد شب و روز و زلزله و سیل و طوفان. پدیدارهای فرهنگی پدیدارهایی است که انسان با اعمال و رفتارهای خود آنها را ایجاد می‌کند؛ ازقبیل پدیده‌های (یعنی اعمال و رفتارهای) اقتصادی، سیاسی، دینی، هنری، اخلاقی و... . اینها رفتارهایی هستند که انسان خود برخلاف پدیده‌های طبیعی آنها را تولید می‌کند. در اقتصاد: تولید، مصرف، ذخیره‌سازی و... . در دین: اعمال عبادی، در اخلاق: پرهیز از رذایل و مراعات فضایل. در هنر: تولید آثار هنری چون شعر، مجسمه، موسیقی و... . در سیاست: اقدامات حزبی، تشکیل نهادهای حکومتی تدوین قوانین و... . تقسیم پدیده‌ها به طبیعی و فرهنگی که تقسیمی نسبتاً دقیق است در بعضی از تقسیم‌بندی‌های غیردقیق و مبهم تقسیم به «مادی و معنوی» نامیده شده است. تقسیم به ماده و معنی تقسیم دقیق و قابل دفاعی نیست. تقسیم به طبیعت و فرهنگ از تبعات فلسفهٔ کانت (تقسیم عقل به نظری و عملی) است. مباحث فرهنگی به‌اصطلاح کانت موضوعات (ابژه‌های) عقل عملی است و مباحث طبیعی موضوعات عقل نظری است.

در نظام‌های فلسفی بزرگ مغرب‌زمین (فلسفه‌های افلاطون، ارسطو، دکارت، کانت، هگل و... سعی و جهد فیلسوف، مصروف تبیین این دو قسم پدیده بوده است. بعضی فیلسوفان بیشتر و مستقیماً متوجه پدیده‌های طبیعی (مثل دکارت) و بعضی دیگر متوجه پدیده‌های فرهنگی بوده‌اند (مثل کانت) و بعضی دیگر به هر دو بخش نظر داشته‌اند (مثل افلاطون و ارسطو) طبیعت شامل مجموعهٔ پدیده‌هایی است که بدون دخالت انسان جریان می‌یابند مثل بارش برف و

باران، گرفتگی ماه و خورشید، ایجاد شب و روز، بروز خشک‌سالی یا سیل و زلزله و... اما فرهنگ شامل مجموعهٔ پدیده‌هایی است که با دخالت انسان (و حتی بیش از این: اصولاً خودشان افعال و اقدامات انسان‌ها هستند) تحقق می‌یابند: اعمال عبادی در دین، تولید و مصرف در اقتصاد، آفرینش آثار هنری، تأسیس بنیادها و نهادهای علمی، تأسیس نهادهای سیاسی و... پدیده‌هایی است که به اراده و دخالت انسان و مستقیماً توسط او تحقق می‌یابند.

بین فرهنگ به‌عنوان بخشی از موضوع جهان‌بینی و جهان‌بینی به‌عنوان نگرش عقلانی به فرهنگ، نسبتی ذاتی و ضروری برقرار است. به این‌ترتیب که نگرش عقلانی فیلسوف در خلاء رشد نمی‌کند بلکه فیلسوف فرزند زمان خویش و سخن‌گوی فضای فرهنگی عصر خویش است. دریونان فاقد تفکر توحیدی و پرورشگاه ادیان متعدد، تفکر فلسفی تفکر شرک‌آلود است و مثلاً ارسطو وقتی خدا را به عنوان محرک نامتحرک تعریف می‌کند به تعداد پنجاه و پنج متحرک نامتحرک یا محرک اول معتقد است (مابعدالطبیعه، رسالهٔ لامبدا، ۱۰۷۴a) و در فضای توحیدی قرون وسطی به دلیل غلبهٔ ایمان، آگوستین اعلام می‌کند که ایمان می‌آورم تا بفهمم یا ایمان بیاور تا بفهمی و عقل را در خدمت ایمان قرار می‌دهد (کاپلستون، vol. 2 p.48-9) و دکارت در قرن هفدهم، وقتی گالیله اعلام می‌کند که زبان طبیعت به الفبای ریاضی است، مدعی می‌شود که زبان علم زبان محاسبه است (← ادامهٔ مقاله). به این ترتیب جهان‌بینی فرزند فرهنگ غالب است.

اما البته فیلسوف به‌عنوان مؤسس یک جهان‌بینی جدید مقلد فرهنگ غالب نیست و از فرهنگ غالب عصر خود آغاز میکند اما فقط آغاز می‌کند و شرط تأسیس جهان‌بینی جدید در گذشتن و فراتررفتن از فرهنگ غالب و تأسیس یک دیدگاه جدید است. این وضعیت فیلسوفان بزرگی چون افلاطون، ارسطو، دکارت و کانت و... است. از اینکه گفته شد فیلسوف فرزند زمان خود و سخن‌گوی فضای فرهنگی زمان خویش است نباید نتیجه گرفت که فیلسوف مقلد فرهنگ غالب است. در عالم تفکر جایی برای تقلید نیست و تعبیر «فیلسوف مقلد» به «دایرهٔ مربع» می‌ماند زیرا تقلید با تفکر جمع نمی‌شود. اماچون بدون پایه و اساس نمی‌توان کاری را «آغاز» کرد البته فیلسوف از فرهنگ زمان خود آغاز می‌کند و چه بسا عناصر کمرنگ این فرهنگ در اعماق اندیشهٔ او رسوب کند و آنگاه که به تفکر مستقل دست یافت این عناصر رسوب کرده به مناسبت‌های مختلف خودنمایی می‌کنند و از خلوص آراء او می‌کاهند.

دکارت عالم هستی را به سه بخش تحت عنوان جوهرهای سه‌گانه تقسیم کرده و مباحث فلسفی خود را ذیل بحث در این جواهر آورده است. اما برای تبیین این تقسیم، دیدگاه منطقی خاصی (خلاف منطق ارسطو) لحاظ کرده است و بحث منطقی او را به‌عنوان بخش یا مبحث شناسایی می‌توان درکنار مباحث جوهر آورد. آیا بحث جوهرهای سه‌گانه و طرح دیدگاه‌های منطقی دکارت اساس جهان‌بینی اوست؟ دکارت در بنیاد این مباحث درپی مطلب (و مطلوب) دیگری است و آن دست‌یافتن به علم یقینی است. دکارت در جستجوی علم یقینی به طرح جواهر

سه‌گانه در فلسفهٔ خود می‌رسد و تهیهٔ فهرست جواهر سه‌گانه و گنجاندن مباحث گوناگون فلسفی در ذیل آنها در فلسفهٔ او عبارت است از کوشش برای وصول به علم یقینی. از این‌رو این دو مطلب (تدوین جواهر سه‌گانه از یک طرف و دست‌یافتن به علم یقینی از طرف دیگر) پشت و روی یک سکّه‌اند و طرح این سؤال که کدام یک موضوع جهان‌بینی دکارت را تشکیل می‌دهد حکایت علی خواجه و خواجه علی است. اما به لحاظ اینکه غایت فلسفی دکارت وصول به علم یقینی است و نه طرح جواهر سه‌گانه، از این دیدگاه می‌توان گفت مسألهٔ کلیدی جهان‌بینی دکارت دست‌یافتن به علم یقینی است. تحقق این هدف از دیدگاه دکارت، چنانکه شرح آن خواهد آمد، رهایی از ساختار فکری قرون وسطی یعنی ترک الگوی تقلید و حجیّت (مرجعیت) در قلمرو شناخت و کارکرد عقل و اعلام استقلال ذاتی انسان وعدم وابستگی او به هرموجود غیرانسانی است و این استقلال البته استقلال فردی است نه استقلال مثلاً نوع انسان به‌معنی ارسطویی لفظ. خلاصهٔ تحقق این هدف که مشروح آن عبارت است از سلوک فلسفی دکارت، عبارت از این است که انسان وقتی از طریق شک دستوری از بند تقلید رها شد و حجیت (مرجعیت «Authority») دیگران را نفی کرد، با تکیه بر فهم شخصی (فاهمه) خود به حقیقت دست می‌یابد. زمینهٔ فهم شخصی عبارت است از دو مقولهٔ کلیدی آگاهی (شعور) و آزادی (اختیار) انسان. انسان از نظر دکارت موجودی است آگاه و آزاد. سابقهٔ این دو مفهوم به فلسفهٔ افلاطون می‌رسد اما در فلسفهٔ دکارت این مفاهیم چنان رشد می‌کنند که مفهوم مسئولیت انسان را دربی خواهند داشت. انسان در فلسفهٔ دکارت به دلیل برخورداری از آگاهی و آزادی مسئول درک، تشخیص، تحقق وتقوّم حقیقت است. حقیقت در فلسفهٔ دکارت قائم به ارادهٔ انسان است. اگر حقیقت را به آب تشبیه کنیم انسان بستر رودخانهٔ حقیقت است و اگر آن را به ساختمان تشبیه کنیم انسان زمینی است که حقیقت بر آن ایستاده است. انسان تکیه‌گاه حقیقت است. پس عناصر جهان‌بینی دکارت را می‌توان چنین خلاصه کرد: قول به جواهر سه‌گانه، تأسیس منطق غیرارسطویی و درنهایت تکیهٔ حقیقت به ذات انسان یا معرفی انسان به‌عنوان حامل حقیقت یا نهادن بار حقیقت بر دوش انسان و تعیین این مسئولیت برای او. واژه‌های کلیدی این مقاله عبارت‌اند از: طبیعت، فرهنگ، جهان‌بینی، نگرش عقلانی، فضای فرهنگی، حجیت (مرجعیت «authority») تقلید، استقلال، علم یقینی، استقلال فردی، شک دستوری، فهم، آگاهی، آزادی، مسئولیت انسانی، حقیقت، جوهر، شهود، قیاس، محاسبه، انسان به‌عنوان فاعل (سوژه).

پیش از پرداختن به شرح اجزاء جهان‌بینی دکارت باید اندکی در مورد بعضی از واژه‌های فوق توضیح دهیم:

نگرش عقلانی: در حدفاصل تاریخی دکارت تا کانت، عقل (reason) به‌عنوان وجه مشترک انسان‌ها به‌نحوی که به‌طور یکسان در همهٔ افراد حضور دارد، تعریف و تثبیت شد. دکارت رسالهٔ گفتار در هدایت عقل را با این جمله آغاز کرد که خداوند عقل را به‌طور مساوی بین انسان‌ها تقسیم کرده است. شارحان دکارت گفته‌اند این جمله اعلام جنگ علیه کلیسا بود. زیرا کلیسا

مدّعی مقام خلیفةاللهی و برگزیدگی از جانب خدا بود. بنابر ادعای کلیسا، بدون وساطت مقامات کلیسایی رستگاری مؤمنان ممکن نبود و به زبان منطقی گویی انسانیت مفهومی تشکیکی بود. در چنین فضایی، دکارت مفهوم عقل برابر را برای همهٔ انسان‌ها اعلام کرد. تأکید بر این نکته که عقل به نحو یکسان در تمام افراد حضور دارد از زمان دکارت تا زمان کانت و درحد فاصل آنها بین نویسندگان انگلیسی مثل جان لاک و دیوید هیوم و نویسندگان فرانسوی قرن هجدهم مثل ولتر، روسو، هولباخ و هلوسیوس، به‌عنوان شاخص انسانیت و وجه مشترک همهٔ افراد، معیار صدق و کذب و حق و باطل و خیر و شر قرار گرفت. از این دوره به بعد است که «عقلانیت» (rationality) به‌معنی «آنچه مورد قبول همگان است» به‌کار می‌رود و نگرش عقلانی، به معنی نگرشی که مورد تأیید انسان‌های دارای عقل سلیم است، به‌عنوان ترازوی تمیز درست از نادرست و حق از باطل تعریف شد. کانت به‌عنوان خاتم این رسالت اعلام کرد که «قابلیت تعمیم» در قالب ارادهٔ همگانی (تعبیری که پیش از او روسو به‌کار برده بود)، خواست عمومی و هماهنگی اراده‌های افراد معیار جواز عقل برای عمل اخلاقی است. فضیلت اخلاقی عملی است که با ارادهٔ همگانی هماهنگ باشد یا با آن در تناقض نباشد. در تعبیر «نگرش عقلانی» همواره دو نکته مورد توجه است: اول اینکه عقل به‌نحو یکسان و برابر در همهٔ افراد موجود است؛ دوم اینکه جز همین عقل برابر همگانی هیچ معیاری برای تمیز حق از باطل وجود ندارد. مفهوم آزادی انسان‌ها در پرتو همین عقل برابر تعریف می‌شود: عملی اخلاقاً آزاد است که با ارادهٔ همگانی هماهنگ باشد و آنچه با اردهٔ همگانی تطبیق نکند اخلاقاً مردود و رذیلت است.

استقلال: مفهوم «استقلال» یا خودمختاری (autonomy) که اولاً و بالذّات مقصود از آن استقلال فردی است (و سپس استقلال سیاسی و ملّی) در عصر جدید در فلسفهٔ دکارت در مقابل تقلید ناشی از حجّیت یا مرجعیت (authority) که از معیارهای فرهنگی قرون وسطی بود، پیدا شد. حجیت در تفکر قرون وسطایی معیار شناخت بود و کلام حجت‌ها (که ارسطو بزرگ‌ترینشان بود) معیار تمیز حق از باطل محسوب می‌شد. دکارت اعلام کرد که فهم شخصی معیار شناخت است نه کلام فلان حجت، خواه ارسطو باشد خواه دیگری. فهم شخصی قائم به عقل بود و هر فردی با تکیه بر عقل خود و هماهنگ با عقل دیگران می‌تواند به ذات حقیقت دست یابد. کلام حجت اگر کاشف حقیقت باشد به این دلیل است که با فهم شخصی من (به‌عنوان بخشی از عقلانیت عمومی) منطبق است نه اینکه «حجیت» او معیار تمیز حق از باطل باشد. استقلال برآمده از فلسفهٔ دکارت در زبان نسل‌های پس از او و چون لاک و کانت تبدیل به «استقلال فردی» شد و پایهٔ فردانیت یا اصالت فرد (individualism) جدید را به‌وجود آورد. به این ترتیب «استقلال» از یک طرف حجیت فرهنگی مدرسی (scholastic) را حذف کرد و از طرف دیگر مفهوم فهم (فاهمه = understanding) شخصی را تقویت کرد و در عصر جدید در فلسفهٔ دکارت فهم به‌جای تقلید از حجت‌ها نشست.

آزادی یا اختیار (freedom): اولین طرح اختیار یا آزادی در تفکر غرب در اخلاق نیکوماخسی

ارسطو آمده است. ارسطو می‌گوید: افعال انسان بر سه قسم است: فعل مختار، فعل مضطر (اجباری) و فعل مخلوط از جبر و اختیار.

بنابراین ارسطو به این سؤال که آیا انسان مجبور است یا مختار جواب نداده و حتی چنین سؤالی را به صراحت طرح نکرده است. متکلمان مسیحی فصل مبسوطی در نوشته‌های خود به بحث جبر و اختیار اختصاص نداده‌اند اگرچه قدیس آگوستین و توماس هرکدام به نحوی به این مطلب پرداخته‌اند. تعلیمات عمومی کلیسا با مفهوم آزادی سازگار نبود و مردم از نظر کلیسا باید مقلد حجت‌ها باشند (در کلام اسلامی معتزله معتقد به آزادی و اشاعره معتقد به جبر بودند) به این جهت مفهوم آزادی یا اختیار در کنار نگرش عقلانی از مفاهیم عصر جدید و از برکات فلسفهٔ دکارت است. دکارت در تحلیل قضیهٔ کوگیتو ضمن اثبات تجرد نفس آزادی آن را نیز به اثبات رساند. پس از آنکه در کتاب تأملات در فلسفهٔ اولی جوهریت، تجرد، خلود و آزادی نفس را به اثبات رساند در کتاب اصول فلسفه نوشت: «برای اثبات آزادی اراده به برهان نیاز نیست و تجربه‌ای که از آن داریم برای این منظور کافی است. بالاخره اینکه ما از یک ارادهٔ آزاد برخورداریم که هر وقت بخواهد می‌تواند به کاری تن دردهد یا از آن تن زند، چنان بدیهی است که می‌توان این مفهوم ارادهٔ آزاد را یکی از متعارف‌ترین مفاهیمی که به‌طور فطری در ما یافت می‌شود، دانست.» (اصول فلسفه، بخش اول، اصل ۳۹).

بین آزادی و عقلانیت رابطه‌ای ضروری برقرار است به این معنی که موجود عاقل (به نحوی که مسئول اعمال خود باشد) الزاماً آزاد است. زیرا یکی از لوازم عقلانیت مسئولیت اخلاقی است و مسئولیت بدون آزادی یک تعبیر فاقد معنی است. بعد از دکارت، کانت آزادی را به دو بخش درون‌ذهنی (سابجکتیو) و برون‌ذهنی (آبجکتیو) تقسیم کرد. آزادی درونی (که مقدم بر آزادی برونی است) آزادی عقل از بند و اسارت تمایلات و شهوات است و «انسان عاقل» دقیقاً به معنی انسان آزاد است و آزادی برونی به معنی رهای از قید و بند حکومت‌های خودکامه است. زیرا خودکامگان و مستبدان کسانی هستند که به مقام آزادی درونی نرسیده‌اند یعنی اسیر تمایلات نفسانی هستند و ارادهٔ آنها با ارادهٔ عمومی هماهنگ نشده است. به این جهت اقدامات آنها آمیخته به خودکامگی است و درواقع دیکتاتورها اسیرترین مردم در چنگ تمایلات نفسانی هستند. به این جهت است که عقلانیت معیار آزادی است و کانت دو واژهٔ عقلانیت و آزادی را در کنار هم به‌صورت لازم و ملزوم هم به‌کار می‌برد. این مفاهیم از کوگیتوی دکارت برآمد و قبل از کانت جان لاک آنها را تقویت کرد. رشد مفهوم آزادی، تقویت مفهوم «مسئولیت اجتماعی» را درپی داشت. به‌موجب همین آزادی عقلانی است که انسان مسئول تمام زندگی خویش و خیر و شر زندگی خویش است.

شهود (intuition): ترجمهٔ اینتویشن به شهود ترجمهٔ درست و دقیقی نیست اما چون متداول شده است واژهٔ شهود را در ترجمهٔ آن به‌کار می‌بریم (چنانکه در فلسفهٔ اسلامی ترجمهٔ نوس (nous) یونانی به «عقل» ترجمهٔ درستی نیست اما چون متداول شده است آن را به‌کار می‌بریم.)

شهود از اصطلاحات صوفیه است و «در اصطلاح تصوف، چنانکه در نفائس‌الفنون آمده است عبارت است از حضور دل؛ و هرچه دل حاضر آن است شاهد آن است و آن حاضر شهود اوست» (لغت‌نامهٔ دهخدا). درحالی که اینتویشن در اصطلاح دکارت عبارت است از علم صریح و متمایزی که توسط عقل (reason) به دست آمده باشد. پس شهود به معنی دکارتی لفظ عبارت است از علم یقینی بی‌واسطه که اولاً دارای حداکثر وضوح و تمایز است، ثانیاً بی‌نیاز از برهان است و در هر حال وصول به آن یک فرایند عقلی است. مثال‌های خود دکارت برای علم شهودی از این قبیل است: من هستم، مثلث دارای سه ضلع است، دایره دارای یک مرکز است و...

محاسبه: دکارت کل حکمت را به درختی تشبیه کرده است (مقدمهٔ اصول فلسفه) که ریشهٔ آن مابعدالطبیعه، تنهٔ آن فلسفهٔ طبیعی (طبیعیات) و میوه‌های آن سه علم طب، مکانیک و أخلاق است. در رسالهٔ قواعد هدایت ذهن می‌گوید: در علوم جزئی (یعنی سه علم طب، مکانیک و اخلاق) دقت علمی در گرو کاربرد روش ریاضی است و روش ریاضی در اعمال جمع و تفریق (به زبان فلسفی ترکیب و تحلیل) خلاصه می‌شود. به‌خصوص قاعدهٔ تحلیل از ارکان روش محاسبهٔ علمی است. شاید کمی قبل از دکارت یا همزمان با او توماس هابز انگلیسی (که فقط ۸ سال از دکارت بزرگ‌تر بود) گفته بود تفکر عقلانی و شناخت علمی چیزی جز محاسبه به معنی ریاضی لفظ یعنی جمع و تفریق نیست. زیرا که مجهول یا امر مرکبی است که اجزاء آن نامعلوم است و برای معلوم‌کردن آن باید آن را تجزیه (به زبان ریاضی تفریق) کرد، یا امر بسیطی است که نمی‌دانیم از ترکیب آن با بسایط دیگر چه نتیجه‌ای به‌دست می‌آید. دراین صورت باید آن را ترکیب (به زبان ریاضی جمع) کرد. دکارت در چهارچوب همین سنت فکری می‌گوید: دقت علمی مستلزم استفاده از زبان ریاضی و روش ریاضی در قالب جمع و تفریق است و به این‌ترتیب درنظردکارت هم شاید تحت تأثیر هابز تفکر علمی چیزی جز محاسبه نیست.

فاعلیت انسان (subjectivity): دکارت در قضیهٔ کوگیتو (فکر می‌کنم پس هستم) علاوه بر اثبات جوهریت و تجرد نفس و اختیار برای افعال انسان، به این نتیجه رسید که برای دست‌یافتن به هر حقیقتی باید از عالم خارج چشم پوشید و به درون ذات خود رجوع کرد. دکارت حتی وجود عالم خارج را با تأکید بر این نکته اثبات کرد که «خارجیت» (extensionality) به این دلیل واقعیت است که مفهوم آن در ذهن به صراحت ادراک می‌شود. این بدان معنی است که عالم خارج جواز موجودیت خود را از ذهن انسان دریافت می‌کند. هیدگر می‌گوید: در قضیهٔ کوگیتوی دکارت انقلاب بزرگی روی داده است و آن اینکه انسان تبدیل به سوژه (subject) یعنی فاعل می‌شود و فاعلیت انسان مصدر تحقق اعیان خارجی در ظرف تحقق آنها یعنی جهان است. در همین انقلاب است که شیء تبدیل به ابژه (object) یا متعلق شناخت می‌شود. یعنی جهان فقط به‌عنوان متعلق شناخت واجد معناست. فاعلیت انسان به معنی حاکمیت انسان بر جهان است. زیرا در این انقلاب علاوه بر دو مورد فوق حقیقت (صدق) نیز تبدیل به یقین می‌شود و امر حقیقی (قضیهٔ صادق) امری است که مورد یقین ذهنی انسان واقع شده است. به این ترتیب عصر

جدید عصر فاعلیت و حاکمیت انسان است بر جهان هستی. اکنون باید بپردازیم به شرح اجزاء جهان‌بینی دکارت یعنی شرح جواهر سه‌گانهٔ او و در پایان اشاره‌ای کنیم به آراء او در باب منطق و شناخت.

۱. جوهر نفس (soul): نفس در تفکر سنتی بازمانده از دورهٔ یونانی منشأ حیات و اصل زندگی بود. اما در فلسفهٔ کانت نفس فقط مبدأ تفکر است و حیات حاصل ترکیب ماشینی و مکانیکی ماده است. پیوند نفس با زندگی از اسطوره‌های یونانی به فلسفه‌های افلاطون و ارسطو رسید. ابتدا در کتاب تیمائوس افلاطون نفس جهان مورد توجه واقع شد وسپس در کتاب دربارهٔ نفس ارسطو مراتب نباتی و حیوانی و انسانی آن تشریح شد. ارسطو می‌گوید: «نفس به‌طور کلی اصل حیوانات است» (نفس، ۴۰۲ الف) و نه فقط «حیوانات» به‌معنی اخص لفظ بلکه «نفس علت و اصل موجود زنده است» (همان، ۴۱۴ ب) درمیان موجودات زندهٔ زمینی (عالم تحت قمر) «نبات جز قوهٔ غاذیه ندارد» (همان، ۴۱۴ ب) و قوهٔ غاذیه به‌عنوان مبدأ رشد و نموّ اولین مرتبه یا قوه از مراتب و قوای نفس است. سپس در حیوانات «نفس اصل حرکت است» (همان، ۴۱۵ ب) زیرا «اختلاف جانور و بیجان در دو صفت حرکت و احساس است» (همان، ۴۰۳ ب) تعبیرات «اصل» و «علت» در بیان ارسطو در عبارات فوق دالّ بر این است که درنظر ارسطو زنده‌بودن و نفس‌داشتن به یک معنی است. چنانکه در یک تشبیه کاملاً رسا می‌گوید: «اگر چشم حیوان بود بینایی نفس آن بود» (همان، ۴۱۲ ب) آثار حیاتی عبارت است از حرکت و احساس و نطق و «نفس... با قوای محرکه، حساسه، ناطقه و با حرکت تعریف می‌گردد.» (همان، ۴۱۳ ب). ارسطو وجه مشترک حرکت و احساس و نطق را «کمال» و امکان تحقق این صفات را در جسم «کمال اول» نامیده است و در تعریف نفس می‌گوید: «نفس کمال اول برای جسم طبیعی آلی [ارگانیک] است» (همان، ۴۱۲ ب).

اما دکارت برخلاف افلاطون و ارسطو اولاً براین باور بود که «جهان ماشینی است که جز شکل و حرکت چیز قابل ملاحظه‌ای ندارد» (اصول فلسفه، بخش چهارم، اصل ۱۸۸) به این ترتیب در فلسفهٔ دکارت مسألهٔ نفس جهان و نفوس فلکی منتفی است و حرکات اجرام آسمانی به نحو مکانیکی و ماشینی تبیین می‌شود یعنی تبیین و توجیه حرکت مستلزم قول به وجود نفس نیست. جهان از نظر دکارت یک موجود مرده و بیجان است. ثانیاً دکارت نباتات و حیوانات (حتی بدن انسان) را ماشین‌هایی معرفی کرد که تماماً تابع قوانین مکانیکی طبیعت‌اند. بعضی مفسران او از قول او چنین گفته‌اند: «بدن انسان چیزی نیست جز مجسّمه یا ماشینی که از خاک ساخته شده است.» (فلسفهٔ دکارت، ص ۵۹) نظر دکارت را در مورد جوهر مادی در صفحات آینده خواهیم آورد. اکنون بحث بر سر جوهر نفس از دیدگاه دکارت است. در نظر او نه نفس فلکی درکار است نه نفس نباتی و نه نفس حیوانی (حساسه) بلکه جهان تماماً یک دستگاه ماشینی واحد است و با قوانین مکانیکی عمل می‌کند.

نفس در فلسفهٔ دکارت با دو صفت شناخته می‌شود: اندیشیدن و فهمیدن. اما فهم تابع

اندیشه است. پس صفت ذاتی نفس اندیشیدن است و این خاصیت (به نظر دکارت) فقط در وجود انسان یافت می‌شود. اکنون از اینکه اندیشه صفت ذاتی نفس است نتایجی به دست می‌آید:

۱. اینکه تفکرتعطیل نمی‌شود. نفس همواره می‌اندیشد. نفس به اعتبار جوهریت خود تباه نمی‌شود و کارکرد آن (یعنی اندیشیدن آن) مشروط به انضمام به بدن نیست. لذا بدون توجه به احوال بدن نفس همواره می‌اندیشد و چون تمدن و فرهنگ حاصل کارکرد نفس (یعنی اندیشیدن) است پس نفس مولد فرهنگ است.

۲. نفس وجود مادی و فیزیکی ندارد پس کارکرد آن تابع قوانین مکانیکی ماده نیست. نفس بدون قاعده و دستورالعمل قبلی و ازپیش تعیین شده می‌اندیشد. پس کار نفس تماماً نوآوری و خلاقیت است. اندیشیدن تکرار نیست زیرا در آفرینش تکرار نیست. تکرار به معنی اجرای قواعد ثابت و یک جریان مادی و مکانیکی است. اما نفس تابع این قواعد نیست پس وقتی می‌اندیشد می‌آفریند و هنگامی که می‌آفریند به این معنی است که نوبه‌نو پدید می‌آورد. از اینجا می‌توان به این نتیجه رسید که تاریخ نوع انسان به موجب اندیشه‌های نفس تاریخ تکامل و پیشرفت است و این نتیجه‌ای است که کانت از فلسفهٔ دکارت استخراج کرد. ذخایر اندیشه‌های انسان بی‌پایان است و تاریخ میدان تجلی و تحقق این ذخایر بشری است.

۳. چون اندیشه از جنس آفرینش و خلاقیت و نوآوری و فاقد قوانین و قواعد و مقررات از پیش تعیین شده است ذات انسان آزادی است. تمام قوانین تابعی از اندیشه‌های نفس است اما نفس تابع هیچ قاعده و قانونی نیست. به این جهت در جریان اندیشه‌ها رفتار اجتماعی انسان را نمی‌توان محدود کرد. ذات اندیشه آفرینش و آفرینش عین آزادی است. پس انسان موجودی است آزاد و خلاق یا آفریننده. آفرینش‌های انسان به برکت برخورداری او از آزادی ذاتی، به صورت پدیده‌های فرهنگی بروز می‌کند: قوانین حقوقی، اقتصادی، سیاسی، اخلاقی، دینی، هنری و... تماماً آفرینش آزاد نفس است. پس شرط رشد و شکوفایی فرهنگ و تمدن تأمین آزادی اجتماعی برای انسان است. انسان ذاتاً آزاد است. اما همین آزادی ذاتی که از لوازم قوهٔ عقل است ممکن است به دلیل تربیت فاسد گرفتار تمایلات و هوس‌ها و نیازهای حیوانی (یعنی بدنی) انسان گردد. گرفتاری نفس در دام تمایلات در صحنهٔ اجتماعی انسان به‌صورت خودکامگی‌های سیاسی بروز می‌کند و محصول فساد تربیت، پیدایش حاکمان خودکامه و مستبد است. در چنین جوامعی با چنان تربیت‌هایی رشد تاریخی انسان متوقف می‌شود و حاکمان خودکامه و اسیر تمایلات انسانی (درواقع تمایلات بدنی و حیوانی زیرا تعبیر تمایلات نفسانی در سنت دکارت تعبیر درستی نیست چون نفس جز اندیشه کارکرد دیگری ندارد) آزادی ذاتی انسان را در صحنهٔ اجتماعی محدود و مسدود می‌کنند. در این جوامع انسان‌ها از آفرینش و خلاقیت باز می‌مانند اما چون نفس ذاتاً فعال است فعالیت‌های نفس در چنین جوامعی به‌صورت رشد رذایل اخلاقی بروز می‌کند. شرارت‌ها، راهزنی‌ها، جنایت‌ها، ارتکاب اعمال

حاکی از تجاوز و تعدّی در جوامع گرفتار فساد اخلاقی تماماً نتیجهٔ عملکرد حکومت‌های خودکامه است. به این جهت بین آزادی‌های اجتماعی از یک طرف و رشد تاریخی انسان از طرف دیگر نسبت مستقیم برقرار است. دکارت در رسالهٔ انفعالات نفس همهٔ خواست‌ها و تمایلات را به عواطف (emotions) تحویل می‌کند و در میان عواطف از شش عاطفهٔ اصلی نام می‌برد که عبارت‌اند از: لذت، الم، میل، نفرت، عشق و حیرت (شگفتی) و سپس می‌گوید: تمام عواطف دیگر ترکیبی از این شش عاطفهٔ اصیل است، و اضافه می‌کند: این عواطف فی‌نفسه و به ذات خود از لحاظ اخلاقی بد نیستند بلکه کاربرد آنها می‌توانند به دو صورت فضیلت‌مندانه و رذیلت‌مندانه باشد یعنی از لحاظ اخلاقی می‌تواند مجاز یا ممنوع باشد. آنچه جواز کاربرد این عواطف را تعیین می‌کند آگاهی است و عواطف هرگاه آگاهانه به کار روند فضیلت‌اند. اما شرایط کاربرد آگاهانهٔ عواطف را باید در نظام تربیتی اجتماعی به‌وجود آورد. حکومت‌های دیکتاتور و خودکامه از انجام این مهم ناتوان‌اند و شرایط کاربرد آگاهانهٔ عواطف را برای شهروندان خود فراهم نمی‌کنند. زیرا نظام آموزشی این حکومت‌ها براساس تمایلات دیکتاتوری (اسارت حاکمان در چنگ تمایلات بدنی و حیوانی) تدوین و اجرا می‌شود.

جوهریت و تجرد نفس با چنین رسالت و مفادی وارد اندیشهٔ مغرب‌زمین شد و بعد از دکارت متفکران نسل‌های بعدی اروپا این سنت را ادامه دادند تا اینکه در نیمهٔ قرن هجدهم وقتی نوبت به کانت رسید این رسالت و مفاد نفس را گسترش داد و نتایج بزرگ‌تری از آن گرفت.

دکارت در اثبات جوهریت نفس و تجرد آن از ماده می‌گوید: ... چون ما را نیازی به امتداد، شکل، واقع‌بودن در مکان، یاچیزی دیگر از صفات بدن یا جسم نیست و تنها دلیل وجود ما در اندیشهٔ ماست، نتیجه اینکه مفهوم کلی ما از نفس یا اندیشهٔ خود، مقدم بر مفهومی است که از بدن خود داریم (اصول فلسفه، بخش اول، اصل ۸) و در مورد اثبات موجودیت این جوهر مجرد با همان شیوهٔ توسل به اندیشه و با تأکید بر وحدت و این همانی شک‌کردن و اندیشیدن می‌گوید: اما در یک نکته نمی‌توان شک کرد و آن اینکه ما درحال شک‌کردن در حقیقت همهٔ این امور، وجود داریم (همان، اصل ۷).

۲. جوهر مادی: در نظر دکارت خداوند فقط دو چیز آفریده است: نفس و ماده. اما تصور دکارت از ماهیت و ذات ماده غیر از تصور سنتی آن در فلسفه‌های افلاطون ـ ارسطویی است. کلاً در تاریخ فلسفهٔ غرب «ماده» را به سه صورت تصور و تعریف کرده‌اند. این معانی سه‌گانه عبارت‌اند از: تصور افلاطونی، تصور دکارتی و تصور لایب‌نیتسی (در فیزیک جدید). برای اینکه آنچه دکارت در مورد ذات ماده باور داشته است روشن شود از مقایسهٔ آن با دو تعریف افلاطونی و لایب‌نیتسی ناگزیریم.

۱. *ماده از نظر افلاطون*: افلاطون هستی یا موجودیت را با روحانیت و معنویت وغیرمادی بودن برابر می‌گرفت. اصل وجودی همه چیز از نظر او عالم «مثل» یا جهان ایده‌هاست و چون در این جهان هیچ تغییر و دگرگونی رخ نمی‌دهد و جهان مادی محلّ تغییر و دگرگونی است به این دلیل

وجود عالم مثل وجود غیرمادی است. ماده متعلق به جهان فیزیکی یعنی عالم متغیر است و چون از هرجهت درمقابل عالم مثل است ذات آن به جای هستی، نیستی است. عالم مادی عالم ظلمت، فقدان، سیلان و امکان است وهیچ یک از این مفاهیم با «هستی» سنخیت ندارد. به این جهت ماده از سنخ نیستی است. البته ذات عالم مادی یا جهان محسوس به عنوان عالم «صیرورت» مخلوطی از وجود و عدم یا ماده و معنا (ایده) است، اما ماده فی‌نفسه و درحد ذات خود مساوی عدم است. این تصور تا زمان دکارت که تعریف تازه‌ای از ماده آورد تصور فلسفی متداول ماده بود. ارسطو به‌عنوان شاگرد و مفسّر فلسفهٔ افلاطون (گرچه در بسیاری از مباحث فلسفی با افلاطون اختلاف عمده داشت و در مقام تفکر فلسفی حقیقت را بیشتر از افلاطون دوست می‌داشت) همین تصور ماده را در فلسفهٔ خود پروراند و آن را درمقابل «صورت» نهاد. درنظر ارسطو هستی از ناحیهٔ «صورت» به ماده عطا می‌شد و ماده در ذات خود امر «بالقوه» یعنی شأن عدمی است و به معنی دقیق لفظ «وجود» ندارد و هرکجا ماده‌ای هست هستی آن از صورت آن است. ارسطو می‌گوید: «من چیزی را ماده می‌نامم که فی‌نفسه نه شیء جزئی [معیّن] است و نه کمیت معیّن و نه منسوب به هریک از مقولات دیگر که هستی توسط آن تعین می‌یابد» (مابعدالطبیعه، 1099a, 20).

باتوجه به اینکه ارسطو در جای دیگری گفته است وجود در هر مقوله‌ای به معنی همان مقوله است (همان، 1017a, 22) و در مورد ماده می‌گوید: منسوب به هیچ یک از مقولات نیست، پس ماده دارای شأن عدمی یا به قول ارسطو امر بالقوه است. این تصور عدمی ماده که اصل آن از افلاطون است منشأ توهمات صوفیانه، دعوت به ترک دنیا، زهد و رهبانیت بوده است زیرا از این دیدگاه جهان مادی اصولاً وجود ندارد تا شایستهٔ دلبستگی باشد.

۲. *تصور دکارتی ماده*: در نظر دکارت به‌عنوان یک متفکر مسیحی ماده مخلوق خداست (برخلاف نظر افلاطون و ارسطو) و مخلوق خدا البته امر وجودی است زیرا خداوند خالق عدم نیست. آنچه از ذات خدا نشأت کرده باشد وجود است نه عدم. پس در فلسفهٔ دکارت شأن ماده برای اولین بار پس از سلطهٔ افلاطون و ارسطو بر عالم اندیشه، شأن وجودی است (البته در جهان قدیم رواقیان برای ماده شأن وجودی قائل بودند اما آنها از دیدگاه اصالت ماده (ماتریالیسم) به این مسأله نگاه می‌کردند و به این دلیل تعالیم آنها توسط مسیحیت مردود اعلام شد) دکارت ذات این امر وجودی را کمیت یا مقدار یا امتداد (extension) اعلام کرد و این مفهوم را ارسطو به حساب اعراض ماده گذاشته بود. این ذات ممتد همانند منشأ و خالق آن یعنی خداوند امری یگانه است. یعنی همانطور که یک خدا وجود دارد همانطور هم یک جهان مادی وجود دارد (از اینجا فرضیهٔ تعدد عوالم انکار می‌شود، فرضیه‌ای که برای یونانیان همواره مطرح بود.) با این **تفاوت که ذات این مادهٔ متکثر برخلاف ذات خالق آن امری تجزیه‌پذیر است و ماده دارای اجزاء است.**

۳. **تصویر لایب نیستی ماده:** لایب نیتس این ادعا را که ماده مخلوق خداست از دکارت پذیرفت اما این ادعای دکارت را که ذات ماده امتداد است از او نپذیرفت. زیرا این باور را به معنی تسلیم به

مبانی اصالت ماده می‌دانست و چون اصالت ماده با نظریهٔ خلقت سازگار نبود، آن را نمی‌پذیرفت. نظر لایب‌نیتس این است که در مورد ذات ماده حق با ارسطو است به این معنی که امتداد به‌عنوان کمیت از اعراض ماده است و ذات ماده به اصطلاح ارسطو «صورت جوهری» یا «انتلخیا» یا «انرگیا» (انرژی) است. معرفی انرژی (نیرو) به‌عنوان ذات ماده پیش‌درآمد نظریهٔ فیزیک جدید در مورد ذات ماده است. در فیزیک نسبیت اینشتین انرژی به‌عنوان ذات ماده تثبیت شد. اکنون به شرح نظر دکارت به این عنوان که ذات ماده امتداد است می‌پردازیم.

دکارت می‌گوید: طبیعت جسم عبارت از وزن و سفتی و رنگ و امثال آن نیست بلکه فقط امتداد است. ... جسم جوهری است ممتد در طول و عرض و عمق اما سفتی و مقاومت وثقل متعلق به ذات جسم نیست. زیرا اگر به جسم درحال حرکت با همان سرعت فشار وارد کنیم سفتی آن را حس نمی‌کنیم درحالی که سفتی جسم ساکن را حس می‌کنیم پس سفتی جسم جزء ذات آن نیست (اصول فلسفه، بخش دوم، اصل ۴). دکارت سپس در اثبات اینکه ذات جسم کمیت است می‌گوید: تصور جوهر جسمانی به‌صورتی متمایز از کمیت خویش، تصوری مبهم از یک چیز غیرجسمانی است... زیرا وقتی جوهر [جسمانی] را از امتداد و کمیت انتزاع کنیم، یا مقصود از جوهر لفظی است که دلالت بر چیزی ندارد یا تصور مبهمی از یک جوهر غیرجسمانی است... (همان، اصل ۹). به این ترتیب در فلسفهٔ دکارت امتداد به‌عنوان ذات ماده معرفی شد. این جهان‌بینی در مورد ذات ماده، نتایج گوناگونی در فلسفهٔ دکارت به‌بار آورد. نتایجی که پیش از سقراط در فلسفهٔ دموکریتوس در یونان باستان بروزکرده بود. اما فلسفه‌های سقراطی افلاطون و ارسطو آن نتایج را ملغاکردند. اهم این نتایج را می‌توان به شرح زیر برشمرد:

جهان ماشین است: دکارت چنانکه اشاره کردیم می‌گوید جهان ماشینی است که جز امتداد و حرکت چیزی ندارد. امتداد ذات عالم مادی است و به دو صورت محدود و نامحدود در خارج متحقق است. صورت محدود آن مجموعهٔ اجسامی است که به ظاهر فضا را پر کرده‌اند و صورت نامحدود آن، همان فضایی است که اجسام در آن قرار دارند. به این ترتیب ذات جسم و مکان یک چیز (امتداد) است با این تفاوت که جسم امتداد محدود است و مکان (فضا) امتداد نامحدود. پس هر جسمی به‌عنوان امتداد محدود می‌تواند مکان خود را عوض کند و این تغییر مکان جسم عبارت است از حرکت. حرکت مانند امتداد یک واقعیت خارجی است و رابطهٔ آن با امتداد توسط قوانین مکانیکی تعیین می‌شود. به این ترتیب جهان طبیعت ماشینی است مرکب از دو واقعیت امتداد و حرکت. «حرکت» در اینجا به معنی ارسطویی لفظ و شامل مقولات گوناگون (از نظر ارسطو چهار مقولهٔ جوهر، کمیت، کیفیت و أین (مکان)) نیست بلکه حرکت به معنی صرف جابه‌جایی جسم نسبت به جسم دیگر است. چون ذات ماده چیزی جز امتداد نیست که توسط حرکت جابه‌جا می‌شود و حرکت هم مانند خود امتداد کمیتی است که مستقیماً قابل اندازه‌گیری است، پس ذات عالم مادی در قالب دو واقعیت طبیعی امتداد و حرکت قابل اندازه‌گیری به روش ریاضی است و اینجا دکارت به این نتیجه می‌رسد که به جهان مادی می‌توان

علم دقیق پیدا کرد. دست‌یافتن به علم دقیق در مورد واقعیت‌های طبیعی از آرمان‌های دکارت بود و اینکه ذات ماده را به‌جای ترکیب از صورت ماده (به روش ارسطو) مطلق امتداد اعلام کرد برای این بود که امتداد (و حرکت مکانی) قابل اندازه‌گیری دقیق به روش ریاضی است و از این طریق می‌توان به علم دقیق در مورد طبیعت دست یافت. این جهان ماشینی شامل جمادات، نباتات، حیوانات و حتی بدن انسان می‌شود. جز اینکه انسان علاوه بر بدن ماشینی صاحب یک روح مجرد است.

جهان واحد است: گفتیم امتداد به دو صورت محدود و نامحدود در خارج متحقق است. امتداد اولاً و بالذات نامحدود است (مکان یا فضا) و محدودیت‌های آن (به‌صورت جسم) معلول شرایط فرعی و ثانوی است. از اینجا به این نتیجه می‌توان رسید که فقط یک جهان مادی وجود دارد. زیرا اگر جهان دارای امتداد نامتناهی باشد وجود بیش از یک جهان قابل تصور نیست. دکارت از اینجا توانست فرضیهٔ عوالم متعدد راکه از یادگارهای یونان باستان بود باطل کند. پس کل عالم از مادهٔ واحدی تشکیل شده است و با شناخت اجسام کرهٔ زمین به‌عنوان امتدادهای قابل دسترس می‌توان به ذات کل جهان پی برد زیرا مادهٔ اولیهٔ جهان یک چیز (امتداد) بیشتر نیست. جهان ارسطویی به دو بخش فوق قمر و تحت قمر تقسیم می‌شود. جهان فوق قمر از اتر یا اثیر به‌عنوان مادهٔ پنجم ساخته شده بود که فرضیه‌ای نامفهوم و غیرقابل دسترسی علمی بود.

تبیین کثرات با توسل به کیفیات اولی و ثانوی: واقعیت عالم خارج چیزی جز امتداد و حرکت نیست اما واقعیت‌های عینی و مشهود متکثرتر از این دو مورد است. رنگ‌های گوناگون، صداها و سایر پدیده‌های طبیعی همه‌جا جلب توجه می‌کنند. دکارت برای تبیین کثرات عالم واقع به شیوهٔ دموکریتوس در یونان باستان، کیفیات طبیعی را به دو بخش اولی و ثانوی تقسیم کرد. کیفیات اولی همان دو پدیدهٔ امتداد و حرکت است و قید «اولی» به این معنی است که مستقل از ادراکات ما در خارج وجود دارند اما کیفیات ثانوی شامل رنگ‌ها، صداها، مزه‌ها، بوها و خواص لمسی (بساوایی) قائم به ادراک ماست و نتیجهٔ برخورد ذرات مادی پراکنده در فضا با آلت احساسی (چشم، گوش و...) ماست. بنابر این نظریه کیفیات ثانوی وجود طبیعی ندارند بلکه نتیجهٔ برخورد ذرات طبیعی به آلت حسی ما هستند. این نظریهٔ ماتریالیستی زمینه‌ساز رشد ایدآلیسم بوده است. زیرا بسیاری از واقعیت‌های طبیعی را به ادراکات تحویل می‌کند.

ناسازگاری نفس و بدن: این مسأله را در جای خود باید زیر عنوان مشکلات فلسفهٔ دکارت مفصّل‌تر بررسی کرد. اکنون به‌عنوان یکی از نتایج قول به ثنویت (دو جوهری) نفس و بدن باید توجه داشت که دکارت هرگز نتوانست رابطهٔ این دو جوهر را در وجود انسان تبیین کند. ذات نفس، اندیشیدن است و ذات بدن (به‌عنوان ماده)، امتداد داشتن یا ممتدبودن. نه نفس دارای امتداد است و نه بدن می‌اندیشد. پس وحدت شخصیت انسان چگونه ممکن است. چگونه وقتی من اراده می‌کنم که راه بروم (به‌عنوان یک فعالیت نفسانی) پاهای من (به‌عنوان یک فعالیت بدنی) به حرکت درمی‌آید؟ دکارت جوابی برای این سؤال نداشت.

عدم امکان تبیین آفرینش: دکارت جوهر را به دو بخش خالق (خدا) و مخلوق (نفس و بدن) تقسیم کرد. اصطلاح «جوهر مخلوق» به احتمال زیاد باید اولین‌بار در نوشته‌های دکارت به‌کار رفته باشد و البته دکارت چنین تعبیری به‌کار برده است و فقط سؤال این است که آیا پیش از دکارت کسی تعبیر «جوهر مخلوق» را به‌کار برده است یا نه؟ در فلسفه‌های افلاطون و ارسطو (و اصولاً در تفکر یونانی) جهان قدیم بود، خلقت معنی نداشت و خدایان یونانی «خالق» نبودند و حتی در فلسفهٔ ارسطو خدا حتی از وجود جهان خبر ندارد، چه رسد به اینکه آن را خلق کرده باشد. متکلمان قرون وسطی به آفرینش جهان توسط خداوند معتقد بودند اما بر جوهریت آن تأکید نمی‌کردند. این دکارت بود که برای اولین بار از یک طرف تحت تأثیر باورهای مسیحی خود به خلقت جهان معتقد شد و از طرف دیگر جسم و نفس را به صراحت دو جوهر متمایز اعلام کرد. جسم در نظر دکارت جوهری است ذاتاً ممتد و خدا به‌عنوان علت موجدهٔ آن به تصریح خود دکارت فاقد امتداد جسمانی است (برخلاف نظر توماس هابز که خدا را به صراحت دارای وجود جسمانی می‌دانست و آن را «جسم نامتناهی» می‌نامید) اگر چنین است جوهرممتد جسم چگونه از خدای غیرممتد به وجود آمده است؟ امتداد چگونه توسط خداوند خلق شده است؟ دکارت برای این سؤال هم جوابی نداشت.

۳. خدا به‌عنوان جوهر

۱. *سنت غربی:* خداشناسی فلسفی در تاریخ الهیات پیش از دکارت عمدتاً ارسطویی بود و خدابه‌عنوان محرک نامتحرک یا علت‌العلل تعریف می‌شد. ویژگی‌های خدای ارسطویی را می‌توان چنین خلاصه کرد:***الف)*** خدای ارسطو برخلاف خدای مسیحیت (سنت ابراهیمی) خالق وجود (هستی) عالم نبود بلکه به‌عنوان ذات یا ماهیتی تصور می‌شد که تعریف آن یا «فکر فکر» بود یا «علت‌العلل» یا «محرک نامتحرک»؛ و این بدان معنی است که خدای ارسطو به تعبیر متفکران مسلمان از قبیل ملاصدرا «صرف‌الوجود» (هستی ناب) نبود بلکه ماهیتی بود در کنار ماهیات دیگر و البته در طول ماهیات دیگر نه در عرض آنها و این مبدأ قول به اصالت ماهیت یا کثرت‌نگری (pluralism) در سنت تفکر غربی (غرب متمایز از مسیحیت و فلسفهٔ مدرسی) بود. ***ب)*** خدای ارسطو دارای صفاتی چون علم و قدرت مطلق نبود. چون خدا از نظر ارسطو خالق جهان نیست پس چیزی به نام قدرت یا اراده در مورد او بی‌معنی است و علم خدا هم به‌عنوان «فکر فکر» فقط شامل ذات خود اوست یعنی خدا فقط به ذات خود علم دارد. یا چنانکه ارسطو می‌گوید: عقل الهی باید فقط به ذات خود بیندیشد (مابعدالطبیعه، 1074b, 33).

۲. *روش دکارت:* دکارت به‌عنوان یک متفکر مسیحی تعریف دیگری از خدا آورد که با تعالیم مسیحی سازگار بود: اولاً خدا از نظر دکارت خالق است و البته هم خالق وجود و هم خالق ذات (ماهیت) اشیاء است. ثانیاً به دلیل همین صفت خالقیت دارای علم و قدرت (اراده) مطلق یا نامتناهی است. دکارت این مفاهیم را از مسیحیت اقتباس کرده است و پیش از او متفکران

مسلمان هم در مورد خداوند نظر مشابهی اتخاذ کرده بودند جز اینکه در نظر متفکران مسلمان و مسیحی خدا خالق ماهیت (ذات) نیست. چون خدا اشیاء را از عدم به‌وجود آورده است خلقت باید به‌معنی اعطای وجود باشد زیرا آنچه مقابل عدم است وجود است نه ماهیت. پس خدا به‌عنوان خالق جهان فقط خالق وجود اشیاء است نه ماهیت آنها. دکارت در اینجا به‌عنوان فیلسوف تابع سنت غرب (نزدیک به سنت ارسطو و افلاطون) هم به آفرینش وجود اشیاء توسط خدا معتقد است و هم به آفرینش ماهیت آنها. از این جهت فلسفهٔ دکارت مانند فلسفهٔ ارسطو (طبق سنت غربی مستقل از مسیحیت) ذیل فلسفه‌های ماهوی یا معتقد به اصالت ماهیت (به‌این عنوان که آثار اشیاء تابع ذات یا ماهیت آنهاست و جعل به ماهیت تعلق می‌گیرد) طبقه‌بندی می‌شود. اولین اثر این دیدگاه این است که در نظر دکارت برخلاف سنت مسیحی - اسلامی، خدا جوهر است و دکارت از او به‌عنوان جوهر خالق نام برده است.

۳. ***موضع دکارت در خداشناسی:*** دکارت تعریف خدا را برخلاف سنت ارسطویی به‌عنوان جوهردارای علم و قدرت نامتناهی از مسیحیت اقتباس کرد. اما هدف خداشناسی او ارسطویی است و نه مسیحی. دکارت در طرح الوهیت نه درد دین دارد نه در اندیشهٔ معاد است و نه خدا را به‌عنوان تکیه‌گاه سعادت اخروی می‌پذیرد و این مفاهیم همه مفاهیم مسیحی است بلکه موضع دکارت در اثبات وجود خدا وصول به علم یقینی است. دکارت براین باور است که وسوسهٔ شکاکیت انسان را رها نمی‌کند و معارف انسان به مرحلهٔ یقین نمی‌رسد مگر اینکه بتوان وجود خدایی را اثبات کرد که پشتوانهٔ یقین علمی باشد. حتی قضایای ریاضی مثل ۴=۲×۲ اگر متکی به ارادهٔ خدای دارای علم و قدرت مطلق و لذا خیر محض و کمال محض نباشد ممکن است از اغواهای شیطانی باشد و هیچ دلیلی بر صدق و اعتبار آن وجود ندارد مگر اینکه خدای کاملِ دارای قداست و خیر محض صدق آن را تضمین کرده باشد. از این جهت می‌توان گفت خدا در فلسفهٔ دکارت شأن وجودی (ontological) ندارد بلکه شأن خداوند در فلسفهٔ دکارت بحث‌المعرفتی (epistemological) است. یعنی دکارت در قلمرو شناسایی برای وصول به یقین علمی به خدا معتقد می‌شود. این غیر از مفهوم مسیحی خدا (خالق جهان و ضامن سعادت انسان) است.

۴. ***ادلهٔ اثبات وجود خدا:*** دکارت در سه موضع از نوشته‌های خود در مورد خداوند و نحوهٔ اثبات وجود او سخن گفته است. در کتاب تأملات، کتاب اصول فلسفه و رسالهٔ برهان هندسی اثبات وجود خدا. از این مواضع سه‌گانه دکارت فقط در رسالهٔ برهان سه دلیل متمایز با ذکر شماره، در اثبات وجود خدا آورده و در دو کتاب تأملات و اصول فلسفه بدون ذکر شماره و بدون تفکیک دقیق براهین سه‌گانه، مضمون آنها را ذکر کرده است.

برهان وجودی (ontological argument): این نامگذاری از کانت است و خود دکارت چنین عنوانی به‌کار نبرده است. اما مضمون و مفاد آن که مورد استفادهٔ دکارت واقع شده، برهانی سابقه‌دار است و سابقهٔ آن به ارسطو می‌رسد. مضمون آن نزدیک است به آنچه در فلسفهٔ اسلامی

برهان صدیقین نامیده شده است و به اصطلاح منطقی برهان لمّی است. ارسطو گفته است: هرکجا بهتری هست بهترینی هست (رسالهٔ دربارهٔ فلسفه، به نقل از دیوید راس) سپس سهروردی مضمون این برهان را به‌عنوان قاعدهٔ امکان اشرف به‌کار برد. به این مضمون که وجود اخسّ دال بر وجود اشرف است. برهان وجودی متکی بر این قاعدهٔ ارسطویی (و اصولاً افلاطونی) است. بنابر برهانی که مورد استفادهٔ افلاطون، ارسطو، سهروردی، آنسلم و دکارت واقع شده است، هستی دارای مراتب نقص و کمال است و موجودات جهان در سلسله مراتبی از نقص و کمال قرار دارند به همین دلیل باید یک موجود کامل‌ترین وجود داشته باشد. اگر این کامل‌ترین مرتبهٔ هستی فرض نشود، مراتب و درجات کمال در جهان هستی قابل درک و فهم و تبیین نیست.

برهان فطرت: دکارت عنوان «برهان فطرت» را به‌کار نبرده است. این عنوان را ما به‌کار می‌بریم و مضمون آن این است که تصور (Idea) خدا به‌نحو فطری در ذهن انسان موجود است و این تصور فطری دالّ بر وجود خداست. دکارت تصورات را به سه بخش جعلی، تجربی و فطری تقسیم می‌کند. اعتبار این دلیل به این است که تصور خدا نه تجربی باشد و نه جعلی. در این‌صورت تصور خدا فطری خواهد بود و این تصور فطری باید دارای یک مبدأ و یک منشأ باشد. شیوهٔ اثبات دکارت در این بخش روش سبر و تقسیم است. به این معنی که او از سه فرضیهٔ تجربی و جعلی و فطری‌بودن تصور خدا، دو مورد جعلی و تجربی را تحقیق و ابطال می‌کند؛ باقی می‌ماند مورد سوم که فرض فطری بودن است. دکارت در اثبات آنچه ما در اینجا برهان فطرت نامیده‌ایم از دو قاعدهٔ فلسفی استفاده می‌کند. ۱. تقدم نامتناهی بر متناهی؛ ۲. تقدم ارزش وجودی علت بر معلول (پس خود اصل علیت در اینجا معتبر و مفروض است). به موجب قاعدهٔ اول مفهوم نامتناهی جعل ذهن من نیست زیرا واقعیت آن از «متناهی» بیشتر است پس باید دارای اصالت بنیادی باشد و مفهوم «متناهی» یک مفهوم جعلی است. به‌موجب قاعدهٔ دوم چون من موجود متناهی هستم نمی‌توانم اعطاکنندهٔ مفهوم نامتناهی خدا باشم، پس این مفهوم باید معلول یک ذات نامتناهی باشد. پس تصور خدا یک تصور نامتناهی فطری است که خداوند هنگام آفرینش روان من آن را به‌صورت یک مهر و نشان صنعتی (نشان آفرینش خود) به روان من طبع کرده است و این تصور به صورت غیرتجربی و مادرزادی همراه من است.

برهان واجب و ممکن یا ضرورت و امکان: تعبیر واجب و ممکن یا ضرورت و امکان را نیز ما به‌کار می‌بریم و این تعبیر مضمون بیان دکارت را دربردارد. در اینجا بیان دکارت شبیه است به بیان ابوالحسن اشعری در رسالهٔ اللمع. دکارت مانند آنچه اشعری گفته است می‌گوید وقتی در خود می‌نگرم امکانات وجودی و توانایی‌هایی در من هست که قدرت محافظت از آنها را ندارم. به همین دلیل این توانایی‌ها را خود من ایجاد نکرده‌ام پس باید توانایی‌های مرا موجود توانگر دیگری در من ایجاد کرده باشد. این موجود اگر مثل خود من ناتوان باشد باید این توانایی‌ها را از موجود دیگری گرفته باشد و درنهایت باید موجودی با توانایی‌های مطلق علت توانایی‌های من باشد.

براهین سه‌گانهٔ فوق را دکارت در رسالهٔ برهان هندسی به تفکیک چنین بیان کرده است:

۱. علم به هستی خداوند برآمده از تأمل در ذات اوست زیرا ضرورت وجود حال در ذات خداست.

۲. برهان انّی هستی خدا مبتنی بر این واقعیت است که تصور خدا در ماست. زیرا وجود ذهنی هر تصوری باید علتی داشته باشد که دارای همان واقعیت باشد نه فقط به نحو ذهنی بلکه همچنین به نحو صوری [یعنی متحقق در خارج]. حال ما دارای تصور خدا هستیم و وجود ذهنی این تصور... فقط می‌تواند در خود خدا حضور داشته باشد. پس تصور خدا معلول وجود خداست. ولذا خدا موجود است.

۳. وجود خدا از این واقعیت اثبات می‌شود که ما به‌عنوان واجد این تصور، خود وجود داریم. حال اگر من قدرت حفظ هستی خود را داشتم باید قدرت وصول به کمالاتی را که فاقد آنها هستم نیز می‌داشتم... اما من قدرت اعطای چنین کمالاتی را به خود ندارم. پس من نمی‌توانم خود را حفظ کنم... پس خدا به‌عنوان اعطاکنندهٔ این قدرت باید وجود داشته باشد.

۴. *منطق و شناسایی (اصول شناخت)*

ارسطو جهان واقع را متشکل از مجموعه‌ای از اشیاء می‌دانست که هرکدام تابع صورت نوعی خاص خود بوده و به این جهت اختلاف آنها اختلاف کیفی بود. هر مجموعه‌ای از اشیاء تحت صورت نوعی خود قرار داشت که با صورت نوعی دیگری اختلاف کیفی داشت: دایره و مثلث، انسان و میمون، درخت زردآلو و درخت سیب، طلا ونقره و.. هرکدام دارای یک صورت نوعی و تمایز یکی از دیگری تمایز ذاتی و کیفی است. این دیدگاه مابعدالطبیعهٔ خاصی می‌طلبد و نظامی از منطق اقتضا می‌کند که تا زمان دکارت حدود دوهزار سال (از قرن چهارم پیش از میلاد تا آغاز قرن هفدهم) بر جهان اندیشه و شناخت حاکم بود و عبارت بود از قراردادن اشیاء تحت نوع کلی خود. دکارت از دو جهت با این منطق مخالف بود: اول اینکه درنظر دکارت بنیاد اشیاء بنیاد کمی است نه کیفی و بنابراین بنیاد منطق ارسطو باطل است؛ دوم این‌که اصولاً شناخت نمی‌تواند براساس حجیت (authority) و تقلید (از ارسطو یا هر حجت دیگری) بنا شود. شناخت باید متکی بر فهم شخص باشد و فهم شخصی دکارت این بود که اختلاف اشیاء اختلاف کمی است نه کیفی. تمایز اشیاء از یکدیگر به نظر دکارت قابل بیان به زبان ریاضی است و این مطلبی بود که پیش از دکارت توسط کپلر آغاز شده بود و گالیله و هابز آن را پذیرفته بودند و دکارت آن را تأیید کرد و پایهٔ منطق و شناخت خود قرار داد. کار علم این است که اختلاف کمی اشیاء را بیان کند و چنانکه پیش از این اجمالاً بیان کردیم زبان طبیعت به الفبای ریاضی است وتفکر چیزی جز محاسبه نیست و محاسبه در قالب دو عمل ریاضی جمع و تفریق (به زبان فلسفی ترکیب و تحلیل) انجام می‌شود. پس تفکر عبارت است از محاسبه و اساس شناخت اشیاء تحلیل (به زبان ریاضی تفریق) آنهاست. دکارت از این پایگاه منطقی به‌کلی مغایر با منطق

ارسطو تأسیس کرد. کل منطق ارسطو را باطل و پرداختن به آن را موجب اتلاف عمر و ابهام ذهن دانست و مدرسیان را به‌موجب پرداختن به مباحث منطقی ارسطو شدیداً مورد انتقاد قرار داد. رسالهٔ قواعد هدایت ذهن دکارت عهده‌دار چنین رسالتی است. مفاهیم کلیدی منطق دکارت که در این رساله مورد شرح و بسط واقع شده است عبارت‌اند از شهود و قیاس و صراحت و تمایز و بداهت. تعریف این اصطلاحات دکارتی را پیش از این آورده‌ایم. دکارت برپایهٔ شهود و قیاس بر علم یقینی و پرهیز از شناخت احتمالی تأکید می‌کند. اساس معرفت علمی در قیاس با ظن و گمان و پندار و احتمال، یقین است. علم یقینی حالتی بسیط است که عارض نفس می‌شود و شامل مراحل و درجات مختلف نیست. احتمال دارای درجات است اما یقین ذومراتب نیست و یک حالت بسیط واحد است. یقین از دو طریق شهود و قیاس حاصل می‌شود. در شناخت علمی که به حوزهٔ شاخه‌های درخت حکمت مربوط است یقین از طریق قیاس حاصل می‌شود اما قیاس دکارتی به معنی برهان ریاضی است و حدود آن از مفاهیم کمی حاصل می‌شود و برخلاف قیاس ارسطویی است که حدود آن را مفاهیم کیفی تشکیل می‌داد (رسالهٔ قواعد، قاعدهٔ دوم) دکارت در قاعدهٔ سوم رسالهٔ قواعد به شرح نفی تقلید از حوزهٔ شناخت پرداخته است. مفاهیم علمی را نمی‌توان براساس تقلید از حجیت دیگران یا تقلید از مراجع پذیرفت. زیرا علم حاصل فهم شخصی است و فهم از یکی از دو طریق شهود یا قیاس حاصل می‌شود. صراحت و تمایز فارق علم یقینی از علم تقلیدی است. در جریان تقلید، مطلبی را انسان بدون اینکه فهمیده باشد می‌پذیرد و مسئولیت آن به‌عهدهٔ حجت یا مرجع است، اما در پرتو تکیه بر فهم شخصی مسئولیت علمی مطلب به عهدهٔ شخص محقق است. دکارت در قاعدهٔ چهارم رسالهٔ قواعد از اهمیت روش سخن می‌گوید. تحقیق علمی مستلزم روش منظم است؛ یعنی درک این مطلب که تحقیق را چگونه و از کجا باید آغاز کرد و ذهن خود را چگونه باید به‌کار انداخت، شأن تجربه چیست و مفاهیم ذاتی را چگونه باید تعریف کرد. در کجا شهود و در کجا قیاس باید به کار برد. حکمت به درختی می‌ماند که ریشهٔ آن مابعدالطبیعه، تنهٔ آن فلسفهٔ طبیعی و شاخه‌های آن علوم جزئی است. هریک از این اجزای سه‌گانه (ریشه، تنه، شاخه‌ها) را چگونه باید شناخت. قاعدهٔ پنجم رسالهٔ قواعد صرف شرح قاعدهٔ تحلیل شده است که مهمترین مبحث منطقی دکارت است. مفاهیم مرکب را تا جایی که عقل قادر به درک اجزاء آنهاست باید تجزیه کرد. در پایان تحلیل به مفاهیم بسیطی می‌رسیم که عناصر اولیهٔ ذوات موجود و مواد اولیهٔ معرفت انسان را تشکیل می‌دهند. در قاعدهٔ هجده دکارت از دو روش تحلیل و تألیف به‌عنوان تفریق و جمع به زبان ریاضی سخن گفته است. اجرای این قواعد نوعی فلسفهٔ ریاضی یا ریاضیات عام در تفکر دکارت را تقویت می‌کند. مقصود از ریاضیات عام این نیست که جز ریاضیات سایر علوم را رها کنیم بلکه مقصود این است که روش ریاضی باید روش عام و مشترک علمی در تمام تحقیقات علمی باشد. دکارت در حوزهٔ شاخه‌ها یا میوه‌های درخت حکمت از سه علم طب، ریاضی و اخلاق سخن گفته است. روش هر سه علم روش ریاضی است. روش ریاضی را در علم اخلاق خود در

کتاب انفعالات نفس اجرا کرده است. در این کتاب کل رفتارهای اخلاقی یا شأن اخلاقی رفتار را معلول عملکرد عواطف (emotions) دانسته است و عملکرد عواطف را با روش ریاضی از دو دستگاه گردش خون (که تازه توسط هاروی کشف شده بود و دکارت با خرسندی تمام از این کشف نام می‌برد) و دستگاه مغز و اعصاب (که به نظر می‌رسد از اکتشافات خود دکارت باشد، چون دکارت پزشک اهل تشریح پزشکی بود) استنتاج می‌کند. در این کتاب نظام اخلاقی قول به فضایل چهارگانهٔ افلاطونی ـ ارسطویی (حکمت، عفّت، شجاعت و عدالت) را باطل اعلام می‌کند و می‌گوید عواطف که مبدأ رفتار اخلاقی ما هستند فی‌نفسه نه خیرند و نه شرّ بلکه عواطف هرگاه آگاهانه اعمال شوند فضیلت‌اند و هرگاه ناآگاهانه و به صرافت طبع اعمال شوند رذیلت‌اند. مثلاً ترس یا خشم که در نظام افلاطونی رذیلت می‌شوند، درنظر دکارت بسته به این است که کجا و چگونه و تحت چه شرایطی به کار روند. ترس در جای خود می‌تواند فضیلت باشد. دکارت در قاعدهٔ هشتم رسالهٔ قواعد از محدودیت توان عقل ما برای درک حقایق سخن گفته است. این قاعده مقدمهٔ فلسفهٔ انتقادی کانت است. در اینجا دکارت اندکی علم دقیق را به انبوهی از اطلاعات احتمالی و مغشوش ترجیح می‌دهد و تأکید می‌کند که توان انسان برای وصول به علم یقینی بسیار محدود است.

منابع

۱. ارسطو، دربارهٔ نفس، ترجمهٔ دکتر علیمراد داودی، انتشارات حکمت، ۱۳۶۶ (نفس).
۲. رسالهٔ گفتار در درست راه‌بردن عقل، ترجمهٔ محمدعلی فروغی، جزء کتاب سیر حکمت در اروپا.
۳. فلسفهٔ دکارت، منوچه صانعی درّه‌بیدی، انتشارات الهدی، تهران، ۱۳۷۶ (فلسفهٔ دکارت).
4. Aristotle, *Metaphysics,* transleted by Ross (ارسطو)
5. Descartes, *philsophical works,* volume one (دکارت ۱)
6. Dcscartes, *philosophical works.* volume two (دکارت ۲)
7. Copleston, *A History of philosophy,* volume 2. (کاپلستون)

وجود و زمان هیدگر و بحث دربارهٔ دیگری در آن*

پرویز ضیاء شهابی

هیدگر نقش بسته بود کتابی بنویسد به نام وجود و زمان (*Sein und Zeit*)، مشتمل بر دو نیمه و هر نیمه شامل سه بخش. بخش آخر از نیمهٔ اول (که ظاهراً جان کلام باید در همین بخش می‌آمد) و تمامت نیمه دوم نانوشته ماند. غلط نگویيم هیدگر وقتی که به طبع و نشر نیمهٔ نوشته شده تن داد چشمش آب نمی‌خورد که بتواند، عما قریب، بخش‌های نانوشته را در نوشتن آرد. نیمه اول، ناتمام، به سال ۱۹۲۷ منتشر شد. قید نیمهٔ اول (Erste Hälfte) بر پشت جلد کتاب در چاپ‌هایی (تا چاپ نهم) که تا بیست و چند سال پس از چاپ اول منتشر شده است نمودار آن تواند بود که نویسنده پیوسته در آن می‌کوشیده است که نیمهٔ دوم را نیز به همان شیوه بنویسد که نیمهٔ اول را نوشته بود. پس از این همه سال که طلبکاران مشتاق را چشم‌انتظار نیمهٔ دوم (و بخش نانوشته نیمهٔ اول) گذاشته بود سرانجام بر او مسلم شد که «نیمهٔ دوم را درپی نیمهٔ اول نمی‌توان آورد مگر آن‌که این نیمه نیز از نو نوشته آید». از آن پس، تا دیگر وعده سر خرمن ندهد، قید «نیمه اول» را از پشت کتاب برداشت.

شاید گمان رود که نباید از آن بیندیشم که بر خوانندگان سخنم همان رود که بر خوانندگان نیمه چاپ شده وجود و زمان رفته است. چراکه موضوع سخن، خود، دربابی از ابواب نیمه چاپ شده، به تفصیلی درخور، آمده است، و آن پاراگراف بیست و ششم است از هشتاد و سه پاراگراف کتاب زیر عنوان (Das Mitdasein der Anderen und das alltägliche Mitsein باهم بودن با دیگران و همبودی هر روزینه). کافی است حکایت و روایتی (رفراتی) از همین باب به سمع برسانم. اما من گمان نمی‌برم که از این حکایات و روایات طرفی برتوان بست ــ مگر از آن سپس که از سراپای همه کتاب (اعم از بخش‌های نوشته و نانوشته) شبحی پیش چشم آورده باشیم و از آن مهم‌تر مقصود هیدگر را از نگارش کتابی بدین نام ــ که کتاب اصلی اوست ــ دریافته باشیم.

حکایت و روایت بابی از ابواب وجود و زمان ــ بدون درنظر آوردن جای باب در کل کتاب ــ راه به جایی نمی‌برد. چراکه وجود و زمان کتابی است از دست کتاب‌های اصلی فیلسوفان بزرگ و هیدگر ــ به نزدیک من ــ از فیلسوفان بزرگ است. کتاب‌هایی از این دست کتاب‌هایی است به غایت منضبط و منسجم. ابواب و فصول چنین کتاب‌هایی همچون اعضای یک پیکر درخور یکدیگرند.

شبحی پیش چشم بیاوریم از سراپای کتاب. تا هر چه شده کوتاه‌تر کنیم راه را، لخت هشتم وجود و زمان را مروری می‌کنیم. در ته این لخت کوتاه هیدگر عناوین ابواب و فصول را (ازجمله عناوین فصل‌های نانوشته‌ای را که در سر داشته است که بنویسد) ردیف کرده است. نخست یادآور شده است که پرسش از معنای وجود درعین آن که کلی‌ترین پرسش است خاص‌ترین و خصوصی‌ترین پرسش نیز می‌تواند شد. به‌ویژه آنگاه که معنای وجود را چنان در پرسش آوریم که هیدگر آورده است و هیدگر موجودی را آینه‌دار وجود گرفته است که هریک از ما خود آن موجودیم. تا این موجود چنان به دید آید که باید ــ و باید چنان دیده آید که هست ــ هیدگر بدان نام داده است Dasein (دازین، وجود حضوری، وجود حاضر، درمیان بودن). این موجود ــ که ما خود آنیم ــ از روی ذات موجودی است تاریخمند. از لفظ «تاریخمند» دو معنی می‌توان خواست. یکی معنایی که در زبان آلمانی بدان «geschichtlich» می‌گویند و دیگر معنایی به ازاء «historisch». آن صفتی است ساخته شده از «Geschichte» و این صفتی از «Historie». در این لخت هیدگر هر دو صفت را درگیومه گذاشته است. درگیومه‌گذاشتن الفاظ، پیداست که بی‌حساب نیست. دازین به هر دو معنی موجودی است تاریخمند. بیان مطلب به اجمالی هرچه تمام‌تر آنکه آلمانی‌زبانان این دو لفظ را، نوعاً، مترادفاً به‌کار می‌برند و از آن‌ها معنایی می‌خواهند که ما بدان «تاریخ» می‌گوییم. ما که تاریخ می‌گوییم از لفظ، بیشتر، دانشی می‌خواهیم که در گذشته‌ها بحث می‌کند. این دانش را پس از هرودوت ــ که او را پدر این دانش خوانده‌اند ــ یونانیان «هیسوتریا» نامیده‌اند که جمع آن «هیستوریای» در معنای جستارها نام کتابی بوده است از هرودوت.[1] اما گاه هست که «تاریخ» می‌گوییم و مرادمان نه دانش بحث‌کننده از گذشته‌ها (Historie=) بل موضوع مورد بحث در آن دانش است که خود گذشته‌هاست؛ خود گذشته‌ها پیش‌آمدها، رخ‌نمودها، وقوع یافته‌هاست.

مصدر «geschehen» در زبان آلمانی، تعبیری است از این معانی و از همین ریشه است واژه «Geschichte». واژه‌ی که معمولاً مترادف با «Historie» در معنای «تاریخ» به‌کار می‌رود. هیدگر که در نگاه داشت حدود الفاظ و معانی به غایت دقیق بود و موی بین هریک از این دو لفظ را به جای خود آورده است. از «تاریخمند بودن» انسان مراد آن تواند بود که هستی انسان از آن دست است که بر او ماجراها می‌رود و بر اثر آن‌ها اطوار و شئون هستی‌اش چنان نمی‌ماند که هست همچنان که چنان نمانده است که بود.

در آلمانی «Geschichtlichkeit» گویای چنین بودن انسان است که به تقریب مرتبه «ثبوت»

را می‌رساند. در مرتبهٔ «اثبات» نیز انسان موجودی است تاریخمند نه همان بدین‌معنا که اهل یاد و یادگار است بل بدان معنا که ماجراهای گذشته را موضوع بحث و فحص علمی روشمند قرار می‌دهد. تاریخمندبودن انسان از زمانمند بودن (Zeitlichkeit) اوست. زمانمندبودن را، به زعم هیدگر به انسان همان نسبت است که وجود را به زمان. گویای این نسبت است واوی که در نام کتاب اصلی هیدگر میان «وُجود» و «زمان» آمده است ــ و به تصریح خود هیدگر (در کتاب کانت و مسألهٔ مابعدالطبیعه) جان کلام در همین «و» است نهفته. کار این «و» تفسیر معنای وجود است که خود نیست مگر «زمان».

زمانی به راستی پرسش‌انگیز که ــ چنان که باید ــ در پرسش نیامده. همچنان که حقیقت وجود نیز ــ به نزدیک هیدگر ــ پرسیدنی‌ترین پرسشی است که در جان افلاطون و ارسطو خار می‌شکسته ولی دیری است تا به فراموشی رفته است.

در میان آوردن پرسش از معنای وجود از روی موجودی تاریخمند که آن را «Dasein» می‌نامد کاری است که هیدگر آن را برعهده تفکر گرفته است و از همین روست که نام کتاب اصلی خود را «وجود و زمان» گذاشته است. کتاب را به مقتضای خود مطلب بر دو بخش تقسیم کرده است:

بخش اول تفسیر معنای دازین (وجود حضوری) است به زمانمندی و تبیین زمان است چون افق استعلایی (ترانساندانتال) پرسش از معنای وجود. این بخش خود تقسیم شده است به سه باب:

۱. تمهید تحلیل بنیادی دازین.
۲. دازین و زمانمندی (نیمهٔ چاپ‌شده کتاب منحصر است به همین دو باب)
۳. زمان و وجود.

در بخش دوم هیدگر در سر داشته است از روی زمانی‌بودن (Temporalität) وجود پدیدارشناسانه به نسخ [زدن پنبه] تاریخ هست‌شناسی بپردازد. در ابواب سه‌گانه این بخش نقش بسته بود به ترتیب رأی‌های کانت، دکارت و ارسطو را در بحث بیاورد.

بیاییم بر سر مقصود هیدگر از نگارش کتابی به نام وجود و زمان. سر نخ را خود هیدگر درپیش درآمدی به دست داده است که آن را بی‌اسم و عنوان بر پیشانی کتاب جای داده است و با آن کتاب را درآمد کرده. نخست عبارتی نقل کرده از محاوره سوفسطایی ــ که از آخرین نوشته‌های افلاطون است و هیدگر در نیمسال زمستانی ۱۹۲۴/۲۵ در دانشگاه ماربورگ در درس گفتاری که هر هفته چهار ساعت برگزار می‌شده است جمله به جمله آن را پدیدارشناسانه تفسیر کرده است. متن آن درس گفتار (Vorlesung) در سال ۱۹۹۲ به‌عنوان جلد نوزدهم از دورهٔ آثار هیدگر در ۶۶۸ صفحه به طبع رسیده است. در پیش‌درآمد وجود و زمان نخست اصل یونانی عبارتی آمده است از این کتاب افلاطون و سپس ترجمه‌ای هیدگری به آلمانی. من آن عبارت یونانی را باتوجه به ترجمه هیدگر به زبان خودم چنین ترجمه می‌کنم که: «... پس پیداست که دیری است تا شما

چون لفظ موجود را بر زبان می‌آورید با آنچه می‌خواهید آشنایید. ما نیز پیش از این می‌پنداشتیم آن را درمی‌یابیم. اما اکنون دروا شده‌ایم.» پیش از آن که باز نمایم که چرا هیدگر وجود و زمان را با این عبارت افلاطونی بیاغازیده است عرض کنم که «دروا شده‌ایم» را ترجمه «heporekamen یونانی از مصدر aporein» آورده‌ام که هیدگر آن را ترجمه کرده است به «Wir sind in Verlegenheit geraten». چون در مناجاتی از خواجه عبدالله انصاری خواندم که «الهی مگو چه کرده‌ای که **دروا شوم**، مپرس چه آورده‌ای که رسوا شوم» و نیز در برهان قاطع دیدم که «دروا شدن» «گیج و سرگردان و حیران‌شدن» معنا می‌دهد از گیجی و سرگردانی در ترجمه عبارت افلاطون به در آمدم. اگر بختم مدد می‌رساند و از همه گیجی‌هایی که هنگام مطالعه وجود و زمان بدان‌ها دچار می‌شوم بیرون می‌آمدم دل و جرأت پیدا می‌کردم و دست می‌زدم به ترجمه وجود و زمان. بس که در گزاردِ حق تعبیرات خاص هیدگر به زبان مادریم سرگردان و دروا می‌شوم گمان می‌برم که اگر چندین و چند سال رنج ترجمه کتابی را هم‌چون وجود و زمان بر خود هموار کنم سرانجام جز رنگ زردی وسرافکندگی دربرابر اهل نظر حاصلی نمی‌برم. خوشا به حال آنان که رنج نابرده یا برده گنجشان را می‌یابند. ذٰلِکَ فَضْلُ اللهِ یُؤْتیهِ مَنْ یَشاء.

تا آشکارا شود که چرا هیدگر با این عبارت از افلاطون وجود و زمان را درآمد کرده است باید صحنهٔ گفت و گوی افلاطونی را پیش چشم بیاوریم. کسی که این سخن را برزبان می‌آورد بیگانه‌ای است که از الئا آمده که شهر پارمنیدس بزرگ است و در آتن با سقراط آشنایش می‌کنند. سقراط همین که بیگانه را ــ که فیلسوفی است از دوستان و همشهریان پارمنیدس ــ به او معرفی می‌کنند می‌گوید نکند این مرد نه‌بیگانه‌ای بل خدایی باشد. در پاسخش می‌گویند او نه یک خدا بل مردی خدایی (الهی) است. نه‌تنها او بل همهٔ فیلسوفان خدایی‌اند چراکه شناختن آنان به همان دشواری است که شناختن خدا. پیداست که افلاطون در پرده می‌گوید که در آتن ــ آتنِ آن زمان ــ که در آن هرکه هست به خود گمان می‌برد که فیلسوف است بازشناختن فیلسوف از مدعی ناممکن شده است. سقراط می‌خواهد بداند که آیا مردم شهر این بیگانه ــ که فیلسوفی راستین را دیده‌اند ــ فیلسوف و سوفسطایی و سیاست‌ورز را یکی می‌دانند یا دو تا یا سه تا. بنا می‌شود از راه گفتگو بررسی کنند که سوفسطایی کیست، سیاست‌ورز که و فیلسوف کدام است. افلاطون بررسی کیستی هریک از سوفسطایی و سیاست ورز را ــ به همین نام‌ها ــ محاوره‌ای نوشته است. محاوره سوم را که انتظار می‌رفت درش پاسخی بدین پرسش بیاید که فیلسوف کیست ننوشته است ــ شاید هم عمداً. شاید پس از به‌دست دادن حد سوفسطایی و سیاست ورز دیگر نیازی به گفتگو در آن که کیست فیلسوف نمی‌دیده است. تفصیل گفتگوها که در محاوره سوفسطایی می‌رود تا آشکارا شود که سوفسطایی چه کسی است ــ و به او ضدش، فیلسوف، را نیز توان شناخت ــ از رهگذر اصلی بحثمان به دور است. همین بس که اشاره کنیم طی گفتگو معلوم می‌شود سوفسطایی را به فیلسوف همان نسبت است که عدم را به وجود. تقابل وجود و عدم گفتگو را به بررسی انتقادی رأی پارمنیدس بزرگ می‌کشاند و این کاری است از غایت

سهمگینی مانند پدرکشی. بیگانه تا جوان بود عیارتحقیق را در سخن پدر تمام می‌دانست.

اما اکنون که ناتمامی و نارسایی رأی‌های پدران را آزموده، برخورده است به این که هریک در باب وجود و عدم فسانه‌ای گفته است و گره دشواری‌های سهمگین را ناگشوده گذاشته.

آن نیست که آسان بتوان گفت هست آنچه هست و نیست آنچه نیست (چنان که پارمنیدس می‌گفت). بلکه در باب هر هست از وجوهی می‌توان گفت که نیست. هم‌چنان که در باب نیست نیز از وجوهی می‌توان گفت که هست. پس افلاطون حرف خود را در دهان بیگانه می‌گذارد که: «پس پیداست که دیری است تا شما هرگاه که لفظ موجود را بر زبان می‌آورید با آنچه می‌خواهید آشنایید. ما نیز پیش از این می‌پنداشتیم آن را درمی‌یابیم. اما اکنون دروا شده‌ایم».

حالا بپرسیم که: به چه مناسبت هیدگر پیش از هر سخنی قول افلاطون را نقل می‌کند؟ پاسخ آن که: شاید خود را در وقت نوشتن وجود و زمان در همان وضع فکری افلاطون می‌دید به وقت نگارش سوفسطایی (گوهر مخزن اسرار همان است که بود). افلاطون پیش از سوفسطایی محاوره پارمنیدس را نوشته بود که در آن پارمنیدس پیر را به آتن آورده بود تا نموده بیاورد از عهدهٔ پرسش‌ها و شبهه‌های دشوار که بر قول به مُثُل (ایده‌ها) وارد می‌توان آورد مگر پیری برآید هم‌چون پارمنیدس که موی در تفکر فلسفی سفید کرده است. وگرنه از سقراط که هنوز جوان است بررسیِ پرسش‌ها و شبهه‌هایی بدان دشواری برنمی‌آید. جوانیِ سقراط را دربرابر پارمنیدس حمل بر آن باید کرد که گرچه از حقیقت بویی به مشامش رسیده است و همین‌قدر پی برده است به این که هست‌های راستین نه محسوسات ناپایدار که اصل‌های معقول جاودانی (مثل) است ولی از پسِ دشواری‌ها که از پیِ این قول می‌آید برنمی‌آید. در محاورهٔ سوفسطایی از آشناساختن رأی پارمنیدس در باب وجود با محک نقد می‌بیند تا جوان بود می‌توانست بدان رأی خوشنود باشد، اما اکنون دروا شده است.

همچنین است نقد حال هیدگر. هنوز به دبیرستان می‌رفت که رساله برنتانو را به نام «دربارهٔ معانی مشکک موجود به نزدیک ارسطو» *(Von der mannigfachen Bedeutungen des Seienden bei Aristoteles)* به دستش دادند. از آن سپس تا بود از پرسشی بی‌تاب بود که به گفتهٔ ارسطو همیشه پرسیدنی است. پاسخ‌های فیلسوفان بزرگ را بدان پرسش زیر و رو کرد. دید که دروا شده است.

درپی نقل قول افلاطون، بی‌درنگ پرسیده است: «آیا ما امروز بدین پرسش پاسخی داریم که از کلمهٔ «موجود» به راستی چه می‌خواهیم؟ وخود پاسخ داده است که: «به هیچ وجه. پس پرسش از معنای وجود را از نو طرح باید کرد.» باز می‌پرسد: «آیا ما نیز امروز از فهم ناکردن لفظ «وجود» دروا می‌شویم؟» و باز پاسخ می‌دهد «به‌هیچ وجه». ما امروز از این که معنای «وجود» را فهم نمی‌کنیم حتی دروا هم نمی‌شویم. چرا که نه همان به پرسش از معنای وجود پاسخی نداریم درخور، بل اصلاً معنای پرسش را نیز درنمی‌یابیم. چون چنین است نخست باید کاری کرد که از نو معنای پرسش فهم کرده آید. این کاری است که هیدگر به آن همت نهاده است. نهایت، به

نزدیک او، افقی که در آن بر اطلاق هرگونه فهمی از وجود ممکن می‌شود زمان است.

«روی داشتن به سوی این مقصود، پژوهش‌ها که در بایست و درج است در این نقش که بسته‌ایم و راه به این مقصد توضیحی درآمدکننده می‌طلبد».

در نخستین لختِ درآمد «ضرورت تکرار صریح پرسش از معنای وجود» را باز نموده است. مجملش آن که:

گرچه امروز (پس از مدتی مدید که در رویگردانی از مابعدالطبیعه و عناد با آن گذشته است) کسانی از نو سنگ مابعدالطبیعه را به سینه می‌زنند این پرسش (= پرسش از معنای وجود) به فراموشی رفته است. پرسشِ فراموش‌شده نه پرسشی است دلبخواهی. این پرسش ــ که طرح آن، به گفتهٔ افلاطون، «Gigantomachia peri tes ousias» (جنگ سهمگین بر سر هستِ راستین) را در پی دارد ــ پرسشی است که در جان افلاطون و ارسطو خار بشکسته است. اما پس از آنان از آن فرو مانده است که پرسش موضوعی پژوهشی راستین بتواند بود. یافته‌های آنان پس از آب و تاب دیدن‌ها و رنگ و لعاب گرفتن‌ها همچنان تا امروز (هیدگر می‌گوید تا منطق هگل) قوت و نفوذ و شیاع و اعتبار خود را نگاه داشته است. اما آنچه روزگاری دشوار به دست می‌آمد و پس از تکاپوهای فکری بسیاری اکنون دیری است که دیگر رنگ ابتذال گرفته است.

وانگهی براساس هست‌شناسی یونانی عقیده‌ای جزمی پدید آمده و شیاع یافته که بنابر آن پرسش را از معنای وجود تحریم و تحریم را توجیه می‌کنند. پس آنچه فیلسوفان قدیم را بی‌تاب می‌کرد و به پرسش وامی‌داشت بداهتی شده است به روشنی روز. تا بدان غایت که اگر کسی باز هم معنای وجود را در پرسش آورد او را گم‌کرده راهی روش نشناس می‌خوانند.

تا حقیقت مطلب آشکارا شود هیدگر می‌پردازد به بررسی پیش‌داوری‌هایی که مانع طرح پرسش است از معنای وجود و بررسی هر پیش‌داوری را تا بدان‌جا پیش می‌برد که ضرورت تکرار صریح پرسش آشکارا گردد.

پیش‌داوری‌ها سه تاست:

نخست آنکه وجود کلی‌ترین مفهوم است. ارسطو گفته است: «وجود از حیث کلیت از همه بزرگ‌تر است». اما کلیت وجود دیگر است و کلیت مفاهیم ماهوی دیگر. کلیت ماهیات کلیت نوعی ـ جنسی است. اما «وجود»، باز به گفتهٔ ارسطو، «جنس نیست». در مقام فرق‌کردنِ کلیت وجود از کلیت انواع و اجناس ارسطو از کلیت از روی مشابهت (کاث آنالوگیا) نام برده است. بدین معنا که وجود را، از یک روی، به هر مقوله (جوهر و کیف و کم...) همان نسبت است که به دیگر مقولات. چراکه هر مقوله گویای نحوی است از وجود (= بودن). در چه بودن (جوهر) و چون بودن (کیف) و چند بودن، بودن را به «چه» همان نسبت که به «چون» یا «چند». اما، از رویی دیگر، پیداست که در هریک از مقولاتِ عرضی، جوهری که محل اعراض است و پیش از هر عرض است باید مسلم گرفته شود. پس از ارسطو نیز از وحدت معنای وجود درعین مشکک‌بودن آن بسیار گفته‌اند. با این همه کنه وجود از پردهٔ اختفا بیرون نیامده است. درست

است که وجود کلی‌ترین مفهوم است، اما آن نیست که روشن‌ترین مفهوم باشد. حق آن است که تاریک‌ترین است.

دوم آن‌که وجود تعریف‌ناپذیر است. چراکه نه جنس دارد و بالتالی نه فصل. تعریف ناپذیریِ وجود دلیل است بر آن که با ابزار موجودشناسی کار وجوداندیشی پیش نمی‌رود. میان وجود و موجود فرقی هست که با هر فرق که در میانه موجودات هست فرق دارد. هیدگر این فرق را فرق انتولوژیک (هستی‌شناختی) خوانده است. از تعریف‌ناپذیری وجود دلیل نمی‌توان انگیخت که پرسش‌انگیز و اندیشیدنی نیست.

سوم آن‌که این تعریف‌ناپذیر بی‌نیاز از تعریف نیز هست. چراکه ــ هم‌چنان که می‌گویند ــ بدیهی است. هرکس که لفظ وجود را به‌کار می‌برد ــ و همه می‌برند ــ پیش از هر تعریف می‌داند که از آن چه معنا می‌خواهد. اصلاً هرکس هرچه بگوید و سخن خود را فهم کند همراه با آن، چنان که پیش و پس از آن نیز، معنای وجود را فهم می‌کند. هیچ چیز نیز که نگوید با هرکس و هر چیز (ازجمله با خود نیز) و به هرگونه که سروکارش بیفتد ــ و پیوسته می‌افتد ــ معنای وجود را فهم می‌کند.

از بداهت مفهوم نیز بر بی‌معنایی پرسش دلیل نباید انگیخت. چراکه ــ چنانکه در آزمایش‌های فیلسوفانی همچون افلاطون نموده آمده ــ تحیرآورتر و پرسش‌انگیزتر از بدیهیات، خود، چیز نیست.

از بررسی پیش‌داوری‌ها نموده می‌آید که: **پرسش** از معنای وجود را از نو طرح باید کرد. تا آشکارا شود که از طرح **پرسش** مراد چیست و از آن‌جا پرسش از معنای وجود چون پرسیدنی‌ترین پرسش پدیدار آید بایدنخست ساختار صوری ـ کلیِ هر پرسش را چون پرسش پیشِ چشم بیاوریم و سپس از رهگذر تطبیق و اعمال ساختار بر مورد خاصِ پرسش از معنای وجود آن را مشخص و انضمامی (کنکره تیزه) بسازیم.

پیداست که هر پرسش پرسیدنِ چیزی است از کسی (توسعاً می‌توانیم بگوییم از کسی یا از چیزی). در فارسی پس از «**از**...» بیشترکس (یاکسانی) را به نام یا به وصف می‌آوریم که به او (یا ایشان) گمان می‌بریم که به پرسش پاسخ می‌تواند (یا می‌توانند) داد. چیزها هست که باید *از* دانشمند مجلس پرسید، چیزها نیز هست که *از* رندان مست باید پرسید. پرسیدن را به پرسیدن لفظی منحصر نباید گرفت. چه بس که ظاهراً و لفظاً چیزی می‌پرسیم ولی از روی حقیقت و معنا جست وجویی که حال یا مقام پرسش است درکار نیست.

به گفتهٔ هیدگر «هر پرسیدنی [نحوی از] جستن است. جستن را پیشاپیش همان چیزی راه می‌نماید که می‌جویندش. پرسیدن جستنِ شناخت بخشِ موجود است از حیث بودن ــ و چنین [و چنان] بودن». بدین‌معنا نه همان از کس که از چیز نیز می‌توان پرسید (و پرسش را به مرتبه پژوهش نیز می‌توان رساند) که آیا هست یا نه و اگر هست چیست یا چراست (مطلب هل، مطلب ما و مطلب لم). از سرزمینی به روش علمی می‌توان پرسید که در آن سنگی، گیاهی یا

جانوری خاص هست یا نه. از محلولی شیمیایی به‌طریق آشناساختن آن با محک تورنسل می‌توان پرسید که اسید است یا باز. هر پرسشی، بدین‌معنای وسیع (که گذشته از کس تاب شمول بر چیز را نیز دارد)، **پرسش** است ***از***... به این رکن از هر پرسش هیدگر می‌گوید (به آلمانی می‌گویند) «das Befragte» (در آلمانی به پرسیدن می‌گویند «fragen» و به پرسش «die Frage») که به عربی و فارسی باید آن را به ***مسئول*** ترجمه کرد.

گاه از چیزی پرسیدن را در معنای «دربارهٔ آن چیز پرسیدن» به‌کار می‌بریم. مثل وقتی که به کسی بگوییم: «فلانی ***از*** تو می‌پرسید» و مرادمان آن باشد که «از من می‌پرسید تو کجایی؟ چه می‌کنی؟...». به این رکن از هر پرسش در آلمانی می‌گویند «das Gefragte». می‌دانم که به عربی از این رکن می‌توان به ***مسئولٌ عنه*** تعبیر کرد. به فارسی چه می‌توان گفت که خانواده الفاظ آلمانی ازهم نپاشد؟ نمی‌دانم.

هیدگر در هر پرسش رکن دیگری نیز می‌شناسد که آن را «das Erfragte» می‌خواند. این یکی را نه به فارسی می‌توانم درستش کنم نه به عربی (هرچه به دوستان و استادان عربی‌دانم توضیح دادم که پیشوند «er» را آلمانی زبانان در چه مواردی به‌کار می‌برند گره مشکلم گشوده نشد). اگر آلمانی زبان غیر از هیدگر بود شاید به جای این رکن راحت می‌گفت «die Antwort». من هم با خیال راحت می‌گفتم «پاسخ» و مطمئن بودم که هیدگری‌تر از این محال است معادلی پیدا کنم. اما افسوس که هیدگر کتابش را نه‌چنان نوشته که من بتوانم ترجمه‌اش کنم. به ازاء das Erfragte، از ناچاری، بگویم «**مقصود** از پرسش».

از این‌ها گذشته پیداست که هر پرسش را ***پرسنده‌ای*** هست که پرسیدن شاید اصیل‌ترین طرز مواجهه و برخوردش باشد با هرچه هست.

در پرسش از معنای وجود پرسنده پیداست که کیست. ***مسئولٌ عنه*** «وجود» است و **مقصود** «معنای وجود». این معنا را، اگر هم از پیش نشناسیم، اصلاً نمی‌توانیم بجوییم. چراکه طلب مجهول مطلق، چنانکه گفته‌اند، محال است. این‌قدر هست که اگر آن را پیش از پرس وجو چنان بشناسیم که پس از آن عبث به تحصیل حاصل می‌کوشیم. معنای وجود، سربسته بگوییم، در سرانجام پرس وجو باید نموده آید که ***زمان*** است. در باب آنچه در پرسش وجود ***مسئولٌ عنه*** است و آنچه **مقصود** است از پرسش می‌توانیم فعلاً به همین اشارات مختصری که رفت اکتفا کنیم. می‌ماند آنچه ***مسئول*** می‌تواند بود در این پرسش.

به موجب آنکه وجود همواره وجودِ موجود است، پیداست که معنای وجود را جز در موجود نمی‌توان یافت. گذشته از موجوداتی که ما را با آنها سروکاری و از آنها خبری نیست، بسیار است و گوناگون موجوداتی که از آن‌ها چیزها می‌دانیم و می‌گوییم یا به‌گونه‌ای با آن‌ها سروکار داریم. اما در میانهٔ موجودات و مواجه با آن‌ها موجودی هست پر از شور، پرسش ــ و پیش از هر پرسش ــ پرسش از معنای وجود. معنایی که اگر به هیچ روی آن را فهم نمی‌کرد شوق به پرسیدنش نداشت. به این موجود ــ که هریک از ما خود آن موجودیم ــ چنان‌که پیشتر نیز

گفتیم در عرف و اصطلاح هیدگر گفته شده است: «Dasein». پیش از هیدگر (و در متن وجود و زمان نیز پیش از آنکه بر موجودی اصطلاح شود که در واقع همان است که همه به او می‌گویند: انسان) در زبان آلمانی لفظ «Dasein» را در همان معنا به‌کار می‌بردند که «Existenz» را و این را نیز در همان معنا که «Sein» را. اگر موی‌بینی‌های هیدگر (و کی‌یرکگورد و احیاناً شلینگ در مورد «اگزیستانس») نبود از روی کاربرد الفاظ در زبان مردم و نیز سابقهٔ استعمال الفاظ در ادب فارسی و متون عربی و فارسی حکیمان بزرگمان می‌توانستیم هر سه لفظ را، بی‌درنگ، به «هستی»، «بودن» یا «وجود» ترجمه کنیم. جز آنکه اگر می‌دیدیم در متنی آلمانی جایی از «Dasein» معنایی قریب به «Wirklichkeit» خواسته‌اند به جای آن «واقعیت» می‌توانستیم بیاوریم یا «بالفعل بودن».

هیدگر چه ریگی به کفش داشته است که به «انسان» بگوید «Dasein» و از «Existenz» نیز نه «وجود» یا «هستی» بر عموم، بل خصوصِ هستی (یا وجودِ) Dasin را بخواهد؟ پاسخ من بدین پرسش آنکه: ریگی به کفشش نبوده است. به نزدیکِ او انسان را ــ که دلی دارد بی‌حفاظ ــ به وجود نسبتی است خاص که آن را اسمِ اشاره «da» نموده می‌آورد. «Dasein» دو بخش است. بخش اول «da» بخش دوم که «sein» باشد در آلمانی مصدری است دارای معنای «بودن» (وجود داشتن). «da» معنایی دارد مکانی که به ابهام گاه «این‌جا» است گاه «آن‌جا» و گاه «هم این و هم آن‌جا یا نه این‌جا و نه آن‌جا» و معنایی دارد زمانی که به تقریب به «این‌گاه و آن‌گاه» همان نسبت دارد که «به این‌جا و آن‌جا». ازجمله معانی مشککی که هیدگر از گرده همین لفظ کوتاه بیرون می‌کشد روشنی گاه وجود یا محضر وجود است که انسان در آن حضور دارد. در مقام معرفی دازین در یک جمله هیدگر گفته است «دازین موجودی است که او را در وجودش مطلب بر سر وجودش است». موجودی چنین جامع دو جنبه است:

یکی جنبه‌ای (= در وجودش) که از آن به واقعیت یا مجعولیت (Faktizität) تعبیر می‌توان کرد و افتادگیِ (Geworfenheit) دازین را می‌رساند در دامگه حادثه.

دیگر جنبه‌ای (= مسأله و مطرح بودن وجودش) که از آن به مستعلی بودن یا فراتر روندگیِ (Tranzendenz) تعبیر می‌توان کرد و گویای گوهری است که نه‌چنان موجود است که موجوداتِ در دست (zuhanden) یا پیشِ دست (vorhanden) بل بدین‌معنا هست که به تحقق و منصهٔ ظهور بایدش آورد. هستیِ موجودی از این دست را هیدگر درپیِ کی‌یرکگورد «Existenz» خوانده است. من زبانم نمی‌گردد که آن را به «وجود» یا «هستی» ترجمه کنم و اگر نخواهم همان لفظ فرنگی «اگزیستانس» را به‌کار ببرم بهتر می‌دانم تعبیراتِ مختارِ مرحوم استاد سیداحمد فردید را بیاورم که قیام ظهوری یا تقرر ظهوری است.

اگزیستانس را ــ چنانکه اشارت رفت ــ از دردست‌بودن (Zuhandenheit) ــ که نحوه وجود موجودات دردست است ــ و پیشِ دست‌بودن (Vorhandenheit) ــ که نحوه وجود موجودات پیشِ دست است ــ فرق باید کرد. هیدگر اگر موجودی را که نه دازین است در ــ یا پیشِ دست

خوانده است، پیداست که آن را از روی طرز مواجهه و برخورد دازین با آن پیشِ نظر آورده است. من اگر نمی‌خواستم چنان چون خود هیدگر در هر دو تعبیر «دست» (Hand=) را بیاورم به جای «پیشِ دست» می‌گفتم «پیشِ نظر».

گفتیم که انسان را «دازین» و هستیِ او را «اگزیستانس» نامیدن نه از ریگی است که به کفشِ متفکر بوده است. چنین‌ها به جای چنان‌ها گفتن از ضرورتی است که اصالتِ پرسش پرسنده متفکر را بدان راه نموده است. اصالت پرسش از آزمون نارسایی پاسخ‌های مأثور و معهود است. نارسایی پاسخ‌ها را باید نه به معنای نادرستی آن‌ها بل به معنای ابتنای آن‌ها برمبنایی گرفت که چنان که باید به دید و در پرسش نیامده است. به دید نیامده حقیقت وجود است و بر اثر آن وجود را صرفاً از روی الگو و نمونهٔ «پیشِ دست بودن» در اندیشه آوردن. از لوازم این غفلت (به دید نیاوردن) خلط و اشتباه دازین است با موجود پیشِ دست که هم‌دوش با آن زمان نیز ــ که به نزدیک هیدگر افقِ هرگونه فهم ممکن است از وجود ــ از روی الگو و نمونهٔ «اکنون» پیشِ نظر است.

موجود پیشتر و بیشتر از آن‌که پیشِ دست باشد در دست است. بدین‌معنا که مواجهه دازین با هرچه هست اولاً و غالباً نه نظری (تئوریک) که عملی است. در این مواجهه دازین موجود را چون ابزار در دست دارد. آشنایی دازین با ابزار شناخت نظری محض از نوع شناخت‌های علمی نیست. ولی درخور آن هست که به شناخت نظری متبدل شود. چنین که شد همان «در دست» می‌شود پیشِ دست.

در دست و پیشِ دست داشتن موجود از شئون دازین است که اگزیستانس دارد. از لوازم این نحوه از وجود آن است که نه خود خزیده‌ای باشد به خود تپیده بل در خود بودنش همان بیرون از خود (ex در Existenz مفید چنین معنایی است) نزد چیزهایی است که در عالم است (نزد مافی‌العالم، به آلمانی bei dem innerweltilichen Seienden). نزد بودن از شئون دازین است که بنیتِ (یا قوامِ) ذاتش به «در ــ عالم ــ بودن» است. عالم ــ که دازین باشنده آن است ــ هم بسته آدمی است. تا نحوهٔ وجود عالم و تفاوت آن با آنچه ــ از دست و پیشِ دست ــ در آن است (مافی‌العالم) نیک نموده آید هیدگر جایی گفته است «عالم می‌عالمد» (die Welt weltet).

عالمِ عالمنده، عالمِ دازین است. نه حیوان عالم دارد نه فرشته. مگر آن که بی‌عالمی را عالم بنامیم. اما عالم دازین **هم**عالمی است با دیگران. در عالم بودن دازین همان و با دیگران بودنش همان. هم‌چنان که با خود بودن او نیز وجهی است از با دیگران بودن. دیگری هم دست دازین می‌تواند بود. دستگیری، دستیاری، دست‌انداختن، دست بستن اطواری است از هم بودی با دیگری. گرچه با دیگری بودن دیگر است و ابزار را در دست داشتن دیگر به هرگونه که ابزار در دست باشد پای دیگری نیز، خواه و ناخواه، به وسط کشیده می‌شود. دیگری یا سازنده ابزاری است که در دست است یا به کاربرنده آن، یا خریدار است یا فروشنده، سفارش‌دهنده است یا سفارش‌گیرنده، دارای ابزار است یا محروم از آن. هرکه هست پایش به میان است. در برخوردی

که هر روز با دیگران داریم با ایشان چنانیم که ایشان نیز با مایند. دازین، خود از روی ذات، با دیگران است. به عبارت دیگر نه دازین است که با دیگران نباشد. کسی را که از محنت دیگران بی‌غم است، به گفتهٔ سعدی، آدمی نام نتوان نهاد.

اگر با دیگران بودن لازمِ ذات دازین است، باید این وصف بر تنهاماندگان نیز ــ کسانی همچون حی‌ابن یقظان و رابینسون کروزوئه نیز ــ راست آید. چراکه با [دیگران] بودن (Mitsein) از شئون وجودی دازین است و چون چنین است از روی واقع (de facto) در جمعِ خانواده یا دوستان یا همکاران یا بی‌کاران یا... بودن ــ چنانکه واقعاً تنهابودن نیز ــ دخلی به با... بودن ندارد. طرفه آن که پدیدارِ دلتنگیِ انسان برای کسی که درکنارش باید بود و نیست ــ که خود غیر از در اختیارنداشتن ابزاری است که در دست باید و نیست ــ حیث باهم بودن را بهتر به دید می‌آورد تا وقتی که انسان عملاً درمیان جمع است و معمولاً پدیدارهای تفکرانگیز را نادیده می‌گذارد و می‌گذرد. تنهایی نیز جلوه‌ای است از با دیگران بودن. از آن انسان، عملاً تنها می‌تواند بود که ذاتاً با دیگران است. آن دازین که با دیگران نباشد ــ به فرض که وجود چنین کسی خود اصلاً ممکن باشد ــ هرگز تنها نیز نمی‌تواند بود.

اگر از دید پدیدارشناسانهٔ هیدگر بنگریم بنای با دیگران بودن بر جمع‌آمدن ذهن‌های مدرِک (سوژه‌ها) نیست. اصلاً باعث بر «دازین» نامیدن انسان و در بیان مقام او «در ـ عالم ـ بودن» گفتن حاصل تک و پوی هیدگر است برای گذشت از سوبژکتیویته. دازین در عرف و اصطلاح هیدگر جمع صرف نمی‌شود (در اصطلاح لاتینی singulare tantum است). پس دازین‌ها نباید گفت. اگر یکی با دیگری است شأنی از وجود در تحقق است که بدان «هم دازین» (Mitdasein) باید گفت.

مطلب را با اشاره‌ای به این نکته درز بگیرم که نحوه در ـ عالم ـ بودن دازین را هیدگر «مبالات» (Sorge) نام نهاده است. مبالیِ چیزهای دردست بودن را «Besorgen» (ترتیب‌دادن، تدارک‌دیدن...) گفته است و مبالات کسان را «Fürsorge» (مراقبت، غمخواری) که خود بر دو نحو می‌تواند بود:

یکی به صورتی در میان دونده سلطه‌طلبانه (einspringend - beherrschende Fürsorge) که مانع شکوفایی راستین دازین می‌شود.

و دیگر به صورتی پیشی‌گیرنده ـ آزادکننده (vorspringend-befreiende Fürsorge) که ممکن می‌سازد آنچه صورت پیشین مانع می‌شد.

ملاحظه می‌فرمایید «نکته‌ها چون تیغ فولاد است تیز». بگذارید من که سپر ندارم واپس گریزم.

پی‌نوشت‌ها

* آنچه از نظر خوانندگان نکته‌سنج سخن‌شناس می‌گذرد تحریر شده سخنی است که نویسنده بعدازظهر روز یکشنبه ۱۳۸۳/۱۰/۶ در مرکز گفتگوی تمدن‌ها رانده است. برخود فرض می‌داند از برگزارکنندگان جلسهٔ سخنرانی ـ به‌ویژه دوست و استاد گرامی آقای دکتر علی‌اصغر مصلح ـ که با چاپ این نوشته در کنار مقالات تقدیمی به محضر استاد دکتر کریم مجتهدی موافقت کردند سپاسگزاری کند.

۱. پیداست که اگر ارسطو کتابی دارد به نام Historia Animalium از «Historia» نه معنای مصطلح و معهود (= تاریخ) بل معنای قدیم‌تر لفظ را خواسته است. حیوانات، اگر مردمان بگذارند، امروز هم‌چنان زندگی می‌کنند که از دیرباز می‌کردند. و از همین روی، برخلاف انسان، چیزی که اصلاً ندارند «تاریخ» است.

مقدمه‌ای بر نظریهٔ آشکارگی ادراک

بابک عباسی

چکیده

نظریه ادراک عهده‌دار تعیین ماهیت ادراک حسی، به منزلهٔ یکی از منابع معرفت است. در این مقاله دو نمونهٔ شاخص از نظریه‌های برونگرای ادراک، که شروط بیرونی نسبت به مدرِک را داخل در ماهیت ادراک می‌دانند، مورد نقد قرارگرفته و دیدگاه بدیلی در این خصوص عرضه شده است. براساس این دیدگاه (نظریهٔ آشکارگی)، رابطهٔ ادراکی شخصِ مدرِک با شیءِ مدرَک بیشتر رابطه‌ای درونی و حضوری است که طی آن متعلّق ادراک بر آگاهی شخص آشکار می‌شود.

اهمیت این نظریه، در قیاس با دیگر نظریاتی که بیشتر به جانب تحلیل‌های علمی یا مکانیستی از ماهیت ادراک مایلند، به سبب عرضهٔ مفهومی از ادراک است که بر خصیصهٔ شهوديِ ـ حتی ـ ادراک حسی تأکید می‌کند. این تکیه بر رابطهٔ حضوری متضمن بسط مرزهای تجربه‌گرایی بوده، امکانات جدیدی پیش روی فلسفه ادراک و معرفت‌شناسی خواهد گشود.

۱. مقدمه

مبحث ادراک حسی،[1] و پرسش از ماهیت و اعتبار[2] آن در تاریخ فلسفه همواره جایگاهی اساسی داشته است، به‌گونه‌ای که می‌توان رد پای این موضوع را بی‌هیچ تکلفی تا نخستین فیلسوفان یونان پی‌گرفت. ***هراکلیتوس*** آنجا که همه چیز را درحال حرکت و تغییر و تحول (صیرورت) می‌دانست، به تلویح رأیی در باب گزارش ادراک حسی از وجود ثبات در عالم اظهار می‌کرد؛ رأیی که حکم به بی‌اعتباری ادراک حسی می‌داد. رأی ***پارمنیدس*** نیز به ثبات و سکون عالم و اشیاء هرچند از این حیث درست برخلاف نظر هراکلیتوس بود، اما در نامعتبر دانستنِ اِخبار ادراک حسی از وقوع حرکت و تغییر در عالم، با او موافقت تام داشت. شاید برای اولین بار ***دموکریتوس*** (از حلقهٔ اتمیان) بود که تبیینی از ادراک حسی به دست داد و آن را حاصل تأثر

اتم‌های دستگاه حسی (مثلاً چشم) در تماس با اتم‌های تصویری اشیاء دانست. از آن زمان تاکنون مبحث ادراک و کندوکاو در چند و چون آن از مهم‌ترین اشتغالات فلاسفه بوده و امروزه نیز فلسفهٔ ادراک[۳] از شاخه‌های مهم معرفت‌شناسی است.

در این مقاله قصد داریم به یکی از نظریات مهم اخیر در باب چیستی ادراک، یعنی نظریهٔ آشکارگی[۴] ویلیام آلستون (۱۹۲۱-) بپردازیم. اما پیش از بیان این نظریه و پس از طرح مسأله، دو دیدگاه مهم را در باب ادراک حسی برپایهٔ تقریر آلستون نقل کرده و نقد او را بر آنها می‌آوریم؛ انتقاداتی که راه را برای نظریهٔ سوم (نظریهٔ آشکارگی) هموار خواهد کرد.

۲. طرح مسأله

ادراک معمولاً به‌معنای استفاده از هریک از حواس پنجگانه (بینایی، شنوایی، لامسه، بویایی، چشایی) به‌کار می‌رود. این معنای عرفی و متداول ادراک است و دست‌کم یکی از منابع کسب معرفت دربارهٔ جهان پیرامونمان همین نحوه از ادراک است. از این‌رو یکی از ارکان مهم نظریهٔ معرفت،[۵] بحث ادراک حسی است.

در آغاز باید به تمایز ظریف و مهمی اشاره کنیم که در مطالعه و بررسی ادراک باید مدنظر داشت و آن اینکه تأمل فلسفی درخصوص ادراک غیر از تحقیق علمی در این باب است ــ هرچند با آن بی‌ارتباط نیست.[۶] مطالعهٔ تجربی ادراک حسی موضوع علم روان‌شناسی، فیزیولوژی و نوروفیزیولوژی است. اما مطالعهٔ فلسفی ادراک چیز دیگری است. تحلیل مفهومی و ماهیت کاوی فعالیتی فلسفی است و در اینجا ماهیت ادراک حسی مورد بحث است. به همین دلیل است که پرسش فلسفی درخصوص ادراک، هرقدر هم علم تجربی در این زمینه پیشرفت کند، به قوت خود باقی است: ادراک چیست؟ شروط لازم و کافی ادراک کدامند؟ یا مسألهٔ کلاسیک ادراک: چه نسبتی است میان آنچه واقعاً هست و آنچه بر ما ظاهر می‌شود، یعنی نسبت میان بود[۷] و نمود[۸] (مارتین، ص ۲۷).

براین اساس نظریهٔ ادراک[۹] کوششی نظری برای پاسخ‌دادن به پرسش از چیستی (ماهیت) ادراک است: ادراک یک شیء خاص چیست؟ به تعبیردیگر: شرایط لازم و کافی برای ادراک یک شیء خاص کدامهاست؟ چه شرایطی لازم است که برآوردن[۱۰] آنها، در مجموع، ادراک شیء را کفایت کند؟

در ابتدا چنین به نظر می‌رسد که پاسخ به این سؤال به تبیینی که از ماهیت تجربه حسی عرضه می‌کنیم، بستگی دارد. اما فارغ از هر تبیینی که از ماهیت تجربه حسی داشته باشیم، آنچه در تجربهٔ حسی رخ می‌دهد ادراک شیء است. به‌همین دلیل در اینجا کاوش در ماهیت ادراک را هدف قرار داده و به‌طور خاص به این سؤال خواهیم پرداخت که: چه شرایط دیگری، غیر از شرط تجربهٔ حسی، باید برآورده شوند که درمجموع برای آنکه من آن درخت را ببینم، کافی باشند؟ (آلستون، ۱۹۹۰، ص ۷۳-۷۴)

آلستون با این سؤال بحث خود را در مورد نظریه‌های برونگرای ادراک [۱۱] آغاز می‌کند. ازنظر وی نظریهٔ برونگرای ادراک یعنی نظریه‌ای که معتقد است برای ادراک یک شیء شروطی «بیرونی» (نسبت به شخص مدرِک) لازم است؛ شروطی علاوه بر داشتن تجربهٔ حسی مربوطه (همان، ص ۷۴). وی می‌گوید نظریه‌های برونگرای ادراک، به تقریری که ذکر شد، در دورهٔ مدرن سلطه و غلبه داشته‌اند: «این دیگر بدیهی است که صرف داشتن نوع خاصی از تجربه برای ادراک حقیقی یک درخت کافی نیست» و همین امر باعث می‌شود که نسبت به انکار لزوم شرایط دیگری، غیر از شرط تجربه، به دیدهٔ شگفتی و ناباوری بنگریم. به هر تقدیر این امر برعهدهٔ آلستون است که نشان دهد چگونه می‌توان به نحو مستدل و با توسل به شیوه‌های مقبول فیلسوفان تحلیلی، لزوم اخذ شرایط دیگر را در تعریف ادراک انکار کرد.

از آنجا که نظریهٔ ادراک مورد نظر آلستون درتقابل با نظریه‌های برونگرای ادراک قرار دارد، راهبرد (استراتژی) ما به این ترتیب خواهد بود که ابتدا با مرور اجمالی دو دسته از نظریه‌های برونگرای ادراک، با تکیه بر انتقادات آلستون، کاستی‌ها و عدم کفایت نظری آنها را نشان دهیم تا راه برای طرح نظریهٔ مختار آلستون در باب ادراک باز شود.

۳. نظریه‌های علّی [۱۲]

شاید ساده‌ترین تقریر از نظریهٔ علّی ادراک این باشد که «ادراک فرایندی علّی است که باورهایی را درخصوص اشیای مادی [پیرامونمان] وارد نظام باورهای ما می‌کند» [۱۳] (پولاک، ص ۸۷). در اینجا عبارتِ «ادراک فرایندی علّی است» نیازمند توضیح است. در ایضاح بیشتر این فرایند علّی می‌توان گفت دست‌کم در ادراک بصری و یا دیگر ادراکات حسی، سلسله‌ای از علت و معلول‌ها وجود دارد که در ابتدای این سلسله شیء یا ابژه، به منزلهٔ علت، و در انتهایِ سوی دیگر آن، تجربهٔ حسی، به منزلهٔ معلول، قرار دارد. چنین توصیفی از فرایند ادراک ما را به سمت تبیینی علّی سوق می‌دهد یعنی اینکه ربط و نسبت علّی با یک شیء خاص را رکن مقوم یا شرط لازم و کافی ادراک بدانیم.

اولین انتقاد آلستون به نظریهٔ علّی ادراک ناظر بر همین نکته است که حتی اگر شرط علّی را برای ادراک یک شیء لازم بدانیم، در غیاب شروط دیگر، این شرط به تنهایی برای ادراک یک شیء کافی نیست. اگر داشتن نقش علّی در فرایندِ منتهی به ادراک، شرط لازم و کافی ادراک بود می‌بایست بسیاری از چیزهایی که در این زنجیرهٔ علّی حضور دارند، بدین‌طریق دیده شده یا به ادراک درآیند. سلسلهٔ علّیِ منتهی به ادراک شامل فرایندهای نوروفیزیولوژیک و دیگر فعل و انفعالات عصبی در مغز یا جای دیگری از سیستم عصبی است، درحالی که این فرایندها هرگز به ادراک درنمی‌آیند. [۱۴]

بدین‌ترتیب برای به‌دست آوردن شرایط لازم و کافی ادراکِ یک شیء باید در سلسلهٔ علّی ادراک، سهم ونقش علّی متمایزی برای شیء مدرَک درنظر بگیریم. لذا متمایزکردن نقش علّیِ

شیء مدرَک برنامه‌ای است که قائلان به نظریهٔ علّی باید دنبال کنند. آلستون از میان تلاش‌هایی که در این زمینه صورت گرفته است، دو تقریر از نظریه‌پردازان معاصر را نقل، تحلیل و نقد می‌کند.

تقریر اول از نظریهٔ علّی متعلق به **رودریک چیزوم**[۱۵] (۱۹۵۷) است. در فقره‌ای که نقل خواهد شد چیزوم قصد دارد نقش علّیِ متمایز شیء مدرَک را درخصوص هرکدام از حواس، از طریق تعریف «محرک اصلی»[۱۶] هریک از آنها، مشخص و معین کند:

> **می‌توانیم بگوییم که X محرک بصری اصلی S است، به شرط آنکه: ۱. نور فرستاده شده از X گیرندهٔ بصری S را تحریک کند و ۲. این نور پس از ارسال از X و پیش از رسیدن به گیرنده‌های بصری S، [از طریق واسطه‌ای] منعکس نشده باشد. هنگامی که در شب به ماه نگاه می‌کنیم، نور خورشید چشم‌های ما را تحریک می‌کند اما محرک اصلی ماه است نه نور یا خورشید.**
>
> **می‌توانیم بگوییم که X محرک شنیداری اصلی S است، مشروط بر آنکه امواج صوتی فرستاده شده از X، گیرندهٔ شنوایی S را تحریک کند. بدین ترتیب محرک شنیداری اصلی نه امواج صوتی است و نه واسطه‌ای که امواج از طریق آن منتقل می‌شود بلکه شیء مرتعشی است که امواج صوتی را ارسال می‌کند** (چیزوم، ص ۱۴۴ به نقل از آلستون، ۱۹۹۰، ص ۷۶).

نهایتاً صورتبندی چیزوم از ادراک بدین نحو است که عبارتِ «S، X را ادراک می‌کند» را باید این‌گونه بخوانیم: X محرک اصلی S است درنتیجه S... را احساس می‌کند ــ که به جای نقطه‌چین می‌توان نحوهٔ خاص احساس S را آورد (آلستون، همانجا).

آلستون در تحلیل این نظریه معتقد است که چیزوم می‌خواهد با استفاده از دانش و یافته‌های ما در خصوص نحوهٔ روی‌دادن ادراک حسی و به نحو فنی شیء مدرَک را از دیگر علل دخیل در ادراک حسی متمایز کند. این نکته زمینهٔ نقدی را فراهم می‌کند که به اعتقاد آلستون بسیار جدی است. این نقد، نقد مبتنی بر مفهوم متعارف ادراک[۱۷] است که از زبان **گرایس**[۱۸] نقل می‌شود: «در تلاش برای تعیین صفات مشخصهٔ مفهوم متعارف ادراک نباید مطالبی را مطرح کنیم که کسی که کاملاً قادر به استفاده از مفهومِ متعارف [ادراک] است، نسبت بدان بی‌اطلاع باشد» (گرایس، ص ۱۴۳ به نقل از آلستون، همان، ص ۷۲). استفاده از اکتشافات علوم دقیقه برای تعریف مفهومی که برای همگان آشناست، مفهوم متعارف ادراک را به یک مفهوم علمی ـ تخصصی مبدل می‌کند که جز برای متخصصان علوم قابل درک نخواهد بود. برای مثال اینکه تجربه بصری به انعکاس نور و تحریک شبکیه چشم وابسته است، اگرچه توضیح علمی درستی است، برای همهٔ کسانی که می‌توانند از دیدن اشیاء سخن بگویند معلوم نیست.

تقریر دوم از نظریهٔ علّی که در اینجا بررسی خواهیم کرد متعلق به خود ایچ.پُل گرایس (۱۹۶۱) است. گرایس رهیافت دیگری برای متمایزکردن نقش علّی شیء مدرَک اتخاذ می‌کند:

پیشنهاد من این است که بهترین روال کار برای نظریه‌پرداز قائل به نظریهٔ علّی آن است که نحوهٔ رابطهٔ علّی را با آوردن مثال نشان دهد؛ به‌عبارت دیگر برای آنکه یک شیء توسط شخص S[19] ادراک شود، کافی است آن شیء به‌نحو علّی و به طریقی در ایجاد برخی تأثرات حسی در شخص S نقش داشته باشد، برای مثال هنگامی که من در پرتو نور کافی به دستم نگاه می‌کنم، دست من علت آن است که چنان به‌نظرم برسد که‌گویی دستی در برابر من قرار دارد، یا به این طریق که... (الخ)، به هر طریقی از طرق ممکن، **و برای اطلاع بیشتر در این مورد شخص باید به یک متخصص مراجعه کند** (گرایس، ص ۱۴۴ـ۱۴۵ به نقل از آلستون، همانجا).

گرایس درواقع برای اجتناب از مشکل چیزوم می‌خواهد با آوردن قید مهملهٔ «به طریقی»، از به‌میان آوردن جزئیات و ظرافت‌های فنی بحث پرهیز کند و آن را به متخصص ارجاع دهد. اما آلستون معتقد است این صورتبندی روشنایی لازم را به بحث نمی‌بخشد. زیرا در چارچوب نظریهٔ علّی آنچه مهم است همین «طریق» و نحوهٔ ادراک است.

گویی گرایس در توضیح نظریهٔ علّی به تکرار اصل علیت می‌پردازد: آنچه شیء مدرَک را از دیگر علل دخیل متمایز می‌کند همین است که این شیء به نحو علّی در فرایند ادراک نقش دارد (این بدان می‌ماند که کسی با گفتن اینکه علت مقدم بر معلول خویش است، درپی عرضهٔ تبیینی از علیت باشد) مسلماً چنین تبیینی از نظریهٔ علّی ادراک کارآمد نیست و نمی‌تواند به پیشرفت پژوهش ما کمک کند (آلستون، همانجا).

تا اینجا کوشیدیم عدم کفایت شرط علّی را در هرگونه نظریهٔ علّی و نیز ناکارآمدی دو تقریر فوق را نشان دهیم. انتقاد دیگر، که مهمتر از انتقادهای پیشین است، نقد براساس مفهوم «جهان‌های ممکن»[20] است. یک تبیین فلسفی ماهیت‌کاوانه زمانی از قوت و استحکام نظری و نیز شمول و فراگیری مطلوب برخوردار است که در تمام جهان‌های ممکن صادق باشد. آلستون درپی چنین تبیینی از ادراک است و چنانکه در طول بحث پس از این نیز خواهیم دید، شگرد وی در نقد نظریه‌های ادراک برونگرا تکیه برهمین نکته است. وی می‌گوید: «نکته اساسی [در نقد نظریات چیزوم و گرایس] این واقعیت بسیار ساده و ــ از یک نظر ــ بدیهی است: این نظریه‌ها تمام موارد منطقاً ممکن را شامل نمی‌شود. حتی اگر خود را به قلمرو انسان‌ها محدود کنیم [...] روشن است که منطقاً ممکن است واجد حواسی باشیم غیر از آنچه درواقع داریم؛ یعنی اینکه ممکن است نسبت به انواع دیگری از محرک‌های مادی حساس باشیم و این حساسیت به طرق دیگری با مکانیسم‌های عصبی در ارتباط باشد، و اگر به سمت جهان‌های ممکن برویم؛ جهان‌هایی با انواع دیگری از ادراک‌کنندگان و قوانین طبیعی دیگر، حوزهٔ وسیع‌تری از امکان‌ها به روی ما گشوده خواهد شد. به این ترتیب نقش علّیِ [شیء مدرَک] که چیزوم [به تصریح] و گرایس تلویحاً [با آوردن مثال] بدان اشاره می‌کنند، نخواهد توانست تمام حیطهٔ امکان را شامل شود.» (همان، ص ۷۸)

در توضیح این نکته باید گفت لبّ انتقاد آلستون بر تبیین‌های چیزوم و گرایس این است که منطقاً ممکن است تجربه‌های ادراکیِ ــ مثلاً بصری ــ دیگری وجود داشته باشد بدون اینکه علت ایجادشان تجربه شیء مدرَک باشد، و این تجربه‌های ادراکی فرضی درمقایسه با تجربه‌های ادراکی متعارف ما، که در فرایندی علّی و در اثر انرژی مادیِ شیء مدرَک ایجاد شده‌اند، از حیث پدیداری تفاوتی نداشته باشند. به تعبیر دیگر شاید بتوان گفت آلستون در این نقد لزوم شرط علّی را در شیِ مدرَک (و به تعبیر دیگر علیت شیء مدرَک را) رد می‌کند ــ پیش از این رد کفایت شرط علّی را به نحو مستدل نشان دادیم. به اعتقاد آلستون علت ادراک ضرورتاً شیء مدرَک نیست بلکه امکان‌های منطقی دیگری نیز وجود دارد. در اینجا تأکید می‌کنیم که برای فهم مدعای آلستون باید به مفهوم دیدن (یا به‌طورکلی: ادراک) توجه کرد. منطقاً ممکن است من درختی را ببینم بدون آنکه آن درخت یا امواج نوری ساطعه از آن علت دیدن من باشد. نظیر وضعیتی که ادراک درخت از طریق اتصال الکترودهایی به مغز مدرِک و تحریک اعصاب مربوطه حاصل شود بی‌آنکه «واقعاً» درختی به رؤیت شخص درآمده باشد.

به این ترتیب تبیین‌های چیزوم و گرایس، حتی اگر در صورتبندی نحوهٔ ادراک یک شیء مادی در شرایط متعارف، موفق باشند، از عرضهٔ تبیینی مکفی و رضایت‌بخش از مفهوم ادراک عاجزند. آلستون در پایان نقادی خویش از نظریات علّی ادراک، صفت مشخصهٔ «نظریات علّی محض»[21] را توجه به «ویژگی‌های مربوط به نقش علّی شیء مدرَک» می‌داند: «نظریهٔ علّی محض نظریه‌ای است که در مقام تعیین آنچه باید به تجربه اضافه شود تا شخص شیء را ادراک کند، صرفاً طالب ویژگی‌های مربوط به نقش علّی شیء مدرک است.» (همانجا). و البته از ملاحظات فوق پیداست که هرگونه نظریهٔ علّی محض، چنانکه در مورد نظریات چیزوم و گرایس دیدیم، به سبب دیده بستن بر دیگر امکان‌های منطقی از ادراک مقصود بازخواهد ماند.[22]

در اینجا باید بیفزاییم آن‌گونه که از سخنان آلستون برمی‌آید وی در این موضع از بحث تنها درپی روشن‌ساختن ماهیت ادراک است و در چارچوب این هدف در مقام نشان‌دادن عدم کفایت نظریه‌های برونگرای ادراک است؛ نظریه‌هایی که اخذ شرایط بیرونی را در تعریف ادراک ضروری می‌دانند. به‌همین دلیل وی بیشتر به روشی پدیدارشناسانه از ادراک و ویژگی‌های پدیداری آن سخن می‌گوید. درغیر این صورت خواننده حق دارد سؤال کند که اگر بتوان از شرط علّی شیء مدرک ــ که مستلزم وجود واقعی شیء است ــ صرف‌نظر کرد، آنگاه چگونه می‌توان میان توهم ادراک،[23] که در آن اساساً شیئی وجود ندارد و ادراک اصیل و معتبر[24] تفاوت نهاد. اما دراینجا چنانکه از فحوای سخن آلستون پیداست هدف ما نیل به مفهوم ادراک است و بحث ادراک اصیل و تفاوت آن با صور ناهنجار ادراکی (از قبیل توهم و...) از اهمیتی ثانوی برخوردار است.

۴. نظریه‌های باوربنیاد[25]

مشکلات تبیین‌های علّی محض ــ چنانکه دیدیم ــ برخی از نظریه‌پردازان را برآن داشت که به

اهمیت و نقش «باور»[26] در فرایند ادراک توجه کنند. به این ترتیب باورهای ناظر به محیط بیرونی ما، که به نحوی با تجربه حسی در ارتباط بوده یا محصول آن هستند، در ادراک شیء اهمیت می‌یابند. در اینجا دوگونه تبیین از ادراک را که می‌توان آنها را تبیین‌های باوربنیاد نامید، آورده و نقد آلستون را در خصوص آنها نقل خواهیم کرد.

اولین تقریر به آرای **دیوید آرمسترانگ**[27] (۱۹۶۱) و **جورج پیچر**[28] (۱۹۷۱) اختصاص دارد. در این نظریه، ادراک X به‌معنای آن است که تجربهٔ E به‌طور مستقیم به باورهایی ناظر به X منجر شود. یعنی تجربه بصری من از یک درخت به‌طور مستقیم و بلاواسطه موجد پاره‌ای باورها دربارهٔ آن درخت می‌شود. ادراک درخت به همین معناست، نه به معنای تحریک گیرنده‌های عصبی بصری توسط نور منعکس شده از آن درخت (نظریهٔ علّی). البته در این تبیین نیز شرط علّی لحاظ می‌شود اما این شرط به منزلهٔ وجه ممیّز شیء مدرَک درنظرگرفته نمی‌شود (آلستون، ۱۹۹۰، ص ۷۹).

در این تقریر ویژگی «بلاواسطه» ذاتی ادراک است چراکه ممکن است تجربهٔ حسی از طریق یک یا چند واسطه، موجد باوری دربارهٔ چیزی شود که خود آن چیز از طریق تجربه حسی ادراک نشده است. مثلاً من می‌توانم از دیدن دودی که از پشت دیوار همسایه‌مان بلند می‌شود، به این باور برسم که آنجا آتشی روشن است؛ هرچند آتش را مستقیماً ندیده باشم. درواقع در این مثال باور به‌دست آمده محصول نوعی فرایند استنتاجی است نه فرایند ادراکی. دلالت معلول به علت، دلالت است نه ادراک. ادراک همان فرایندی است که به دیدن دود متصاعد و باورهای مربوط به آن منجر می‌شود.

آلستون در تحلیل این نظریه نقطهٔ قوت آن را توجه به این امر می‌داند که تجربهٔ حسی معمولاً باورهایی دربارهٔ شیء مدرَک ایجاد می‌کند. باوجود این، همین نقطهٔ قوت وقتی از حد جزئیت فراتر رفته و ادعای کلیت می‌کند، به نقطهٔ ضعف بدل می‌شود و نظریه را در معرض خطر مثال‌های نقض قرار می‌دهد. روشن‌ترین مثال نقض همین است که من، مثلاً هنگامی که به نظرم می‌رسد دریاچه‌ای را می‌بینم، متقاعد شوم که تجربه‌ام صرفاً خطای ادراکی یا حتی توهم ادراک است. به تعبیردیگر ممکن است از پیش دلایلی داشته باشم که مانع از تکوین باور شود. در چنین حالتی حتی اگر واقعاً چیزی ــ مثلاً دریاچه‌ای ــ را ادراک کرده باشم، از آنجاکه هیچ باوری دربارهٔ آن پدید نیامده، ادعای نظریه باور بنیاد نقض شده است (آلستون، همانجا).

نقد فوق، قائلان به این نظریه را بر آن داشت که با افزودن قید «گرایش به ایجاد باور» این مشکل را به نحوی حل کنند. لذا ادعایشان را به این شکل اصلاح کردند که در چنین مواردی (مثال دریاچه) شخص ــ دست کم ــ گرایش به این دارد که باوری دربارهٔ شیء مدرَک سامان دهد. اما این رخنه‌پوشی نیز نمی‌تواند کلیت و فراگیریِ مطلوب این نظریه را تأمین کند.

ویرانگرترین نقد آلستون عبارت است از اینکه نظریه مورد بحث به نحو ناموجهی وسیع بوده و عرض عریضی را شامل می‌شود. به دیگر سخن این تعریف از ادراک، مانع اغیار نیست: ۱.

در حالت‌های ناهنجار ادراکی (توهم یا خطای ادراک) انسانهای عاقل و بالغ، اشیا را ادراک می‌کنند بدون آنکه از این طریق به باورهایی دربارهٔ آنها برسند و حتی به نظر می‌رسد گرایشی نیز به چنان باورهایی ندارند، ۲. به نظر می‌رسد حتی در حالت‌های متعارف و معمولی ادراک نیز گرایشی به این نداریم که دربارهٔ هرچیزی که ادراک می‌کنیم، باوری، ولو به نحو جزئی و مبهم بسازیم، ۳. این فرض، معقول به نظر می‌رسد که اطفال و نوزادان یا حیوانات اشیا را می‌بینند (ادراک می‌کنند) بدون آنکه توانایی ایجاد باوری دربارهٔ آنها داشته باشند و به طریق اولیٰ گرایشی نیز به ساختن چنان باوری ندارند (همان، ص ۸۰). سه دلیل نقضی فوق به سادگی بی‌کفایتی روایت آرمسترانگ و پیچر را از تبیین باور بنیاد آشکار می‌کند.

از دیگر نظریات ادراک، نظریهٔ «مضمون التفاتی»[۲۹] است. نظریه التفاتی بر تشابه میان ادراک و دیگر حالات ذهنی، ازجمله باورها، آرزوها و امیال، داوری‌ها و... تأکید می‌کند. این حالت‌های ذهنی واجد چیزی هستند که فلاسفه بدان «مضمون التفاتی» می‌گویند.[۳۰] ممکن است شخصی معتقد باشد که وقایع و امور به نحو خاصی هستند (فارغ از اینکه واقعاً چنین باشد یا نه) یا آرزو کند که امور به‌نحو خاصی باشند (مارتین، ص ۳۵). آنچه باور ما دربارهٔ چگونگیِ ــ مثلاً ــ جهان خارج به ما می‌گوید، مضمون التفاتی آن باور است. زیرا محصول توجه و التفات ذهن به امر یا اموری بیرون از خود است.

آلستون در بررسی نظریه‌های برونگرای ادراک، تقریر جان سرل[۳۱] (۱۹۸۳) را از نظریه التفاتی به منزلهٔ یکی از تبیین‌های باوربنیاد می‌آورد: تجربهٔ حسی به نحو ذاتی و ضروری واجد مضمون گزاره‌ای[۳۲] است به‌گونه‌ای که این تجربه تنها درصورتی مقبول و معتبر است که گزارهٔ مورد نظر صادق باشد (آلستون، همان، ص ۸۱). مثلاً اگر از پشت پنجره به درختان مجتمع مسکونی‌ام نگاه کنم، تجربه بصری‌ام به نحو ضروری این گزاره را مجسم می‌کند که درختانی چنین و چنان در آن سوی پنجره وجود دارند و تجربه من (حالت آگاهی ادراکی) فقط درصورتی معتبر (راستگویانه[۳۳]) است که این گزاره صادق باشد. البته سرل «شرایط مقبولیت»[۳۴] دیگری نیز مطرح می‌کند که در التفاتی بودن تجربه مدخلیت دارند. ازجمله اینکه واقعیت فوق (وجود درختان) در ایجاد تجربهٔ مربوطه نقش علّی داشته باشد و بدین‌ترتیب شرط علّی نیز بر شرایط مقبولیت تجربه افزوده می‌شود.

در اینجا لازم است به وجه تمایز ظریف میان نظریهٔ التفاتی سرل و نظریهٔ باوربنیاد آرمسترانگ و پیچر اشاره کنیم. روشی که سرل برای متمایزکردن شیء مدرَک به‌کار می‌برد، در عین مشابهت، تفاوتی با روش به‌کار رفته در نظریهٔ باوربنیاد دارد و آن اینکه در تبیین سرل هر ادراکی به یک باور (یا گرایش به باور) منجر نمی‌شود. در نظریه باوربنیاد، گزاره چیزی است که باور منطوی در آن به نحو مستقیم و بلاواسطه ایجاد شده است. اما بنا به نظریهٔ سرل، گزاره بخشی از سرشت و ساخت تجربه است؛ خواه به باور منجر شود یا نه. درواقع معطوف‌بودن به وضعیت امور خارج از خویش (حیث التفاتی آگاهی) چیزی است که در ساختار ادراک وجود دارد.

نقد آلستون بر نظریهٔ التفاتی عبارت است از اینکه این نظریه نمی‌تواند تمام موارد ادراک انسانی بالفعل و موجود را تحت پوشش قرار دهد و جامع نیست. آلستون معتقد است اصولاً هر تبیین دیگری نیز که نقش اصلی را به «مضمون التفاتی» تجربه حسی دهد، به چنین نقیصه‌ای مبتلاست. وی می‌پذیرد که مفهوم‌پردازی و گزاره‌سازی همواره در ادراک متعارف انسانی حضور دارد اما به اعتقاد او این امر هرگز ذاتی ادراک نیست تا به منزلهٔ شرط لازم آن درنظر گرفته شود. مثال نقضی که مجدداً از آن استفاده می‌کند همین نکته است که در حالت‌های سادهٔ ادراکی در اطفال و شاید در حیوانات ادراک وجود دارد بدون اینکه با ساختار گزاره‌ای مواجه باشیم (همان، ص ۸۲).

در جمع‌بندی انتقادات آلستون بر نظریه‌های برونگرای ادراک باید گفت وی درخصوص نظریه‌های علّی معتقد است این نظریات حتی اگر در عرضهٔ تبیین درستی از ادراک انسانی موجود (بالفعل) موفق باشند، نمی‌توانند تمام موارد منطقاً ممکن را شامل شوند و درخصوص نظریه‌های باوربنیاد نیز می‌گوید این نظریات حتی همهٔ نمونه‌های بالفعل و موجود ادراک را نیز شامل نمی‌شوند. البته درست است که ادراک منبعی برای باورها و معرفت ما دربارهٔ اشیای مدرَک است اما این سؤال مهم به قوت خود باقی است که: ادراک X چیست؟ (آلستون، ۱۹۹۱، ص۵۸).

۵. نظریهٔ آشکارگی

آلستون، چنانکه گفتیم، با نقدنظریه‌های برونگرای ادراک قصد دارد زمینه را برای طرح نظریهٔ مختار خویش، یعنی نظریهٔ آشکارگی،[۳۵] فراهم کند؛ نظریه‌ای که در آن رابطهٔ ادراکی با شیء مدرَک رابطه‌ای درونی[۳۶] است (آلستون، ۱۹۹۰، ص ۹۶).

وی با بیان آخرین نقد خود بر نظریه‌های برونگرا، اندک‌اندک به آشکارکردن تلقی خود از ادراک می‌پردازد. او می‌گوید حتی اگرنظریه‌های برونگرا، بر ادراک شیء در تمام جهان‌های ممکن منطبق شوند، بازهم نمی‌توانند تبیین قابل قبولی از ادراک شیء عرضه کنند. برای مثال فرض کنید ما بتوانیم نقش علّی خاصی را در ایجاد تجربه حسی مشخص کنیم به‌نحوی که اگر و تنها اگر X آن نقش علّی را در ایجاد تجربه مزبور ایفا کند، S، X را می‌بیند. حال سؤال این است که آیا داشتن تجربه‌ای که به نحو علّی با X رابطه داشته باشد، موجب دیدن X است؟ پاسخ منفی است. حتی اگر X به نحو علّی در فرایند ایجاد یک تجربه نقش داشته باشد، تا زمانی که X در تجربهٔ من به منزلهٔ یک شیء آشکار نشود، ادراکی صورت نگرفته است. هیچ رابطهٔ علّی‌ای در نسبت با تجربه نمی‌تواند دیدن X را محقق سازد. دیدن رخدادی است که طی آن من از شیء X آگاه می‌شوم و علیّت هیچگاه نمی‌تواند جانشین آگاهی شود. هیچ ترفندی نیز وجود ندارد که با توسل به آن بتوان شیء را فقط به‌واسطهٔ قرارگرفتن در یک رابطهٔ علّی با تجربه، به متعلّق آگاهی تبدیل کرد (همان، ص ۹۴-۹۵). شاید بهترین مثال برای این حالت وضعیتی باشد که شیئی در

معرض نگاه ماست (رابطهٔ علّی برقرار است) اما آن را نمی‌بینیم (مثلاً چون توجهمان به‌جای دیگری معطوف است). این وضعیت را برای حواس دیگر همچون شنوایی یا لامسه نیز می‌توان درنظر گرفت.

این تلقی از ادراک، آگاهی را در کانون مفهوم ادراک قرار می‌دهد. نقل قول زیر شاید بتواند به فهم مراد آلستون مدد رساند:

تجربه‌های ادراکی درواقع حالات آگاهی ذهن هستند [...] و ارائهٔ تبیینی از تجربه‌های ادراکی همانا ارائهٔ تبیینی از این خصیصهٔ آنهاست؛ تبیینی از آنچه که می‌توان خصیصهٔ پدیدارشناسانهٔ آنها نامید (مارتین، ص ۳۰).

نکات فوق عیناً شامل دیگر تبیین‌های برونگرا نیز می‌شود؛ ازجمله تبیین‌های باوربنیاد. براساس نظریه‌های باوربنیاد، ادراک X برای یک شخص مساوی است با تجربه حسی آن شخص که به نحو بی‌واسطه به باوری دربارهٔ X منجر شود. در اینجا نیز باید گفت دیدن یک درخت امری متفاوت با ساختن یا داشتن باوری (یا ایجاد گرایش به باوری) دربارهٔ آن درخت است؛ ولو آنکه دیدن یک درخت نوعاً به باورهایی دربارهٔ آن منجر شود.

آلستون معتقد است دیدن X آگاهی شهودی[۳۷] به آن است و بدین ترتیب با هر باوری دربارهٔ X یا با هر چیز دیگری که متضمّن ساخت گزاره‌ای باشد متفاوت است (همان، ص ۹۵-۹۶). رابطهٔ میان شخص (فاعل شناسا) و شیء (متعلّق شناسایی) در ادراک حسی رابطه‌ای غیرمفهومی یا پیش‌مفهومی بوده و ولذا غیرقابل تحلیل است. به‌همین دلیل نمی‌توان آن را تحت عنوان مفهوم‌پردازی[۳۸] شیء برحسب اوصافی چنین و چنان فهمید، همچنین نمی‌توان آن را به نوعی حکم یا باور به اینکه شیء واجد فلان اوصاف است، تقلیل داد (آلستون، ۱۹۹۱، ص ۵۵). براساس نظریهٔ آشکارگی، رابطهٔ ادراکی دوسویه است. این رابطه در سوی ناظر به فاعل شناسا آگاهی بی‌واسطه نام دارد و در سوی ناظر به متعلق شناسایی، آشکارگی یا ظهور نامیده می‌شود. در یک نگاه تطبیقی، به‌نظر آلستون ،این قابل مقایسه با آن چیزی است که راسل آن را «آشنایی»[۳۹] و ج. مور «درک بی‌واسطه»[۴۰] نامیده‌اند. اینکه چیزی به رنگ قرمز پدیدار (آشکار) شود فرق می‌کند با اینکه آن را قرمز به‌حساب بیاوریم یا آن را قرمز تفسیر یا مفهوم‌پردازی کنیم؛ گواینکه این آشکارشدن، درصورتی که شخص واجد ابزارهای مفهومی باشد، طبیعتاً به این عکس‌العمل‌های معرفتی منجر می‌شود (همان، ص ۳۷). اساسی‌ترین و مبنایی‌ترین مؤلفه در مفهوم ادراک این است که ادراک بیش از آنکه شناختی استنتاجی ـ حصولی[۴۱] باشد شناختی شهودی ـ حضوری است. اگر من با چشمانی بسته در برابر میز تحریرم بایستم و سپس چشمانم را باز کنم، ناگهان خود شیء (میز) با اوصافی چنین و چنان بر من نمایان یا آشکار خواهد شد.

در نظریهٔ آشکارگی، تجربهٔ حسی اساساً یک موقعیت تضایفی[۴۲] بوده و مربوط به شیئی است که بر آگاهی شخص «آشکار»[۴۳] یا «نمایان»[۴۴] می‌شود، یا به نحوی به آگاهی فاعل‌شناسا «داده»[۴۵] می‌شود. مانند قرمزی، گردی و... حال اگر شیء مورد بحث شیء مادی بیرونی باشد

(مثلاً یک درخت) آنگاه این موقعیت تضایفی اساس تجربه حسی بوده، ادراک آن درخت را توسط فاعل شناسا ممکن و محقق خواهد ساخت (آلستون، ۱۹۹۰، ص ۷۴). در این نظریه تجربه حسی، ساختاری «فعل ـ شیء»[۴۶] گونه دارد، یعنی آگاهی (فعل) به چیزی (شیء) است (آلستون، همان، ص ۷۵).

از نظر آلستون تمامی آنچه که به مفهوم ادراک مربوط می‌شود به سادگی از این قرار است: ادراک X برای شخص S یعنی اینکه X بر S به‌نحو چنین و چنان آشکار شود. بدین‌ترتیب نظریهٔ آشکارگی می‌تواند صورتی از واقع‌گرایی بی‌واسطه،[۴۷] یا حتی واقع‌گرایی خام[۴۸] تلقی شود. اما این نوع رئالیسم از رئالیسم خام ممتاز است صرفاً به این دلیل که در اینجا می‌پذیریم که ممکن است نحوه‌ای که شیء بیرونی خود را نمایان می‌سازد غیر از واقعیت بالفعل آن باشد (آلستون، ۱۹۹۱، ص ۵۵).

براساس نظریهٔ آشکارگی، تجربهٔ حسی (خواه معتبر باشد یا نه) ماهیتاً مستلزم آشکارشدن یا «خود را نمایان ساختنِ»[۴۹] چیزی بر شخص (مدرِک) است به‌گونه‌ای که واجد ویژگی‌های پدیداری خاصی باشد. در اینجا این پرسش مطرح می‌شود که آنچه در موارد توهم[۵۰] محض در تجربهٔ حسی آشکار می‌شود، چیست؟ پاسخ آلستون این است که در چنین مواردی که هیچ شیء خارجی یا وضعیتی واقعی از امور وجود ندارد، آنچه به نحوی بی‌واسطه خود را در تجربه فاعل شناسا آشکار می‌کند یک تصویر ذهنی روشن است (آلستون، همان، ص ۵۶)[۵۱]. ذکر این نکته لازم است که آلستون در اینجا در مقام عرضه ملاکی برای تمییز توهم از ادراک اصیل نیست بلکه درپی آن است که بگوید ادراک چیست و بنابه تفسیری که از نظریهٔ آشکارگی دارد این نظریه هم خودِ تجربهٔ حسی را معنا می‌کند هم برحسب همان ساختارِ فعل ـ شیء تفسیری از ادراک اشیای بیرونی به‌دست می‌دهد. لذا اگر سؤال شود که: چه چیزی باید به یک تجربهٔ بصری افزوده شود تا شخص واقعاً درختی را ببیند؟ پاسخ نظریهٔ آشکارگی این است: هیچ چیز، مشروط بر اینکه آن درخت همان چیزی باشد که در خلال تجربه بر شخص S آشکار شده است (آلستون، همانجا).

برای فهم بهتر نکات فوق توجه به این امر لازم است که براساس نظریه آشکارگی، شیء بیرونی در توصیف بنیادین ما از حالت آگاهی ادراکی مأخوذ است. زیرا چنانکه گفته شد براساس این نظریه آگاهی حسی واجد ساختار تضایفی بوده و «فعل ـ شیء» گونه است، که یک سوی این رابطه شیء بیرونی است.بدین‌معنا رابطهٔ آشکارگی رابطه‌ای غیرالتفاتی است: X تنها اگر واقعاً وجود داشته باشد بر S آشکار شده و احتمالاً بر او تأثیر علّی نیز خواهد داشت.

۶. خلاصه و نتیجه

در پایان برای روشن‌تر شدن نظریهٔ آشکارگی به جمع‌بندی و بیان نسبت آن با نظریه‌های ادراک علّی و باوربنیاد می‌پردازیم. در نظریهٔ آشکارگی برای اینکه S، X را ادراک کند باید X چیزی باشد که به‌نحو چنین وچنان بر S آشکار می‌شود و در نظریه‌های برونگرای علّی، ادراک X از رهگذر

تجربه E به این معناست که X به‌نحوی در زنجیرهٔ علّی منتهی به تجربهٔ E نقش داشته باشد و در نظریه‌های برون‌گرای باوربنیاد، ادراک X از طریق تجربه E بدین‌معناست که E به ایجاد باورهایی (یا گرایش به ایجاد باورهایی) دربارهٔ X منجر شود. دربارهٔ نسبت شرط علّی و شرط باورسازی با نظریهٔ آشکارگی، آلستون می‌گوید نظریهٔ آشکارگی اگرچه آشکارشدن X بر S را شـرط لازم و کافی ادراک X توسط S می‌داند، نسبت به امکان شرط علّی گشوده است. به عبارت دیگر اگرچه آشکارشدن X بر S غیرقابل تحلیل است، ممکن است نوعی ربط علّی میان X و تجربهٔ شخص S وجود داشته باشد که شرط لازم قرارگرفتن X (و نه چیز دیگر) در مقام چیزی باشد که از طریق آن تجربه بر S آشکار می‌شود. همچنین در چارچوب نظریهٔ آشکـارگی مـی‌توان پـذیرفت کـه آشکارشدن X بر S نوعاً به ایجاد باورهایی دربارهٔ X منجر می‌شود (آلستون، ۱۹۹۱، ص ۵۹).

پی‌نوشت‌ها

1. perception
2. validity
3. philosophy of perception
4. theory of appearing
5. theory of knowledge

۶. این رابطهٔ دوسویه و داد و ستد میان تأمل فلسفی و تحقیق علمی درباب ادراک را مـی‌توان بـه روشـنی در فلسفهٔ ذهن (philosophy of mind) دید.

7. appearance
8. reality
9. theory of perception
10. satisfaction
11. externalist theories of perception
12. causal theories

۱۳. در ادامه خواهیم دید که در این تقریر اشارهٔ صریحی نیز به نظریهٔ دیگری در باب ادراک وجود دارد.

۱۴. برای اطلاع از استدلال‌های دیگر در ردکفایت شرط علّی، ر.ک: مارتین، ص ۲۹.

15. Roderick Chisholm, 1957, *Perceiving*, Ithaca, New York: Cornell University
16. proper stimulus
17. ordinary notion of perceiving
18. H.P. Grice, 1961, "The Causal Theory of Perception", *Aristotelian Society*, vol. 35

۱۹. در متن اصلی «X» است. ما در اینجا برای حفظ یکدستی نشانه‌ها «S» آوردیم.

20. possible worlds
21. pure causal theories

۲۲. آلستون در جای دیگری در ارزیابی برنامه‌ای که قائلان به نظریهٔ علّی دنبال می‌کنند، می‌گوید: «از طریق افزودن شرط علّی برای ادراک X (در هرکدام از حواس که باشد)، شرطی که نقش شیء مدرَک را از دیگر علل مؤثر متمایز می‌کند، چه چیزی را می‌توانیم مشخص کنیم؟ [...] تنها چیزی که در اینجا می‌توانیم بگوییم این است که، در نظریه‌های برونگرای ادراک، برای آنکه شخص S شیء X را با داشتن تجربهٔ حسی E ادراک کند، باید شیوه‌ای مناسب وجود داشته باشد که شیء X طی آن در تعلیل E نقش مهمی ایفا کند.» (آلستون، ۱۹۹۱، ص ۵۷). اما این بیان نیز چیزی دربارهٔ چند و چون و ماهیت آن شیوهٔ مناسب به ما نمی‌گوید.

23. illusion

24. veridical perception

25. doxastic

26. belief

27.David Armstrong, 1961, *Perception and Physical World,* London; Routledge and Kegan Paul

28. George Pithcer, 1971, *A Theory of Perception,* Princeton University

29. intentional content

۳۰. برای نخستین‌بار فرانتز برنتانو (۱۸۳۸-۱۹۱۷) این نکته را مطرح کرد که حیث التفاتی، نشانهٔ حالات ذهنی است به‌نحوی که باید گفت تنها حالات ذهنی هستند که چنین خصیصه‌ای دارند. او معتقد بود تبیین علمی یا طبیعتگرایانه از ذهن نمی‌تواند این پدیدار را توضیح دهد.

31. John Sarle, 1983, *Internationlity,* Cambridge University Press

32. propositional

33. veridical

34. condition of stisfaction

۳۵. به گفتهٔ آلستون این نظریه در اواخر قرن بیستم به‌سبب حمله‌های کسانی چون پرایس و چیزوم کنار زده شد، اما او قصد دارد آن را احیا و تقویت کند. وی سابقه‌ای نیز از معتقدان و منتقدان این نظریه در قرن اخیر می‌آورد (ر.ک: ۱۹۹۰، ص ۷۴-۷۵).

36. internal

37. intuitive

38. conceptualizing

39. acquaintance

40. direct apprehenison

41. discursive

42. relational affair

43. appearing

44. presented

45. given

46. act-object

47. direct realism

48. naive realism

49. presentation itself

50. hallucination

۵۱. در اینجا تفاوت نظریهٔ آشکارگی با نظریهٔ دادهٔ حسی (sense datum) معلوم می‌شود براساس نظریهٔ دادهٔ حسی در همهٔ موارد (خواه ادراک معتبر خواه توهم) آنچه بر آگاهی شخصی عرضه می‌شود نوعی تصویر ذهنی و دادهٔ حسی است.

منابع

Alston, William P., 1990, "Externalist theories of perception", *Philosophy and Phenomenological Researches,* vol. 51.

Alston, William P., 1991, *Perceiving God*, Ithaca, New York: Cornell University.

Martin, M.G.F., 1995, in *Philosophy (A Guide Through The Subject)*, ed. A.C. Grayling, Oxford University Press.

Pollock, John L. 1986, *Contemporary Theories of Knowledge,* Totawa: Rowman and LiHlefield.

فلسفه و قرآن*

ماجد فخری؛ ترجمهٔ مهرداد عباسی

مقدمه

قرآن اگرچه متنی فلسفی به‌معنای دقیق کلمه نیست، همواره درکانون داغ‌ترین مناظرات فلسفی و کلامی در اسلام بوده است. صرف نظر از اینکه معنای فلسفه حکمت (سوفیا) باشد یا ــ به گفتهٔ فیثاغورس واضع اصطلاح philo-sophos ــ حکمت دوستی، قرآن آموختن حکمت را موهبتی از جانب خدا می‌داند: **«یُؤتی‌الحکمَةَ مَن یَشاءُ و مَن یُؤتَ‌الحکمَةَ فَقَد أُوتِیَ خَیراً کـثیراً»** (بقره/ ۲۶۹)

مهمتر اینکه طبق برخی از آیات قرآن حکمت به‌صورت وحی الاهی به محمّد (نساء/ ۱۱۳؛ قمر/ ۵؛ جمعه/ ۲) یا اسلاف او همچون لقمان (لقمان/ ۱۲)، داود (ص/ ۲۰)و عیسی (آل عمران/ ۴۸؛ مائده/ ۱۱۰) اعطا شده است. در دو آیهٔ آخر گفته شده که خدا تورات و انجیل و همچنین حکمت را به عیسی تعلیم داده است. ظاهراً منظور از حکمت در این دو آیه «کتاب‌های حکمتِ» بخش عبری کتاب مقدس است که عموماً به سلیمان نسبت داده می‌شود. براساس آیه‌ای دیگر عیسی با حکمت نزد مردم آمده و برای آنان بیّنات آورده است: **«وَ لَمّا جاء عیسیٰ بِالبَیّناتِ قالَ قَد جِئتُکُم بِالحِکمَةِ»** (زخرف/ ۶۳)

می‌توان گفت معنای گسترده‌تر واژهٔ فلسفه درکاربرد معمول آن عبارت از فعالیت تفکر، تأمل یا گفتمان عقلی به‌طور کلی است. از اینرو در فرهنگ آکسفورد «philosophize» به «تفکرکردن، نظریه‌پردازی یا موعظه‌کردن» معنا شده است، درحالی که ارسطو حکمت (سوفیا) را مطالعهٔ

---

* این مقاله ترجمه‌ای است از:
Majid Fakhry, "Philosophy and the Qur'ān", in *Encyclopaedia of the Qur'ān,* (ed.) Jane Damman McAuliffe, Leiden 2004., vol. 4, pp. 68-90.⊗

علل و مبادی معینی و فلسفهٔ اولیٰ (متافیزیک) را مطالعهٔ علل و مبادی نخستین معنا کرده است.[۱]

واژه‌های تفکر، نظر، اعتبار و عقل در آیاتی که می‌توان بخش‌های غایت‌شناختی قرآن دانست ــ که از قدرت خدا در خلقت، حاکمیت مطلق و عقلانی‌بودن افعال او سخن می‌گویند ــ به دفعات به‌کار رفته‌اند. تفصیل این مطلب در بخش بعدی مقاله که به روش فلسفی و قرآن می‌پردازد خواهد آمد.

بنابراین وجهی ظاهراً موجه برای ارتباط بین فلسفه و قرآن وجود دارد که این مقاله درصدد نشان‌دادن آن است. اما به لحاظ تاریخی، از قرون نخستین اختلاف نظرهای فراوانی میان مفسران، فقیهان و دیگر عالمان اسلامی بر سر موجّه‌بودن به‌کارگیری رویکرد عقلانی ــ شاخص فوق‌العاده مهم روش فلسفی ــ به متن قرآن چه در قالب تفسیر و چه در قالب تأویل وجود داشته است. طبری (م ۳۱۰) یکی از قدیم‌ترین و عالم‌ترین مفسران قرآن، در مقدمه تفسیر خود از صحابه و تابعینی یاد می‌کند که به دلایل گوناگونی چون «تقوای الاهی، ندیدن صلاحیت در خود و ترس از ارتکاب گناه» از پرداختن به تفسیر قرآن اکراه دارند.[۲] وی همچنین به روایتی از ابن عباس (م۶۸) یعنی: «مَن قال فی‌القُرانِ بِرأیِه فَلیَتبوّأ مَقعدُه مِن‌النّارِ» اشاره می‌کند و بدون تأیید یا رد محتوای آن به‌طور کامل، توضیح می‌دهد که نهی موجود در این روایت ناظر به «تفسیر به رأیِ مذموم است نه ممدوح.»[۳] وی پس از آن به اقوالی از ابن‌مسعود (م ۳۲) و برخی از صحابه و تابعین در دفاع از جایزبودن تفسیر استناد می‌کند. طبری در ادامه با ذکر دو آیه از قرآن درپی یکدیگر: **«کِتابٌ أنزلناهُ اِلیکَ مُبارکٌ لِیدَّبَّروا آیاتِهِ وَ لِیَتَذَکَّرَ أُولُوا الألبابِ»** (ص/ ۲۹) و **«وَ لَقد ضَربنا لِلنّاسِ فی هٰذا القُرآنِ مِن کُلِّ مَثَلٍ لَعلَّهُم یَتَذَکَّرونَ»** (زمر/ ۲۷) می‌گوید که این آیات دلالت بر آن دارند که «علم تفسیر و بیان معانی قرآن واجب است، زیرا تدبر در قرآن، متذکرشدن، عبرت‌آموزی و بهره‌گیری از مواعظ آن ممکن نیست مگر با آگاهی از معانی آیات و درک و فهم آنها». وی سپس از دو نوع تفسیر صحیح سخن می‌گوید: ۱) تفسیری که مبتنی بر احادیث پیامبر است به شرط معتبر و صحیح‌بودن آنها و ۲) تفسیری که برمبنای محکم‌ترین برهان واقع است و در علم به معانی عبارات، اشعار، امثال و لهجه‌های مختلف عرب ریشه دارد. به نظر طبری اقوال سلف یعنی صحابه، تابعین و پیشوایان بعدی را نیز باید به این دو معیار منطقی و زبان‌شناختی افزود.

درخصوص تأویل نیز طبری آرای متعارض دربارهٔ آیهٔ هفتم سورهٔ آل عمران را ــ که دربارهٔ آیات محکم و متشابه قرآن است ــ نقل می‌کند. در این آیه آمده است: **«فَامّاالّذین فی قُلوبِهم زَیغٌ فَیَتَّبِعونَ ما تَشابَهَ مِنهُ‌اَبتِغاءَ الفِتنَةِ وَابتِغاءَ تَأویلِهِ وَ ما یَعلَم تأویلَهُ اِلّااللهُ والرّاسِخونَ فی‌العلمِ یَقولُونَ آمَنّا**

1. *Metaphysics,* 14 f.: bk. A. 981b ln. 29f.

۲. طبری، تفسیر، ۱/۴۶.

۳. همان، ۱/۴۲.

به کُلٌ مِن عِند رَبِّنا» اینکه آیا عبارت «الراسخون فی‌العلم» در این آیه به واژهٔ «الله» عطف شده یا نه، مسألهٔ نحوی مهمی است که مناظره‌ای جدی را میان علمای آزاداندیش و محافظه‌کار پدید آورده است. بنابه نقل طبری[۱] مالک‌بن انس (م ۱۷۹) و عایشه در قرائت این آیه بر کلمهٔ «الله» وقف کرده‌اند، درحالی که ابن‌عباس و مجاهدبن جَبْر (م ۱۰۴) «الله» را به «الراسخون فی‌العلم» عطف کرده و آیه را به وصل خوانده‌اند. خودِ طبری ظاهراً قرائت نخست را برگزیده و علم به متشابهات را مختص خداوند دانسته است. دربارهٔ تفاوت بین محکمات و متشابهات قرآن نیز وی معتقد است محکم آیه‌ای از قرآن است که عالمان تأویل آن را می‌دانند؛ درحالی که هیچ‌کس جز خدا علم به متشابه ندارد که این درواقع بازگویی همان چیزی است که به‌وضوح در آیهٔ مذکور آمده است. تنها توضیح روشنگر طبری آن است که آیات متشابه به مسائلی از قبیل «زمان خروج عیسی‌بن مریم، هنگام برپایی قیامت و پایان دنیا» اشاره دارند.[۲]

روش فلسفی و قرآن

بررسی رابطهٔ فلسفه و قرآن ما را وامی‌دارد تا بین دو جنبهٔ این رابطه تمایز قایل شویم: جنبهٔ روش‌شناختی و جنبهٔ ذاتی. راجع به جنبهٔ ذاتی باید گفت هرگونه تطابق میان آموزه‌های قرآن با سنت کلاسیک فلسفی دربارهٔ مسائلی نظیر اصل جهان، ذات خدا، سرنوشت بشر و ماهیت خیر و شر صرفاً اتفاقی است؛ روش یا روش‌هایی که فیلسوفان سنتی برای دستیابی به این نتایج به کار می‌برند، کاملاً متفاوت است. از سوی دیگر هستهٔ اصلی رابطهٔ روش‌شناختی فلسفه و قرآن عبارت از درجه‌ای است که قرآن ــ با استفاده از تعابیر مختلفی چون تفکر، اعتبار و نظر ــ مؤمنان را بدان فرامی‌خواند تا با اندیشیدن در خلقت رازهای آن را کشف کنند و از این طریق به علم، قدرت، حکمت و حاکمیت خدا در جهان پی برند، چنانکه در آیهٔ اعراف / ۱۸۵ سؤال شده: **«أولَم یَنظُروا في مَلکُوتِ السَّمٰواتِ وَالأرضِ وَما خَلَقَ اللهُ مِن شَیء»** و در آیات غاشیه/ ۱۷-۲۰ پرسیده شده است: **«أفلا یَنظُرون إلیٰ الإبِل کَیفَ خُلِقت وَ إلیٰ السَّماء کَیفَ رُفِعتْ و إلیٰ الجِبالِ کَیفَ نُصِبَتْ وَ إلیٰ الأرضِ کَیفَ سُطِحَتْ»**.

در این آیات و آیات مشابه دیگر یک پیام غایت شناختی به وضوح القا می‌شود: «اُولوالالباب» با تفکر در خلقت آسمان‌ها و زمین درمی‌یابند که آفرینش آنها باطل و بیهوده نیست (آل عمران/ ۱۹۰-۱۹۱). در آیهٔ بقره/۱۶۴ نیز آمده است: **«إنّ في خَلقِ السَّمواتِ والأرضِ واختِلافِ اللّیلِ والنَّهارِ والفُلکِ الّتي تَجری فيِ‌البَحر بِما یَنفعُ‌النّاسَ وما أنزلَ‌اللهُ مِن ماءٍ فَأحیا بِه الأرضَ بَعْدَ مَوتِها... لَآیاتٍ لِقومٍ یَعقلون»**.

در شماری از آیاتْ نظیر حشر/ ۲ (قس زمر/۲۱) از اُولوالأبصار یا اُولولاَلباب خواسته شده که باکمک نور خدادادی عقل در عجایب خلقت بیندیشند و از بلاها و مصیبت‌هایی که بر کافران

---

۱. تفسیر، ۲۱۴/۱.
۲. طبری، تفسیر، ۲۰۹/۱.

وارد شده عبرت بگیرند. نشانهٔ این نور الاهی ــ براساس آیات بقره/ ۳۱ و ۳۲ ــ آن است که خدا **به جانشین خود در زمین یعنی آدم أسمایی را تعلیم داد که حتی خودِ فرشتگان از آنها بی‌خبر بودند.**

قرآن همچنین از مردمانی سخن می‌گوید که می‌اندیشند (یَعقِلون) و از اینرو آمادهٔ اطاعت و عبادت خدایند. تعابیر «یَعقِلون» و «تَعقِلون» چهل و شش‌بار در قرآن به‌کار رفته است. در همین سیاق در حدیثی مشهور از پیامبر آمده است که انسان بر دین فطری متولد می‌شود و این پدر و مادرند که وی را یهودی، مسیحی یا مسلمان می‌کنند.

پس عجیب نیست که قرآن آداب مناظره میان گروه‌های رقیب را براساس استدلال عقلانی یا پند نیکو تعریف کرده باشد، چنانکه در آیه ۱۲۵ سورهٔ نحل به پیامبر دستور داده است: **«اُدعُ إلی سَبیلِ رَبِّکَ بِالحِکمَةِ وَالمَوعِظَةِ الحَسَنَةِ وَ جادِلهُم بِالَّتی هِیَ اَحسَن»**؛ این دستور قرآن مبنای مناظرات تاریخی مسلمانان با مسیحیان پس از دوران کشورگشایی آنان بود. نخستین نمونه از این دست، مناظره میان فردی مسیحی و یک مسلمان بر سر مسألهٔ جبر و اختیار است. این مناظره را به تئودور ابوقُرّه (م ۲۱۰)، اسقف حرّان، یا استاد وی قدّیس یوحنای دمشقی (م ۱۳۰)، آخرین پزشک بزرگ کلیسای ارتدوکس نسبت داده‌اند.(۱) نمونهٔ دیگر مناظره‌ای است که در آن ابویعقوب بن اسحاق کِندی (م حدود ۲۵۲) «ردیه‌ای بر تثلیث مسیحیان» نوشته که اصل آن در رُدود دانشمند یعقوبی یحیی‌بن عَدیّ (م ۳۶۳) باقی مانده است. جاحظ معتزلی (م ۲۵۵) که معاصر کندی است، همین موضوع را در رسالهٔ *الرد علی‌النصاری* پی گرفت. همچنین عالم نسطوری عبدالمسیح بن اسحاق کِندی رساله‌ای بر ضد اسلام در پاسخ به آرای دانشمند مشهور مسلمان عبدالله بن اسماعیل هاشمی نوشت که بسیار تأثیرگذار بود، زیرا وی در این رساله مسائلی چون مناسک اسلامی حج، وصف قرآن از نعمت‌های بهشتی مخصوص نیکوکاران و لشکرکشی‌های پیامبر دربرابر قریش را به نقد کشیده بود.(۲)

ابویعقوب بن اسحاق کِندی گذشته از رسالهٔ جدلی‌اش بر ضد تثلیث، نخستین فیلسوف اسلامی است که از سازگاری کامل فلسفه با اسلام حمایت کرد. به نظر او فلسفه والاترین علوم انسانی است که هدف آن عبارتست از: «شناخت حقیقت اول که علت هر حقیقتی است.» حال چون هدف فلسفه و وحی ــ که در قرآن تجلی یافته ــ هردو طلب حقیقت است، به نظر کندی نتیجه منطقی آن است که «جویندهٔ حقیقت» باید آن را از هر منبعی طلب کند حتی اگر آن منبع «نسل‌های دور از ما و ملت‌هایی متفاوت از ما باشند» که بدون شک منظور وی از این تعبیر، یونانیان است.(۳) کندی درعین حال که می‌پذیرد حقایق دینی، متعلق به نظام «حکمت الاهی» و برتر از «حکمت بشری»اند، معتقد است حقایقی که پیامبران ترویج کرده‌اند با تعالیم فیلسوفان تفاوتی ندارد.

---

۱. نگاه کنید به: D. Sahas. *John of Damascus on Islam.*

۲. نگاه کنید به: W.Muir, The Apology of al-Kindi.

۳. نگاه کنید به: M. Fakhry, *A history of Islamic philosophy,* 70.

کندی به خلاف نظر پیشینیان و معاصرانش نظیر مالک‌بن انس (م ۱۷۹) و احمدبن حنبل (م ۲۴۱) برآن است که خودِ قرآن که تجسم حکمت متعالی خداست، با به‌کارگیری استدلال و برهان که هستهٔ اصلی روش فلاسفه است مخالفتی ندارد. وی برای نشان‌دادن این مطلب، به آیاتی از قرآن که مرتبط با اسرار قیامت است استشهاد می‌کند. یکی از کفار می‌پرسد: **«مَن یُحْیِی العِظامَ و هِیَ رَمیمٌ»** و قرآن پاسخ می‌دهد: **«یُحییهَا الّذی أنشَأَها اَوّلَ مَرَّةٍ وَ هُوَ بِکُلِّ خَلْقٍ عَلیمٌ»** (یس/ ۷۹) و در ادامه می‌گوید: **«اَلّذی جَعَلَ لَکُم مِنَ‌الشَّجَرِالأخضَرِ ناراً»** درواقع خدا قادر است هر چیزی را به معنای دقیق کلمه از ضد خودش بیافریند: آتش را از درختان سبز و حیات را از ضد آن؛ و بدین ترتیب او می‌تواند هر چیزی را همانگونه که می‌خواهد بیافریند یا بازآفرینی کند. براین اساس کندی نتیجه می‌گیرد حقیقت وحی محمدی را می‌توان از راه استدلال عقلانی، به‌گونه‌ای که فقط جاهل در آن تردید کند، اثبات کرد. بنابراین پیروان دین صحیح و اهل تعقّل برای فهمیدن و درک متشابهات قرآن بدون هیچ تردیدی به گفتمان عقلی یا تأویل روی می‌آورند. سپس وی برای توضیح این نکته به آیهٔ رحمن/۶: **«وَالنَّجمُ وَالشَّجَرُ یَسْجُدانِ»** اشاره می‌کند تا نشان دهد همهٔ موجودات از جمله اجرام آسمانی ــ چنانکه در این آیه به ستارگان اشاره شده است ــ فرمانبردار خدایند.[1]

نخستین مناظرات کلامی

کندی ــ که به حمایت از معتزله مشهور است ــ در زمانی می‌زیست که مناظرات کلامی تاحدودی مسیری را که فلسفه و کلام در پیش داشت روشن ساخته بود. در برهه‌های تاریخی خاصی موضوعات محوریِ نخستین مناظرات کلامی درمیان مسلمانان عبارت از سه مسأله بود: گناه کبیره، ایمان، و جبر و اختیار. اگرچه این مناظرات بن‌مایه‌های سیاسی آشکاری داشتند، استدلالاتی که پایه و اساس آنها را تشکیل می‌داد ریشه در قرآن داشت. مسألهٔ نخست را خوارج ــ که از بدنهٔ اصلی سپاه علی(ع) جدا شده بودند ــ طرح کردند. آنان مدعی شدند که علی(ع) چون در ماجرای حکمیّت در پایان جنگ صفّین خلافت مشروع خود را در معرض داوری گذاشته، مرتکب گناه کبیره شده است. اتهام خوارج به علی(ع) بعدها در مورد هر مسلمانی که مرتکب گناه کبیره ــ اعم از سیاسی یا غیرسیاسی ــ شود تعمیم یافت: چنین فردی مرتد است و باید به قتل برسد **(خود علی(ع) به دست یکی از خوارج در سال ۴۰ در مسجد کوفه به قتل رسید)**.

در بحبوحهٔ این بحث مرجئه موضع دیگری گرفتند و اظهار کردند که ایمان خالص را نمی‌توان با اعمال دینی در این جهان سنجید و داوری دربارهٔ مرتکبان گناه کبیره را باید به خدا واگذار کرد و تا روز قیامت به تأخیر افکند ــ که نام مرجئه نیز برگرفته از همین اعتقاد آنهاست. تقریباً در همین زمان قدریه مسأله جبر و اختیار را پیش کشیدند. این مسأله تحت تأثیر مفهوم واژهٔ ابهام‌آمیز *قَدَر* بود که بر هر دو معنای قدرت بشر یا قدرت خدا دلالت می‌کرد.

---

1. ibid, 81.

مسألهٔ آخر یعنی جبر و اختیار در اوایل دورهٔ اموی اهمیت سیاسی فراوانی یافت. قدریان نخستین نظیر مَعبَد جُهَنی (م بعد از ۸۳) و غَیلان دمشقی (م ۱۱۶) با خلفای اموی که مدعی بودند اعمالشان ــ گرچه زشت و ظالمانه باشد ــ جزئی از قضا و قدر الاهی است و نباید آنها را به این خاطر مؤاخذه کرد، درافتادند. اگرچه معبد و غیلان هردو به دستور خلفای زمانه‌شان به‌ترتیب عبدالملک بن مروان (حک ۶۵-۸۶) و هشام‌بن‌عبدالملک (حک ۱۰۵-۱۲۵) اعدام شدند، گفته شده خلیفه عبدالملک ــ که احتمالاً به تردیدهای قابل درکی دچار شده بود ــ مسألهٔ قَدَر را با عالم مشهور حسن بصری (م ۱۱۰) مطرح کرد و نظر وی را در این باره جویا شد. پاسخ وی به این پرسش در ***رسالة فی‌القدر*** باقی مانده است.[1] حسن بصری در این رساله به‌طور همه‌جانبه‌ای از قرآن ــ که به عقیدهٔ وی آیات آن مسلماً مؤید نظریهٔ اختیار است ــ کمک می‌گیرد. از نگاه او اختیار شرط لازم برای وجود تکلیف دینی و نظریه‌ای است که عقل سلیم نیز آن را تأیید می‌کند. به نوشته بصری «قدرت خدا» دور از عدالت و انصاف نیست تا بنده‌ای را نابینا کند و سپس به او بگوید: «ببین والّا تو را عذاب خواهم کرد» یا فردی را ناشنوا کند و سپس به او دستور دهد: «بشنو والّا تو را عقاب خواهم کرد.» بصری اضافه می‌کند: «این مطلب چنان واضح است که هر عاقلی صحت آن را درمی‌یابد.»[2] وی در ادامه به انتقاد از کسانی می‌پردازد که برداشت‌های نادرست‌شان از این مسأله موجب ادامه‌یافتن تردیدها در این باره می‌شود که مسلماً منظوروی از این افراد «جبرگرایان» از جمله جهم بن صفوان (م ۱۲۸) و ضِراربن عَمرو (زنده در میانه قرن دوم) است.

اهمیت رسالهٔ بصری ــ صرف نظر از تردیدهایی که در اصالت آن شده ــ این است که قدیم‌ترین نمونه در به‌کارگیری قرآن برای حل و فصل مناظره در باب قَدَر است که از مهمترین مسائل فلسفی و کلامی آن دوره به‌شمار می‌رفت. جالب آنکه حسن بصری که در این رساله مرتباً به قرآن استناد کرده، هیچ‌گاه به حدیث اشاره نمی‌کند، بلکه استنادات قرآنی خود را با ادلّه عقلی یا عرفی تکمیل می‌نماید.

عالمان دیگر این دوره نظیر مالک‌بن انس (م ۱۷۹)، پایه‌گذار مذهب فقهی مالکی، استفاده از قیاس یا دلایل صرفاً عقلی را در مسائل قرآنی نپذیرفتند. براساس گزارشی هنگامی که از مالک دربارهٔ استواء خدا بر عرش که در آیات قرآن ذکر شده (مثلاً اعراف / ۵۴؛ یونس/ ۳؛ رعد/ ۲) سؤال می‌شود، وی در پاسخ می‌گوید: «استوا معلوم ولی کیفیت آن مجهول است. اعتقاد به آن واجب ولی پرسش دربارهٔ آن بدعت است.»

در قرن بعد احمدبن حنبل (م ۲۴۱)، پایه‌گذار مذهب فقهی حنبلی، به این سنت‌گرایی سخت‌گیرانه و تسلیم محض بودن دربرابر متن وحیانی شدت بیشتری بخشید. در ۲۱۲ مأمون خلیفهٔ عباسی به دو آموزهٔ اعتقادی صورتی رسمی داد: افضلیت علی(ع) و خلق قرآن ــ که دومی

---

۱. نگاه کنید به: فخری، الفکر الاخلاقی العربی، ۱/ ۱۷-۲۸.
۲. همان، ۱/ ۲۴.

به پیدایش دورهٔ بدنام محنت منجر گردید. درحالی که همهٔ فقیهان و عالمان دینی باید موافقت خود را با عقیدهٔ معتزلی خلق قرآن اعلام می‌کردند، ابن حنبل آن را با قاطعیت تمام ردکرد. وی به همین سبب زندانی و شکنجه شد و به طرق گوناگون مورد تحقیر قرار گرفت اما بر موضع خود مبنی بر اینکه قرآن «کلام قدیم و غیرمخلوق خدا»ست، پای فشرد.

در زمان ابن حنبل تأثیر فلسفه یونان بر حلقه‌های فلسفی و کلامی محسوس بود. ترجمهٔ سه بخش نخستِ *ارغنون* ارسطو یعنی ***مقولات***، ***کتاب‌العبارة*** و ***آنالوطیقای اول*** در قرن دوم از سوی عبدالله بن مقفّع (م ۱۳۹) ــ یا پسرش محمد که احتمالاً از زبان فارسی انجام گرفت ــ به گونه‌ای بی‌سابقه در را به روی مباحثات کلامی و فلسفی گشود (مدتی بعد حتی نحویان نیز ناگزیر به این مباحثات وارد شدند و منطق ارسطویی را زاید دانسته، در اعتبار آن تردید کردند).

از قرن‌ها قبل فلسفه یونانی و منطق ارسطویی درمیان نسطوریان و یعقوبیان سریانی زبان در انطاکیه، اُدسا، قِنّسرین و نِصیبین محور مباحثات کلامی بود و گفتگو و مناظره میان علمای مسلمان و مسیحی دست کم از دورهٔ قدّیس یوحنای دمشقی ــ که پیش‌تر از او یاد شد ــ امری عادی تلقی می‌شد. بنابراین تعجبی ندارد که نخستین جنبش کلامی در اسلام را واصل‌بن عطاء (م ۱۳۱) یکی از شاگردان حسن بصری در قرن دوم پدید آورده باشد. متکلمان بزرگ قرن سوم نظیر ابوالهذیل علّاف (م حدود ۲۳۵)، نظّام (م حدود ۲۲۶)، جُبّایی (م ۳۰۳) و دیگران این جنبش عقل‌گرا را به‌طور کامل توسعه بخشیدند. حتی فلاسفهٔ آن دوره مانند کندی نیز حامی اهداف معتزله بودند. تعالیم این مکتب بر دو اصل اساسی یعنی توحید و عدل خدا استوار بود. معتزلیان این دو اصل را با مدد عقل اثبات می‌کردند و همانند کندیِ فیلسوف اعتقاد داشتند که تعالیمشان کاملاً مطابق با آموزه‌های قرآن است. آنها مانند تمامی فلاسفه معتقد بودند که عقل قادر به تعیین حسن و قبح افعال است و به عکس مخالفشان این امر را منوط به امر و نهی الاهی نمی‌دانستند. وحی ــ که در قرآن تجسم‌یافته ــ آشکارا صحّت این اصول را تأیید می‌کند و این تأیید لطفی از جانب خداست که به بشر عرضه می‌دارد: **«لیهلکَ مَن هَلَکَ عَن بَیّنَةٍ وَ یَحییٰ مَن حَیَّ عَن بَیّنَةٍ»** (انفال/ ۴۲).

حملهٔ اشعری به فلاسفه

برخی از فلاسفهٔ پس از کندی به اندازه او برای متن وحیانی اهمیت قایل نبودند. ابوبکر محمدبن زکریای رازی (م حدود ۳۱۸) وحی را به کلی زاید و غیرضروری می‌دانست و مدعی بود که نور خدادادی عقل برای حل مسایل فلسفی، اخلاقی و عملی بشر کافی است. به نظر وی سرچشمهٔ همهٔ حکمت‌ها فلسفهٔ یونان است که افلاطون «استاد پیشوای» تمامی فیلسوفان آن را شرح و بسط داده است. رازی برپایهٔ مبانی اساساً فلسفی (افلاطونی)، پنج مبدأ ازلی یعنی باری، نفس، مکان، هیولی و زمان را جایگزین خدای یگانهٔ قرآن کرد.

تا قرن چهارم نام دو تن از نظریه‌پردازان و نوافلاطونیان یعنی فارابی (م ۳۳۹) و ابن سینا (م

۴۲۸) بر فضای فلسفهٔ اسلامی سایه افکنده بود. این دو فیلسوف، طرّاح نظام مابعدالطبیعی و کیهان‌شناختی پیچیده‌ای بودند که جایگزینی برای نظام اعتقادات اسلامی به حساب می‌آمد. این نظام شباهت اندکی با جهان‌بینی قرآن داشت و از همان آغاز با تردیدها و بدگمانی‌های علمای سنتی و عموم مردم روبرو گردید.

دشمن اصلی نوافلاطونیان در این دوره متکلمان اشعری بودند که پیشوای آنان ابوالحسن اشعری (م ۳۲۴) تا چهل سالگی یکی از متکلمان متبحر معتزلی بود. گفته شده کناره‌گیری وی از معتزله بدین سبب بود که پیامبر(ص) در رویایی از وی خواست که به احوال امت اسلام رسیدگی کند. اشعری بدون اینکه روش عقل‌گرایانهٔ معتزله را کنار بگذارد، به‌طور کامل به سنت‌گرایی حنبلی روی آورد. متکلمان بزرگ اشعری در قرن پنجم و ششم نظیر باقلانی (م ۴۰۳)، بغدادی (م ۴۲۹)، جوینی (م ۴۷۸) و غزالی (م ۵۰۵) خط سیر اشعری را که ضدّیت با معتزلیان و نوافلاطونیان بود با همان قوت ادامه دادند.

غزالی و استادش جوینی مشهورترین طلایه‌داران اشاعره در حمله به فیلسوفان اسلامی به‌ویژه فارابی و ابن سینا ــ و بالطبع استادشان ارسطو ــ بودند. غزالی این فلاسفه را به سبب داشتن سه اعتقاد تکفیر می‌کند: ازلیّت جهان، علم خدا فقط به کلیات و انکار معاد جسمانی. به عقیدهٔ غزالی فلاسفه آنگاه که مدّعی اثبات وجود خدا به‌عنوان خالق جهان‌اند درواقع دیگران را فریب می‌دهند زیرا جهان ازلی نیازی به خالق ندارد. آنان همچنین با محدودکردن علم خدا به کلیات کمال او را انکار می‌کنند. دست آخر اینکه فیلسوفان قادر به اثبات معاد جسمانی نیستند. غزالی معتقد است هیچ‌یک از استدلال‌های فلاسفه در این سه موضوع قاطع و متقاعدکننده نیست و تنها مرجعی که طالب جدی حقیقت می‌تواند به آن متوسل شود قرآن است که مرجعیتش در پاسخگویی به چنین مسائلی غیرقابل انکار است. قرآن با عباراتی روشن بیان می‌کند که خدا حاکم مطلق و خالق عالِم جهان است که آن را در زمان و از عدم آفریده است و قادر است هرآنچه را که می‌خواهد انجام دهد. به‌علاوه او فاعل یگانه‌ای است که به‌طور مستقیم و اعجازگونه و بدون توسل به اسباب ثانوی یا طبیعی امور جهان را اداره می‌کند.[1]

نزاع ابن رشد با اشعری و دفاع از ارسطو

فیلسوفی که این مباحث را با جدّیت پی گرفت و مستقیماً رو در روی حملات غزالی واقع شد، فیلسوف بزرگ ارسطویی و فقیه مشهور مالکی اهل اندلس ابن رشد قرطبی (م ۵۹۵) بود. ابن رشد در آغاز کتاب *فصل المقال* در تعریف فلسفه می‌گوید: «فلسفه عبارت از اندیشیدن و تأمل در موجودات است از آن حیث که بر صانع دلالت می‌کنند؛ یعنی از آن حیث که مصنوع‌اند.» براین اساس وی نتیجه می‌گیرد که «از طریق معرفت به صنعت موجودات می‌توان صانع را شناخت و

---

۱. غزالی، تهافت‌الفلاسفة، مسألهٔ ۱۷.

این معرفت هراندازه کامل‌تر باشد، شناخت صانع نیز کامل‌تر خواهد بود».[۱] وی پس از ذکر مجموعه‌ای از آیات قرآن که انسان‌ها را به «تأمل» یا «نظر» در خلقت دعوت می‌کند، نتیجه می‌گیرد شرع ــ که مراد وی از آن مسلماً قرآن است ــ نه‌تنها انسان‌ها را به مطالعه در «موجودات» تشویق کرده، بلکه عملاً آن را امری الزامی به‌شمار آورده است.

ابن رشد که فقیهی مبرّز ــ و صاحب رسالهٔ فقهی مهمی با نام ***بدایة‌المجتهد*** ــ است سپس به مقایسه‌ای دقیق بین قیاس فقهی و عقلی می‌پردازد و از به‌کارگیری قیاس عقلی به‌عنوان امری کاملاً مشروع و مجاز دفاع می‌کند. درواقع وی قیاس عقلی را معتبرتر از قیاس فقهی می‌داند. وی می‌پرسد: «چه کسی نزد ما شایسته‌تر از کسی است که در ماهیت موجودات ــ از آن حیث که بر صانع‌شان دلالت می‌کنند ــ اندیشه و تأمل می‌کند؟» که مسلماً در این پرسش وی فیلسوف را درنظر دارد.

حال هرکسی که می‌خواهد خدا را به‌عنوان صانع موجودات بشناسد ابتدا باید قواعد قیاس را بیاموزد و میان انواع سه‌گانهٔ قیاس تمایز قایل شود: قیاس برهانی که فلاسفه آن را به‌کار می‌گیرند، قیاس جدلی که مورد استفادهٔ متکلمان است، و قیاس خطابی که عموم مردم از آن بهره می‌برند. همگان می‌دانند که این قواعد در رساله‌های منطقی ارسطو به‌ویژه ***آنالوطیقای دوم*** ــ که در منابع عربی به ***کتاب‌البرهان*** مشهور است ــ طرح شده است. ابن رشد تأکید دارد که از میان این قیاس‌ها قیاس برهانی بیشترین اعتبار را داراست. وی با آگاهی کامل از اینکه متکلمان و عموم مردم از یادگیری منطق و دیگر علوم به اصطلاح «بیگانه» پرهیز می‌کنند، از آموختن این علوم حمایت می‌کند و توضیح می‌دهد که محقق جدی نمی‌تواند تلاش‌های گذشتگان را ــ «صرف‌نظر از اینکه آنان هم‌کیش ما باشند یا نه» ــ نادیده انگارد. به‌علاوه، منطق که «ابزاری برای اندیشیدن» است هیچ‌گونه وابستگی به دین یا ملّیت خاصی ندارد. بنابراین به گفتهٔ ابن رشد این وظیفهٔ ماست که کتب گذشتگان (منظور وی یونانیان است) را مطالعه و آنچه را که آنان دربارهٔ موجودات گفته‌اند به دقت بررسی کنیم و پس از آن تعیین کنیم که مطالب آنان تا چه حد با «اصول برهان» مطابقت دارد. به نوشتهٔ وی «هرآنچه از گفته‌های آنان مطابق حق بود با کمال میل می‌پذیریم و آنان را سپاس می‌گوییم و درمقابل، هرآنچه که غیرمطابق با حق بود آن را اشکار می‌سازیم، دیگران را از آن برحذر می‌داریم و آنان را در این خطا معذور می‌شماریم.»[۲] ابن رشد برای تأکید بر ویژگی «صوری» قیاس یا گفتمان عقلانی ذبح شرعی حیوانات را مثال می‌زند که کاملاً مستقل از آلتی است که برای آن به‌کار می‌رود.

باید توجه داشت که ابن رشد در مقایسه میان قیاس فقهی و عقلی از ابهامِ معنایی واژه ***قیاس*** ــ که مشتق از ماده «ق ی س» به معنای «اندازه‌گرفتن» است و در هیچ جای قرآن به‌کار نرفته است ــ استادانه بهره می‌گیرد. قیاس فقهی از ادوار گذشته تاکنون ابزاری در خدمت فقها بوده تا با

---

۱. ابن رشد، فصل‌المقال، ۲۷. ۲. همان، ۳۳.

استفاده از آن دربارهٔ مسائلی که قرآن راجع به آنها ساکت است، حکم صادر کنند که این روش دقیقاً تمثیل و مبتنی بر شباهت است نه قیاس منطقی.

آنچه به‌کارگیری قیاس را در احکام فقهی توجیه می‌کند وجود علّتی مشترک در تمامی موارد مشابه است. بنابراین فقیهان در کل نمی‌توانند از موارد خاص پا فراتر بگذارند. به عبارت دیگر روال کار آنان مطلقاً استقرایی است درحالی که قیاس عقلی استنتاجی است و با قواعد قیاسی که ارسطو و منطقیان یونان وضع کرده‌اند، مطابقت دارد. کندی نخستین فیلسوف اصیل اسلامی واژهٔ دقیق‌ترِ ***الجامعة*** را معادل واژهٔ یونانی *syllogismos* به‌کار برده بود که درطول زمان به فراموشی سپرده شد و واژهٔ ایهام‌آمیز قیاس جای آن راگرفت.

بنابراین فیلسوفانی که مانند معتزلیان می‌خواستند در برخورد با متن قرآن ادلّهٔ عقلی را برای اثبات رأی خود به‌کار گیرند قیاس را توصیه می‌کردند. دو گروه فلاسفه و معتزله در مواجهه با **آیات متعارض قرآن و آیاتی که ناظر به تشبیه و تجسیم خدا بود، مجبور به استفاده از ابزار عقلی دیگری یعنی *تأویل* شدند که قرآن ــ چنانکه قبلاً گفته شد ــ آن را در رابطه با آیات «متشابه» مجاز شمرده بود.**

در میان فیلسوفان هیچ‌کس به اندازهٔ ابن‌رشد در رساله‌های کلامی‌اش از روش تأویل بهره نبرده است. ابن رشد پس از اینکه تأویل را «استنباط معنای حقیقی الفاظ وحی که در معانی مجازی نهفته است» تعریف می‌کند، در ادامه می‌گوید که قرآن خود در آیه‌ای مشهور (آل عمران / ۷) با تقسیم آیات به محکمات و متشابهات استفاده از روش تأویل را توصیه کرده و درعین حال متذکر شده است که کسانی که در دلهایشان کجی و انحراف هست و درپی فتنه‌انگیزی‌اند به تأویل متشابهات روی می‌آورند. اما ابن‌رشد ــ به خلاف برداشت طبری که قبلاً ذکر شد ــ معتقد است عبارت «الراسخون فی‌العلم» در آیه به «الله» عطف شده است و این گروه نیز صلاحیت تأویل آیات متشابه قرآن را دارند. به نظر ابن رشد «الراسخون فی‌العلم» تنها فیلسوفان‌اند که وی آنان را «اصحاب برهان» می‌خواند. این عبارت مسلماً هیچ‌یک از دو طبقهٔ پایین‌تر را شامل نمی‌شود یعنی متکلمان که از قیاس جدلی و عامهٔ مردم که از قیاس خطابی استفاده می‌کنند.

ابن رشد در رسالهٔ کلامی دیگرش ***الکشف عن مناهج الادلّة*** که در سال ۵۷۶ به‌عنوان تکمله‌ای بر ***فصل المقال*** نوشت، قواعد تأویل یا ــ به‌گفتهٔ خودش ــ «قانون‌التأویل» را به‌گونه‌ای نظام‌مند طرح‌ریزی کرد. به نظر او متون شرع به دو دستهٔ عمده تقسیم می‌شود: ۱) عباراتی که معنای آنها کاملاً آشکار است و نیازی به تأویل ندارند. این دسته همان بخشی است که قرآن محکمات می‌نامد؛ و ۲) عباراتی که معنای ظاهری آنها مراد نیست بلکه به‌گونهٔ تمثیل بیان شده‌اند. دستهٔ دوم خود به چهار گروه قابل تقسیم است: الف) گروهی که تمثیل در آن به قدری مبهم و پیچیده است که فقط با استعداد و موهبت ویژه فهمیده می‌شود؛ ب) گروهی که در مقابل گروه نخست قرار دارد و تمثیل آن به آسانی فهمیده می‌شود؛ ج) گروهی که به آسانی می‌توان به مثال بودن آن پی برد، اما به سختی می‌توان وجه آن را دریافت؛ د) گروهی که درمقابل گروه قبلی قرار دارد یا به عبارت دیگر وجه تمثیل آن به سادگی فهمیده می‌شود.

ابن رشد در ادامه توضیح می‌دهد که گروه اول را متکلمان و عامه مردم باید همانطور که هست بپذیرند. گروه دوم را می‌توان تأویل کرد اما تأویل آن را نباید برای عامهٔ مردم افشا کرد. گروه سوم را نیز برای توضیح هدف قرآن از تمثیل و اینکه چرا عبارت در قالب تمثیل بیان شده است، می‌توان تأویل کرد. اما گروه چهارم را نباید تأویل کرد زیرا ممکن است تأویل آن به «عقاید عجیب» نظیر آرای صوفیان و علمای هم‌مسلک آنان بیانجامد.

منطق ابزار اندیشه

بدیهی است که منطق هم در تأویل و هم در قیاس نقش عمده‌ای دارد. اما عالمان ظاهری نظیر ابن حزم (م ۴۵۶)، ابن قُدامه (م ۶۲۰) و ابن تیمیه (م ۷۲۸) با استفاده از منطق یا قیاس در هر صورت یا کسوتی مخالف بودند. برخی از مفسران قرآن نظیر زمخشری (م ۵۳۸) در تفاسیرشان برای صرف و نحو نقش مهمتری را نسبت به منطق قایل شدند. اشاعره به رغم مخالفت با معتزله و فلاسفه، به‌کارگیری قیاس یا روش‌های منطقی اثبات را در بحث‌های کلامی به کلی نفی نکردند. این نکته در رسالهٔ خودِ اشعری، ***اِستحسانُ الخَوض فی علم‌الکلام***، و موضع‌گیری غزالی نسبت به منطق در آثار ضد فلسفی‌اش نمایان است. همانگونه که وی در ***تهافت‌الفلاسفة*** بیان کرده است، میان منطق به‌عنوان «ابزار اندیشه» و علوم فلسفی مانند طبیعیات و مابعدالطبیعه تمایزی آشکار هست: اولی از نظرگاه دینی کاملاً بی‌خطر است؛ درحالی که دومی بدنهٔ اصلی آرای خطرناک فلاسفه را تشکیل می‌دهد و «در تعارض با اصول دین اسلام» است.

غزالی علاوه بر اتخاذ این موضع مسالمت‌آمیز، رساله‌ای کاملاً قابل فهم و نظام‌مند در باب منطق ارسطویی با نام ***معیارالعلم*** را برای نسل‌های بعدی برجای گذاشته است. حتی وی در رساله‌ای دیگر با عنوان ***القسطاس المستقیم*** که ارتباط بیشتری با این موضوع دارد، از موازینی سخن گفته که اصطلاحاً می‌توان آن را منطق قرآنی نامید. به نظر وی این منطق از سوی خدا و به تعلیم جبرئیل نازل شده است و ابراهیم و محمد نیز آن را به‌کار بسته‌اند.(۱)

به اعتقاد غزالی منطق قرآنی بر سه اصل استوار است: ۱) اصل تعادل؛ ۲) اصل تلازم؛ ۳) اصل تعاند. وی اصل نخست را با استناد به ماجرای محاجّهٔ ابراهیم با نمرود در قرآن توضیح می‌دهد که درطی آن نمرود ادعای خدایی می‌کند و ابراهیم در پاسخ به او می‌گوید: **«فَإِنَّ اللهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ»** (بقره/ ۲۵۸). در اینجا چون نمرود نتوانست به این درخواست ابراهیم پاسخ گوید، منطقاً ادعای خدایی وی باطل می‌شود.

غزالی اصل دوم (تلازم) را با اشاره به این عبارت معروف قرآن بیان کرده است: **«لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا»** (انبیاء/ ۲۲). در اینجا نیز چون آن دو (آسمان‌ها و زمین) نابود نشده‌اند، بنابراین نتیجه می‌گیریم که معبودی جز الله وجود ندارد. به‌نظر غزالی صورت منطقی این استنتاج، شکل

---

۱. غزالی، القسطاس المستقیم، ۱۲.

قیاس شرطی است: اگر الف پس ب؛ اگر نقیض ب پس نقیض الف. مثالی که غزالی برای اصل سوم (تعاند) آورده، پرسش و پاسخی است که در این آیهٔ قرآن ذکر شده است: **«قُل مَن یَرزُقُکُم مِنَ‌السَّمٰواتِ والأرضِ قُلِ‌اللهُ وَ اِنّا اَو اِیّاکُم لَعَلیٰ هُدیً اَو فی ضَلالٍ مُبینٍ»** (سبأ/ ۲۴) طبق این آیه به این نتیجه می‌رسیم که خدا روزی‌دهنده است و کسانی که در این مسأله در تردیدند در گمراهی آشکاری‌اند.

توجه به این نکته خالی از لطف نیست که غزالی در تبیین این نظام منطق قرآنی به دو رسالهٔ دیگرش در باب منطق سنتی یعنی ***معیارالعلم*** و ***مِحکّ‌النظر*** نیز استناد می‌کند، مثلاً در جایی از ذکر راه‌های نفوذ دهگانهٔ شیطان در آدمی خودداری کرده، خواننده را به تفصیل بحث در این دو رساله ارجاع می‌دهد.(۱)

امتیاز عمدهٔ اصولی که غزالی در القسطاس بیان کرده ــ به گفتهٔ خودش ــ آن است که این اصول برمبنای این واقعیت قرار دارند که ایمان ما را به محمد به‌عنوان معلمی معصوم ــ به خلاف نظر شیعیان دربارهٔ امام غایب‌شان ــ تقویت کنند. غزالی در زندگینامهٔ خودنوشتش ***المُنقذِ مِنَ‌الضَّلال*** نیز به همین نکته اشاره کرده است. علاوه براین وی مدعی است منطقی که در القسطاس طرح شده، «برای سنجش علوم حساب، هندسه، طب، فقه، کلام و هر علم حقیقی غیرقراردادی و تمیز حق و باطل آنها» نیز مناسب است.(۲)

به اعتقاد ما به رغم این ادعای غریب غزالی، بدیهی است که تحلیلی دقیق از این منطق قرآنیِ طرح شده، نشان می‌دهد که این منطق به‌لحاظ صوری با منطق سنتی ارسطویی ــ که خودِ غزالی در معیارالعلم و جاهای دیگر شرح داده است ــ تفاوت اندکی دارد. تنها تفاوت این دو نظام منطقی در نوع نمونه‌های قرآنی است که وی برای توضیح نکات ویژه منطقی‌اش می‌آورد. هردوی این نظام‌ها قواعد استنتاج یکسانی دارند.

خدا، وجود و صفات او

یگانگی، علم، قدرت مطلق و ربوبیّت خدا مواردی است که عمیق‌ترین تأثیر را در خوانندهٔ قرآن ایجاد می‌کند. در نخستین سورهٔ قرآن خدا با تعابیری چون **«رَبِّ‌العالَمین... مالِکِ یَومِ‌الدّین»** **(حمد/ ۲، ۴) وصف شده و در سورهٔ اخلاص ــ که از آخرین سوره‌های قرآن است ــ دربارهٔ خدا آمده است: «قُل هُوَاللهُ اَحدٌ، اَللهُ‌الصَّمَدُ، لَم یَلِدْ وَلَم یولَدْ وَلَم یَکُنْ لَهُ کُفُواً اَحَدٌ»** (اخلاص/۱ـ۴). آخرین نکتهٔ **ذکرشده در این آیات به نحو پرشورتری در این آیه طرح شده است: «لَیس کَمِثله شَیءٌ»** (شوری/ ۱۱).

قرآن در رابطه با مسألهٔ وجود خدا مستنداتی کافی را برای خوانندگانش فراهم آورده است، به‌گونه‌ای که متکلمان و فیلسوفان توانستند بعدها در طرح‌ریزی براهین نظام‌مند اثبات وجود خدا به‌طور کامل از این مستندات بهره‌مند شوند. آنها در این فرایند به سه گروه تقسیم شدند: ۱)

---

۱. القسطاس، ۴۲ به بعد. ۲. همان، ۵۳.

طرفداران برهان حدوث؛ ۲) طرفداران برهان امکان؛ ۳) طرفداران برهان غایت‌شناختی یا ــ چنانکه ابن رشد بعدها آن را نامید ــ برهان مشیت الهی.

اشاعره و معتزله که اعتقاد داشتند جهان از ترکیب اجزاء و اعراض تشکیل شده که در هیچ دو آنی به یک حال نیستند، معتقدند جهان با امر الاهی خلق شده که در قرآن با این عبارات آمده است: **«کُن فَیَکون»** (بقره/ ۱۱۷). کندی، نخستین فیلسوفی که برهان اول را پی‌ریزی کرد، معتقد بود هم جهان و هم بقای آن محدودند و براین اساس باید محدَث باشند. به‌عبارت دیگر، جهان (محدَث) باید ایجادکننده (مُحدِث)ای داشته باشد که آن را در زمان خلق کرده است.

ابن‌سینا برهان امکان را در کتاب ***الشفاء*** (و ***النجاة***) طرح کرد. بیان وی از این برهان آن است که ممکن‌الوجودها نهایتاً به موجودی ختم می‌شوند که واجب‌الوجود است؛ درغیر این‌صورت تسلسل پیش می‌آید که باطل است.[1] جوینی، متکلم اشعری ــ به گفتهٔ ابن رشد ــ این برهان را در رسالهٔ گمشده‌اش، **نظامیه** اختیار کرده است.

ابن رشد از برهان غایت‌شناختی که مبتنی بر قاطع‌ترین ادلّه و کاملاً قرآنی است دفاع کرد. این برهان که به گفتهٔ ابن رشد سازگارترینِ براهین با قرآن است، مبتنی بر این فرض است که هر چیزی در جهان لزوماً طبق حکمت الاهی سازمان یافته است تا اینکه در خدمت وجود بشر و سعادت او در دنیا باشد. لذا وی به این آیات قرآن استناد می‌کند: **«اَلَم نَجعلِ الارضَ مِهاداً، وَالجِبالَ اَوتاداً، و خَلقناکُم ازواجاً... وَ بَنَینا فَوْقَکُم سَبْعاً شِداداً، وَ جَعَلْنا سِراجاً وَهّاجاً، وَ اَنزَلْنا مِنَ‌المُعصِراتِ ماءً ثَجّاجاً»** (نبأ/ ۶ـ۸ و ۱۲ـ۱۴). در پایان نیز از این آیات یاد می‌کند: **«فَلْیَنظُرِ الانسانُ اِلی طَعامِهِ، اَنّا صَبَبنَاالماءَ صَبّاً، ثُمَّ شَقَقنَاالارضَ شَقّاً، فَاَنبَتنا فیها حَبّاً، وَ عِنَباً وَ قَضْباً... مَتاعاً لَکُم و لِاَنعامِکُم»** (عبس/ ۲۴ـ۳۲).[2]

ابن‌رشد معتقد است جملگی این آیات و آیات مشابه دیگر وجود خالقی حکیم را اثبات می‌کند که آگاهانه اراده کرده تا جهان و هرچه در آن هست را به‌گونه‌ای برنامه‌ریزی کند تا در خدمت وجود و سعادت بشر باشد.

به نظر ابن رشد برهان کاملاً مرتبطی که در قرآن ذکر شده، برهان ***اختراع*** است. مجموعه‌ای از آیات قرآن مؤید این برهان است از جمله: **«اِنَّ‌الّذینَ تَدعونَ مِن دُونِ‌اللهِ لَن یَخلُقوا ذُباباً وَلَو اجتَمَعوا لَهُ»** (حج/ ۷۳) یا **«اَوَلَم یَنظُروا اِلیٰ مَلَکوتِ‌السَّمٰواتِ وَالاَرضِ وَ ما خَلَقَ‌اللهُ مِن شَیء»** (اعراف/ ۱۸۵). ابن‌رشد نتیجه می‌گیرد جهانی که خلق یا اختراع شده است باید مخترع یا خالقی می‌داشته تا آن را در وهلهٔ نخست به‌وجود آورَد.

ابن رشد به این دلایل و دلایل دیگر از دو برهان سنتیِ نخست انتقاد می‌کند. اولاً برهان حدوث جهان که اشاعره خصوصاً و متکلمان عموماً آن را طرح کرده‌اند، مبتنی بر دو فرض حدوث و ترکیب ذره‌ای موجودات است. هیچ‌یک از این دو فرض به‌طور قطعی قابل اثبات

---

۱. کتاب النجاة، ۲۷۱ به بعد.

۲. نگاه کنید به: ابن رشد، الکشف عن مناهج‌الادلة، ۱۵۲، ۱۹۸.

نیست و هردوی آنها چنان پیچیده‌اند که فهم‌شان برای اهل علم هم به سادگی میسر نیست، چه رسد به عامه مردم. ابن رشد در مقام فیلسوف مبرّز ارسطویی با نظریهٔ ترکیب ذره‌ای ماده و خلق جهان در زمان مخالفت می‌کند که در منابع عربی از دومی با تعبیر **حدوث** ــ درمقابل قِدم ــ یاد می‌شود.

ثانیاً برهان امکان این اصل مسلم راکه هر چیزی در جهان خالق یا صانع مدبّری دارد که آن را تصادفی رها نکرده است، نقض می‌کند.[۱] در اینجا و جاهای دیگر، ابن رشد از غزالی و به‌طور کلی اشاعره به سبب انکار مفهوم علّیت بر دو اساس انتقاد می‌کند: کسی که رابطه علت و معلولی میان موجودات را نفی کند اولاً حکمت الاهی را منکر شده و ثانیاً مفهوم عقل را که چیزی جز نیروی درک اسباب وعلل نیست، انکار کرده است.[۲]

در بحث از صفات خدا، هم فلاسفه و هم متکلمان اسلامی از این آیات قرآن الهام گرفتند: **«لَو کانَ فیهِما آلِهَةٌ اِلّاَاللهُ لَفَسَدَتا»** (انبیاء/ ۲۲) و **«مَااتَّخَذَاللهُ مِن وَلَدٍ وَ ما کانَ مَعَهُ مِن اِلٰهٍ اِذاً لَذَهَبَ کُلُّ اِلٰهٍ بِما خَلَقَ وَ لَعَلا بَعضُهُم عَلی بَعضٍ»** (مؤمنون/ ۹۱).

به‌سادگی می‌توان از بخش آغازین آیهٔ دوم اشاراتی را بر ضد تثلیث دریافت. چنانکه پیش‌تر ذکر شد، بسیاری از مناظرات با مسیحیان و نوشته‌های جدلی علیه آنان حول مسألهٔ تثلیث بود. فیلسوفان نوافلاطونی نظیر فارابی و ابن سینا با الهام از تعالیم افلوطین (م ۲۷۰ میلادی) کیهان‌شناسی و مابعدالطبیعه‌شان را براساس مفهوم محوری [موجودِ] «اول» یا «احد» پایه‌ریزی کردند. فارابی، پایه‌گذار مکتب نوافلاطونی اسلامی، ***المدینة الفاضلة*** خود را با بحث از (موجودِ) اول آغاز می‌کند که علت نخستین همهٔ موجودات، عاری از هر عیب و نقص و کاملاً مباین از موجودات دیگر است. به‌علاوه او شریک و ندّ و ضدّی ندارد و بنابراین مطلقاً واحد است. فارابی در ادامه می‌گوید که وحدت او از این واقعیت سرچشمه می‌گیرد که «وجود او ــ که او را از همهٔ موجودات دیگر متمایز می‌سازد ــ چیزی جز این نیست که قائم به ذات است.»[۳] خلاصه اینکه وحدت خدا عین وجود او و وجود او عین ذات اوست.

معنای دیگر وحدت برای موجود اول آن است که او بسیط است. فارابی براین اساس اشاره می‌کند که او قابل تعریف نیست، زیرا در غیر اینصورت مرکب از اجزایی می‌گردد که علل وجود آن‌اند و این در مورد موجود اول غیرممکن است.

نوافلاطونیان دیگر از جمله ابن‌سینا از الگوی فارابی در بیان وحدت، بساطت و وصف‌ناپذیری موجود اول پیروی کردند. ابن سینا این موجود را واجب‌الوجود نامید، اما نپذیرفت که واجب‌الوجود دارای ماهیت است. به همین سبب ابن رشد، آکویناس ودیگران که یکی‌بودن وجود و ذات خدا را امری مسلم می‌دانستند از ابن‌سینا به شدت انتقاد کردند. یکی

---

۱. ابن رشد، **الکشف**، ۲۰۰ به بعد. ۲. ابن رشد، **تهافت‌التهافت**، ۵۲۲.
۳. فارابی، **آراء اهل‌المدینة الفاضلة**، ۳۰.

بودن وجود و ماهیت خدا به یک معنا ویژگی بارز وحدت اوست.

صفات دیگر خدا که مجموعاً صفات هفت‌گانهٔ کمال نامیده می‌شود عبارتند از: علم، حیات، قدرت، اراده، کلام، سمع و بصر. فیلسوفان و معتزلیان به عکس مخالفانشان این صفات را عین ذات خدا می‌دانند، درحالی که اشعریان این صفات را جدای از ذات تلقی می‌کنند. جدی‌ترین مناظرات حول دو صفت فعل خدا یعنی کلام و اراده صورت گرفت و رواج یافت. مباحثات پدیدآمده راجع به صفت نخست بر سر این مسأله بود که کلام قدیم خدا چگونه می‌تواند در متنی حادث (قرآن) تجسم یابد؟ درباب صفت دوم نیز پرسش اساسی این بود که خدا چگونه می‌تواند خلقت جهان را در زمان اراده کند بدون اینکه تغییر در ذات او ایجاد شود؟

در پاسخ به مسألهٔ نخست، معتزلیان بیان کردند که خلق قرآن به‌عنوان کلام خدا مسبوق به زمان بوده است. آنان نظریهٔ حنبلیان مبنی بر قدم قرآن را بر این اساس که مستلزم تکثر موجودات ازلی است رد کردند. به نظر معتزله تنها موجود ازلی خداست که مطلقاً یکتاست و صفات او عین ذات اوست. به‌همین سبب معتزله خودشان را «اهل‌التوحید والعدل» نامیدند. حنبلیان و اشعریان برمبنای آیاتی که قرآن را واقع در «لوح محفوظ» (بروج/ ۲۲) و «امّ‌الکتاب» (آل عمران/ ۷؛ رعد/ ۳۹؛ زخرف/ ۴) معرفی می‌کند به پیروی از احمدبن حنبل بر آن بودند که: «قرآن کلام قدیم و غیرمخلوق خداست». ابن حنبل با وجود شکنجه و توهین‌هایی که در ایام محنت متحمل گردید قاطعانه بر این موضع ایستاد.

در مواجهه با مسائل ناشی از خلقت حادث جهان حنبلیان موضعی کاملاً لاادری اختیار کردند، درحالی که اشعریان مسیر پیچیده‌تری را در پیش گرفتند مبنی براینکه خدا جهان را با ارادهٔ ازلی در زمان خلق کرده است. فلاسفه ازجمله ابن رشد در ردیه‌هایش بر غزالی این نظریه را نپذیرفتند زیرا ارادهٔ ازلی خدا منطقاً مستلزم خلقت ازلی خداست که اشعریان آن را قبول ندارند. اینکه خدا جهان را در زمان خلق کرده و در میان زمان‌ها زمانی را ترجیح داده باشد، مسلتزم این امرِ محال است که فاصلهٔ محدود زمانی‌ای بین اراده و فعل خدا که ناظر به نقص یا ضعفی در اوست، رخ داده باشد. به نوشتهٔ ابن رشد، نتیجهٔ این امر آن است که باید فرض کرد که جهان ـ به‌عنوان محصول اراده و فعل خدا ـ از ازل وجود داشته است یا آنگونه که مَدرَسیان لاتینی بعدها گفتند محصول creatio ab aeterno (خلقت ازلی) بوده است. ازبین دو نوع خلقت جهان ـ که ابن‌رشد آنها را «دائم» و «منقطع» می‌نامد ـ نسبت‌دادن اولی به خدا سزاوارتر است زیرا در خلقت او هیچ‌گونه نقص یا ضعفی راه ندارد.[۱]

باوجود این، ابن رشد هرگز به‌طور کامل به مفهوم ارادهٔ ازلی خدا معتقد نشد. او غزالی را متهم می‌کند به اینکه ارادهٔ الاهی را نظیر ارادهٔ بشری دانسته است و تأکید می‌کند که صورت ارادهٔ خدا مانند صورت علم او قابل درک نیست.[۲]

---

۱. ابن رشد، تهافت، ۱۶۲. ۲. همان، ۱۴۹.

صفات دیگر خدا شامل حیات، قدرت و علم که به طرز چشمگیری در قرآن طرح شده، به‌طورکلی مسائل جدی را درپی نداشته است. سمع و بصر نیز ریشه در قرآن دارند که از خدا با تعابیر **سمیع** و **بصیر** یاد کرده است. به نظر فیلسوفانی چون کندی و ابن‌رشد، چون علم خدا همهٔ موضوعات شناختی اعم از عقلی و حسی را شامل می‌شود، این دو صفت را می‌توان به خدا نسبت داد.

خلقت جهان

قرآن با عباراتی شورانگیز از قدرت خدا در خلقت سخن می‌گوید. او جهان را در شش روز آفرید و سپس بر تخت نشست (اعراف/ ۵۴؛ یونس/ ۳؛ سجده/ ۴؛ حدید/ ۴)؛ او با امر الاهی خلق می‌کند و هر چیزی را اراده کند به او دستور می‌دهد باش و او هست می‌شود (بقره/ ۱۱۷؛ نحل/ ۴؛ یس/ ۸۲؛ غافر/ ۴۰). او «هر چیزی را به حق خلق کرده» (جاثیه/ ۲۲؛ احقاف/ ۳)، چنانکه گفته است: **«وَ ما خَلَقنَاالسَّمواتِ وَالارضَ وما بَینَهما لاعِبینَ»** (دخان/ ۳۸). در این آیه هدف خلقت معین نشده اما در آیه‌ای دیگر آمده است: **«وَ ما خَلَقتُ الجِنَّ وَالاِنسَ اِلّا لِیَعبُدونِ»** (ذاریات/ ۵۶). متکلمان تقریباً بدون استثنا از آیات قرآن اینگونه برداشت کرده‌اند که خدا جهان را از عدم و در زمان آفریده است. در قرآن واژه‌های متنوعی نظیر ***خالق***، ***فاطر***، ***بدیع*** و ***باریء*** برای نشان دادن قدرت خلقت خدا به‌کار رفته است.

با آنکه فلاسفه در واقعیتِ خلقت یا به‌وجود آوردن جهان تردید نداشته‌اند، از به‌کار بردن واژه‌های ***خالق*** و ***خلق*** پرهیز کرده‌اند. آنان به جای خالق از واژه‌هایی چون ***باریء*** (رازی)، ***صانع*** (ابن رشد)، ***مُحدث*** (کندی) استفاده کرده و به جای خلق واژه‌هایی چون ***ابداع*** (ابن‌سینا)، ***احداث*** یا ***ایجاد*** (ابن رشد) را به‌کار برده‌اند. کندی تا آنجا پیش رفته که دو واژهٔ ***مُؤیّس*** ــ به‌معنای «صانع» از ماده أیس (بودن) و متضاد لیس ـ و ***مُهَوِّ*** ـ برگرفته از ضمیر عربی هُوَ (او) یا مترادف سریانی آن ـ را برای توضیح نقش خدا به‌عنوان خالق جهان از عدم وضع کرده است.

نوافلاطونیان ــ چنانکه گفته شد ــ نظریهٔ **صدور** یا **فیض** را جایگزین مفهوم خلقت کردند، که اصل آن به افلوطین، پایه‌گذار مکتب نوافلاطونی یونانی، و خلف او برقلس برمی‌گردد. طبق این نظریه جهان محصول قدرت یا ارادهٔ خدا در خلقت به معنای دقیق کلمه نیست بلکه نتیجه صدور یا فیض ضروری و دائمی ذات خداست. براساس نظریهٔ صدور، خدا (موجود اول) با فعل دائمی فیض، عقل اول و به دنبال آن مجموعه عقل‌ها را ایجاد می‌کند و در ادامه عقل فعال یا دهم و درپی آن نفس و نهایتاً ماده را خلق می‌کند. جهان دانی شامل انواع بی‌نهایت از ترکیبات صورت و ماده است که ساده‌ترین اجزای آن چهار عنصر طبیعیات ارسطویی یعنی آتش، هوا، آب و خاک است.

فلاسفه این پرسش را طرح کردند که آیا قرآن صراحتاً رأی متکلمان را که خلقت جهان از عدم و در زمان است، تأیید می‌کند؟ ابن‌رشد که منکر نظریهٔ صدور ابن سینا و درعین حال ــ چنانکه

قبلاً ذکر شد ــ معتقد به مفهوم ***احداث دائم*** بود، می‌گوید که تعدادی از آیات قرآن ظاهراً به قِدم جهان اشاره دارند، از قبیل: **«وَ هُوالَّذی خَلَقَ‌السَّمواتِ وَالْاَرضَ فی سِتَّةِ اَیّامٍ وَکانَ عَرشُهُ علی‌الماء»** (هود/ ۷) این آیه متضمن قِدم آب، عرش و زمان است که ملاک استمرار آنهاست. در آیهٔ مشابه دیگری آمده است: **«ثُمَّ‌اسْتَوی اِلی‌السَّماءِ وَ هِیَ دُخانٌ»** (فصلّت/ ۱۱) معنای ضمنی آیه این است که آسمان از ماده‌ای که از قبل وجود داشته ــ یعنی دخان ــ خلق شده است نه اینکه طبق ادعای متکلمان از عدم خلق شده باشد.[۱]

از دیدگاه اشاعره خصوصاً و متکلمان عموماً، آنچه موجب می‌گردد که مفهوم قِدم جهان یکسره مردود باشد این مدعاست که ظاهراً ایجاب می‌کند قدرت خدا در انجام آزادانهٔ افعال و خلق‌کردن یا نکردن جهان در هر زمانی که می‌خواهد، محدود گردد. فلاسفه‌ای چون ابن‌رشد این گفتهٔ متکلمان را نپذیرفتند، زیرا به اعتقاد آنان خلقت ازلی (احداث دائم) بیش از نظریهٔ متکلمان با کمال خدا سازگار است. در نظریهٔ فلاسفه خلقت جهان هیچ تغییری را در ذات خدا ایجاب نمی‌کند و اینکه او جهان را از ازل به‌وجود آورده باشد موجب هیچ مانع یا نقصانی در قدرت نامحدود او نمی‌گردد.

متکلمان به خلاف فلاسفه خلقت جهان توسط خدا را نظیر دیگر افعال و تصمیمات او امری اعجازآمیز یا مستقل از هرگونه علل و اسبابی به‌جز ارادهٔ الاهی تلقی می‌کنند که قرآن از آن به *امر* الاهی تعبیر کرده است. به همین سبب آنان مفهوم ارسطویی علیت را انکار می‌کنند، زیرا اصل علیت مستلزم آن است که اسباب یا عوامل دیگر، چه ارادی و چه غیرارادی، درکنار خدا در جهان تأثیرگذار باشند. به نظر غزالی[۲] که معتقد بود خدا یگانه فاعل است، این ادعا با اجماع امت اسلامی تعارض دارد، زیرا به اعتقاد مسلمانان خدا قادر است هرچه را که می‌خواهد از طریقی اعجازآمیز انجام دهد.

در باب مسألهٔ پایان جهان، فلاسفه ابدیت جهان را نظیر ازلیّت یا قدم آن درنظر می‌گرفتند. غزالی به این سبب آنان را متهم به بدعت می‌کند ــ هرچند این امر را موجب تکفیر آنان نمی‌داند. به نظر فلاسفه اعم از نوافلاطونیان نظیر ابن‌سینا و ارسطوییان نظیر ابن‌رشد، ابدیت جهان نتیجه دو چیز است: قِدم هیولای اولی و زمان (چنانکه ارسطو معتقد بود) یا صدور ازلی جهان از موجود اول (چنانکه افلوطین اعتقاد داشت). دو استثنا در میان فلاسفه عبارت بودند از: کندی ــ که چنانکه پیش‌تر آمد ــ با دیدگاه قرآنی حدوث جهان موافق بود؛ و رازی که مبادی اولیهٔ پنج‌گانه (هیولی، مکان، زمان، نفس و باری)[۳] را طرح اصلی مابعدالطبیعی خود قرار داد. رازی دیدگاهی نامتعارف را برای خلقت جهان عرضه کرده است. به گفته وی باری تعالی جهان را از سه مبدأ اولیه یعنی مکان، زمان و هیولی خلق کرد تا به مرحله‌ای رسید که نفس شیفته ماده شد.

---

۱. ابن رشد، فصل‌المقال، ۴۲ به بعد.
۲. تهافت‌الفلاسفة، ۲۷۶.
۳. نگاه کنید به:

Fakhry, *History,* 121.

همین که این دو مبدأ با یکدیگر متحد شدند، نفس از طریق تحصیل فلسفه، ذات اصلی خود را که ساکن جهان معقول بود، مجدداً به یاد آورد؛ پس از آن، وجود جهان مادی متوقف خواهد شد و نفس ــ به نحوی افلاطونی ــ به جایگاه اصلی خود در عالم بالا بازخواهد گشت.[۱]

متکلمان بدون استثنا نظریهٔ ابدیت جهان را به این سبب که قدرت نامحدود خلقت خدا را نفی می‌کرد، انکار کردند. موضع آنان مبتنی بر آیاتی از قرآن بود که صراحتاً بیان می‌کرد هیچ چیزی برای همیشه باقی نمی‌ماند و هنگامی که جهان نابود شود یا وجود آن متوقف گردد، همه چیز از بین می‌رود بجز «وجه پروردگار»: **«کُلُّ مَن عَلَیها فانٍ، وَ یَبقیٰ وَجهُ رَبِّکَ ذُوالجلالِ وَالاِکْرام»** (رحمن/ ۲۶-۲۷).

اخلاق و معادشناسی

معتزله نخستین متکلمان اصیل اسلامی بودند که از اخلاق سخن گفتند. تأملات اخلاقی آنان از همان آغاز در رابطه با مسائلی بنیادین همچون عدل الاهی، ماهیت حسن و قبح، استطاعت انسان در انجام آزادانه افعال و معنای درست مسئولیت که نتیجه منطقی اختیار انسان است، بود.

پیشگامان معتزله در قرن نخست ــ که به قدریه مشهورند ــ نخستین کسانی بودند که این نظریهٔ سنتی را که خدا همهٔ افعال انسان را از پیش مقدر کرده است و از اینرو هیچ فردی مسئول اعمال خود نیست، به چالش کشیدند. خلفای نخستین اموی ــ چنانکه قبلاً گفته شد ــ از دیدگاه جبرگرایان استقبال می‌کردند، زیرا این دیدگاه ابزاری به دست آنان می‌داد تا سیاست‌های سرکوبگرانه‌شان را توجیه کنند. آنها مدعی بودند که جنایت‌های ظالمانه و تجاوزهای فجیع‌شان بخشی از قضا و قدر الاهی است و نمی‌توان در آنها دخالت کرد.

معتزله که در صدد عقلانی کردن واکنش‌های طبیعی به تندروی‌های سیاسی امویان بودند اعتقاد داشتند خدای عادل و حکیم نمی‌تواند اعمالی را که اخلاقاً قبیح است انجام دهد یا حتی تأیید کند. برای اثبات این ادعا آنان استدلال کردند که خدا مطلقاً عادل است؛ حسن و قبح افعال انسان ذاتی است؛ و انسان در برابر رفتارها و خطاهای خود مختار و مسئول است.

معتزله با وجود دیدگاه عقل‌گرایانه‌شان دربارهٔ این مسائل، در جستجوی مبنایی برای ادعاهایشان در قرآن بودند. گذشته از این، مطالعه‌ای دقیق در آیات قرآنیِ مرتبط با سه مسألهٔ فوق نشان می‌دهد که شواهد موجود به نفع طرفین دعوا یعنی جبر و اختیار به یک اندازه است و بدین‌ترتیب فضا برای تفاسیر و برداشت‌های گوناگون فراهم است. این امر به‌وضوح در تاریخ کلام اسلامی قابل مشاهده است.

با آنکه صفت عدل دربارهٔ خدا صراحتاً در قرآن ذکر نشده، آیات متعددی هست که ناظر به این مطلب است: **«اِنَّ‌اللهَ لَیسَ بِظَلّامٍ لِلعَبید»** (آل عمران/ ۱۸۲؛ فصّلت/ ۴۶). در برخی آیات نیز آمده

1. ibid, 101.

است: «**اِنّ‌َاللهَ لا یَهدِیِ القَومَ الظالِمین**» (قصص/ ۵۰؛ احقاف/ ۱۰). در آیهٔ نحل/ ۹۰ گفته شده: «**اِنَّ‌اللهَ یَأمُرُ بِالعَدلِ والاِحْسانِ**» و در ادامه با عبارت: «**وَ یَنهیٰ عَنِ‌الفَحشاءِ وَالمُنکَرِ وَالبَغی**» بر این نکته تأکید شده است.

جبرگرایان و سنت‌گرایان تحت تأثیر تصویرسازی‌های قرآن از قدرت و عظمت خدا نمی‌توانستنداین عقیده را بپذیرند که خدا نیز مانند انسان، افعال خود را براساس معیار حُسن و قبح انجام می‌دهد. درواقع شعار آنان این بود که خیر دقیقاً همان چیزی است که خدا به آن امر می‌کند و شر آن چیزی است که خدا از آن نهی می‌کند و بنابراین نمی‌توان دربارهٔ عدل یا ظلم خدا سخن گفت. همانگونه که غزالی گفته است نسبت‌دادن عدل یا ظلم به خدا امری بیهوده و سخیف است.

اما معتزلیان از همان آغاز براین عقیده اصرار داشتند که لازمهٔ مسئولیت انسان توانایی او در تمیزدادن بین خیر و شر وحسن و قبح است. علاوه بر این او باید در انتخاب خود مختار باشد؛ به عبارت دیگر افعال انسان چنانچه تفاوتی با واکنش‌های بی‌اختیار و غیرارادی مانند تشنج و لرزش نداشته باشد، دارای هیچ فضیلتی نیست.

دو اصطلاح قرآنی که معتزلیان برای توضیح ویژگی ذاتی خوب یا بدبودن افعال انسان به‌کار می‌بردند عبارت بود از: **معروف** و **منکر**. امر به معروف و نهی از منکر نیز یکی از پنج اصل اساسی آنان گردید.

با مراجعه به متن قرآن درمی‌یابیم که به‌طور کلی افعال به دو گروه ***طاعات*** و ***معاصی*** تقسیم شده‌اند. واژه‌های بِرّ، خَیر، قِسط یا معروف به کرّات برای اشاره به گروه نخست و واژه‌های اثم، وِزر یا مُنکر برای اشاره به گروه دوم به‌کار رفته‌اند.

قرآن در پاره‌ای از آیات با لحنی ستایش‌آمیز از مردمانی سخن می‌گوید که بین این دو گروه از افعال تمایز قائل می‌شوند. در آیهٔ آل عمران/ ۱۰۴ آمده است: «**وَلتَکُن مِنکُم اُمَّةٌ یَدعُونَ اِلیِ‌الخَیرِ وَ یَأمُرونَ بِالمَعروفِ وَ یَنهَونَ عَنِ‌المُنکَرِ وَ اُولٰئِک هُمُ‌المُفلحون**». در آیهٔ آل عمران/ ۱۱۴ از اهل کتاب با این عبارات تمجید شده: «**یُؤمِنونَ بِاللهِ وَالیَومِ‌الأخِرِ وَ یَأمُرونَ بِالمَعروفِ وَ یَنهَونَ عَنِ‌المُنکَرِ وَ یُسارِعُونَ فِی‌الخَیرات**» و در آیهٔ بعدی آمده است: «**وَ ما یَفعَلوا مِن خَیر فَلَن یُکفَروه وَاللهُ عَلیمٌ بِالمُتَّقِینَ**». اشارات وظیفه‌گرایانه در این آیات و آیات مشابه دیگر آشکار است؛ همچنین در این آیات تمایز بین خیر و شر و حسن و قبح واضح و متعاقباً رضایت یا عدم رضایت الاهی نمایان است.

قرآن در باب مسئولیت انسان دربرابر افعال مختارانه‌اش یا آنچه که خود با تعابیر «کَسَب» و «اِکْتَسَب» از آن یاد می‌کند، قاطعانه تصریح دارد که اعمال حَسَن و قبیح در روز قیامت با پاداش یا کیفری مطابق با آنها جزا داده می‌شوند، ازجمله در این آیات: «**وَ ما اَصابَکُم مِن مُصیبَةٍ فَبِما کَسَبَتْ اَیدیکُمْ**» (شوری/ ۳۰)؛ «**وَاتَّقوا یَوماً تُرجَعُونَ فیهِ اِلیَ‌اللهِ ثُمَّ تُوَفّیٰ کُلُّ نَفسٍ ما کَسَبتْ وَ هُم لا یُظلَمون**» (بقره/ ۱۲۸)؛ «**لا یُکَلِّفُ‌اللهُ نَفساً اِلاّ وُسعَها لَها ما کَسَبَتْ وَ عَلَیْها مااکْتَسَبَتْ**» (بقره/ ۲۶۸).

درمقابل این آیات و دیگر آیات مشابه، آیات متعددی در قرآن هست که مؤید نظریهٔ جبرگرایان است. براساس این آیات تقدیر الاهی تغییرناپذیر و غیرقابل انکار است، نظیر: **«اِنّا کُلَّ شَیءٍ خَلَقناهُ بِقَدَرٍ»** (قمر/ ۴۹)؛ **«وَ کُلُّ شَیءٍ عِندَهُ بِمِقدارٍ»** (رعد/ ۸)؛ و **«ما أصابَ مِن مُصیبَةٍ فِی‌الارضِ ولا فی اَنفُسِکم اِلّا فی کِتابٍ مِن قَبلِ اَن نَبرَأَها»** (حدید/ ۲۲).

مفاهیم قَدَر و کتاب در این آیات و آیات دیگر به وضوح نشان می‌دهد که افعال انسان و همچنین پیامدهای آن بخشی از قضای الاهی است و از محاسبهٔ گریزناپذیر خدا در روز قیامت در امان نخواهد بود. کتاب ــ که در این آیات از آن سخن رفته ــ ظاهراً همان «لوح محفوظ» (بروج/ ۲۲) است که حقیقت قرآن بر آن ثبت شده و مظهر قضای الاهی است و هیچ تغییری به آن راه ندارد. این نکته با لحن استواری در آیهٔ بروج/۹ بیان شده است: **«اَلّذی لَهُ مُلکُ‌السَّمواتِ وَالاَرضِ وَاللهُ عَلیٰ کُلِّ شَیءٍ شَهیدٌ»**. در ادامه به مؤمنان وعدهٔ پاداش بهشتی می‌دهد و از عذاب‌های جهنمی کافران سخن می‌گوید. سپس مجدداً بر قدرت ویژه خدا تأکید می‌کند: «ذُوالعَرشِ‌المَجیدِ» و به کافران یادآور می‌شود که: **«اِنَّ بَطشَ رَبِّکَ لَشَدیدٌ»** (بروج/ ۱۲).

تا آنجا که به مناظرات کلامی مربوط می‌شود نخستین جبرگرایان نظیر جهم بن صفوان (م۱۲۸) و حسین بن محمد نجّار (م میانهٔ قرن سوم) و همهٔ اشعریان در بحث از عدل الاهی معتقد به این بودند که قدرت خلقت خدا مطلق است و قضای او تغییرناپذیر. از اینرو اشعری در *کتاب‌الابانه* می‌نویسد: «ما معتقدیم که خدا همهٔ اشیا را با امر «کُن» خلق کرده است، چنانکه می‌گوید: **«اِنَّما قَولُنا لِشَیءٍ اِذا اَرَدناهُ اَن نَقولَ لَهُ کُن فَیَکونُ»** (نحل/ ۴۰)؛ ما معتقدیم که هیچ خیر و شری روی زمین وجود ندارد مگر اینکه مشیت خدا آن را اقتضا کرده است؛... هیچ خالقی جز خدا وجود ندارد و افعال همهٔ بندگان را خدا خلق و مقدّر کرده است، چنانکه می‌گوید: **«وَاللهُ خَلَقَکُم وَ ما تَعمَلونَ»** (صافات/ ۹۶).» اشعری در باب سیطرهٔ مشیت الاهی بر جهان نیز می‌نویسد: «ما معتقدیم که خیر و شر محصول قضا و قدر الاهی است... و می‌دانیم که آنچه به ما می‌رسد بنا نبوده که نرسد و آنچه به ما نمی‌رسد بنا نبوده که برسد و ما در نفع و ضرر خودمان هیچ‌گونه تصرفی نداریم مگر به خواست خدا».[۱]

متکلمان برجسته اشعری در دو قرن بعدی از جمله باقلّانی (م ۴۰۳)، بغدادی (م ۴۲۹)، جوینی (م ۴۷۸) و غزالی (م ۵۰۵) تعالیم استاد و پیشوای مکتب را گسترش داده و نظام‌مند کردند. اینان برای عقلانی کردن این دیدگاه جبرگرایانه، نظریه‌ای مبتنی بر قول به علل موقعی طرح‌ریزی کردند که براساس آن، جهان متشکل از اجزاء لایتجزا و اعراضی است که خدا دائماً و تا آنجا که بخواهد ترکیبات آنها ادامه یابد آنها را خلق می‌کند. زمانی که خدا بخواهد آنها را معدوم کند، فرایند خلق دائم آنها را متوقف می‌کند یا ــ به گفتهٔ برخی از اشاعره ــ عرض فنا را البته نه در

---

۱. اشعری، الابانة عن اصول‌الدیانة، ۲۳ به بعد. نیز:
McCarthy, *The theology of al-Ash'ari,* 238f.

محل و موضوع خلق می‌کند و آنگاه جهان بلافاصله معدوم خواهد شد. عدل و ظلم بنا بر آموزه‌های اشعری عبارت از آن چیزی است که خدا به آن فرمان می‌دهد یا از آن نهی می‌کند و انسان‌ها هیچ مشارکتی در ایجاد افعال‌شان ندارند، درحالی که معتزله چون انسان را مختار می‌دانند این امر را به او نسبت می‌دهند. اما اشاعره برای متعادل‌کردن جبرگرایی افراطی جهم بن صفوان و پیروانش راه حلی صرفاً لفظی را پیشنهاد کردند. آنان به این منظور از آن دسته آیات قرآنی بهره گرفتند که ــ چنانکه قبلاً گفته شد ــ از «کسب» یا «اکتساب» فضایل یا رذایل افعال توسط انسان سخن می‌گوید. با وجود این، آنها اعتقاد داشتند که خدا هم اختیار و هم فعل را خلق می‌کند.

در حوزهٔ معادشناسی، قرآن سرنوشت انسان‌ها در قیامت را با عباراتی شورانگیز به تصویر کشیده است؛ به‌ویژه در سوره‌های مکی نگرانی‌ها و دل‌مشغولی‌های متّقیان و خصوصاً زاهدان و عارفان از اینکه در آخرت با صحنه‌های هولناک دوزخ روبرو شوند، ترسیم شده است؛ درحالی‌که گروهی دیگر خاصه شاعران به لذت‌های خوشایند بهشت می‌اندیشند که در جهان دیگر در انتظار نیکوکاران است. به همین سبب نام‌های برخی از این سوره‌ها معنادار است و تصویر جهنم و ترس و اضطراب‌های ناشی از آن را منعکس می‌کند نظیر زلزله، قارعه، تکاثر، عادیات، بیّنه و غاشیه. در این سوره‌ها حال مردم در روز قیامت اینگونه وصف شده است: **«يَوم يَكونُ النّاسُ كَالفَراشِ المَبثوثِ»** (قارعه / ۴). و **«وُجوهٌ يَومئِذٍ خاشِعةٌ، عامِلَةٌ ناصِبَةٌ، تَصلىٰ ناراً حامِيةً، تُسقىٰ مِن عَينٍ انيةٍ»** (غاشیه/ ۲ـ۵). در مقابل با عباراتی زیبا و آتشین به نیکوکاران وعدهٔ پاداش‌های پرخیر و برکت داده شده است: **«وُجوهٌ يَومَئِذٍ ناعِمَةٌ، لِسَعيِها راضِيَةٌ، في جَنَّةٍ عالِيَةٍ، لا تَسمَعُ فيها لاغيَةً، فيها عَينٌ جارِيَةٌ، فِيها سُرُرٌ مَرفوعَةٌ، وَ أكوابٌ مَوضُوعَةٌ، وَ نَمارِقُ مَصفوفَةٌ، وَ زَرابِيُّ مَبثوثَةٌ»** (غاشیه/ ۸ـ۱۶).

حیات پس از مرگ برای فیلسوفان مسائل مهمی را در بر داشته است. برخی از آنان نظیر کندی موضعی همانند متکلمان اختیار کرده و نظریهٔ معاد جسمانی و نعمتها و عذاب‌های ملازم آن در بهشت یا جهنم را ــ آنگونه که در قرآن ذکر شده ــ پذیرفته‌اند. کندی برای تأیید این نظریه به آیاتی استناد می‌کند که از قدرت برتر خدا سخن می‌گوید: **«قالَ مَن يُحيِي العِظامَ وَ هِيَ رَميمٌ، قُل يُحييهَا الَّذى اَنشَأها اَوَّلَ مَرَّةٍ... اَلَّذى جَعَلَ لَكُم مِنَ الشَّجَرِ الأَخضَرِ ناراً»** (یس/ ۷۸ـ۸۰).

فلاسفهٔ دیگر نظیر فارابی و ابن سینا با آنکه مسألهٔ جاودانگی نفس را پذیرفته بودند، با نظریهٔ قرآنی معاد جسمانی مشکل پیدا کردند. بنابراین کوشیدند معاد جسمانی را به طرق گوناگون تفسیر کنند که به نظر متکلمان قابل قبول نبود. به نظر فارابی سرنوشت نفس پس از ترک بدن به میزان ادراکش از سعادت حقیقی و تمایلش به سکونت در جهان معقول بستگی دارد. نفوس به محض جدایی‌شان از اجسام هنگامی که به جمع کثیری از نفوس مشابه در جهان معقول می‌پیوندند، سعادتشان فزونی می‌یابد. اما نفوسی که سعادتشان در این دنیا منحصر در وابستگی به لذات جسمانی بوده است، از بدنی به بدن دیگر همین‌طور تا ابد منتقل می‌شوند. نفوس سرکش تدریجاً در صورت‌های مادی پست جای می‌گیرند تا اینکه به سطح حیوانی تنزل

می‌یابند و پس از آن کاملاً از بین می‌روند. آنچه رنج و عذاب این نفوس سرکش را به هنگام انتقال از جسمی به جسم دیگر افزایش می‌دهد درد دائمی است که آنها به سبب جدایی از جسم و لذات آن متحمل می‌شوند. آنها دائماً در حسرت این لذات‌اند تا اینکه به‌طور کامل نابود می‌گردند.[۱]

شاگرد معنوی و خلف فارابی یعنی ابن سینا معتقد به دیدگاهی بود که تقریباً همهٔ فیلسوفان اسلامی به‌ویژه نوافلاطونیان آن را پذیرفته بودند. طبق این دیدگاه کمال نفس عبارتست از اتصال به عقل فعال. این، لازمهٔ سعادت حقیقی و مجوز صیرورت نفس است در زمانی که رسالت عقلی خود را انجام داده باشد. نفس تصویری مضاهیِ جهان معقول است که پیش از نزولش به جسم به آن تعلق داشته است. آن دسته از نفوسی که به این حد لازم نرسند، به سبب پیوستن‌شان به جسم و مصائب آن، درد و رنج ناشی از جدایی ناخواسته از جسم را متحمل خواهند شد. امابه محض اینکه این نفوس به سطح ادراک متناسب با خودشان رسیده و از این درد ورنج‌ها آزاد شوند، قادر خواهند بود از لذات عقلی که «شبیه وضع سعادتمندانهٔ موجودات پاک (یعنی جوهر روحانی) و بزرگتر و شریف‌تر از هر لذت دیگری است» بهره‌مند شوند.[۲]

اما ابن سینا علاوه بر این درد و رنج عقلی‌ای که نفس به سبب جدایی از جسم متحمل می‌شود، به درد و رنجی شرعی نیز اذعان می‌کند و آن معادی است که «از جانب شرع رسیده و تنها با توسل به شریعت مقدس و احادیث پیامبر قابل اثبات است».[۳] ابن سینا می‌نویسد: «شریعت حقیقی که پیامبر ما محمد برایمان آورده است، ماهیت سعادت و شقاوت آن جهان را برای جسم تعیین کرده است.»[۴] ابن سینا این سعادت جسمانی را زیر سؤال نمی‌برد اما در ادامه می‌گوید که سعادت عقلانی برتری وجود دارد که «فیلسوفان مابعدالطبیعی» آن را در «قرب الاهی» جستجو می‌کنند، همان چیزی که در کانون تعالیم صوفیان قرار دارد و به گفتهٔ ابن‌سینا «شریعت مقدس حقیقی» اسلام آن را تأیید کرده است.

ابن رشد، به رغم اختلافش با ابن‌سینا و به‌طور کلی نوافلاطونیان، نسبت به این موضع مسالمت‌آمیز موافقت نشان داد. حیات پس از مرگ یا ــ به گفتهٔ او ــ معاد موضوعی است که «همهٔ ادیان و عقاید بر سر آن توافق دارند و ادلّهٔ فیلسوفان جملگی مؤید آن است». وی پس از بیان تمایز میان سه دیدگاه اسلامی دربارهٔ سعادت وشقاوت که تفاوت آنها درکل فقط از حیث مدت و میزان جسمانیت یا روحانیت است، ادامه می‌دهد که معاد جسمانی صِرف که عوام می‌پذیرند غیرقابل دفاع است. براساس آن دیدگاه، نفس پس از معاد مجدداً به همان جسمی بازمی‌گردد که در طول حیات دنیوی در آن ساکن بوده است. وی سپس سؤال می‌کند چگونه ممکن است نفس به همان جسمی بازگردد، که پس از مرگ به خاک تبدیل شده و پس از آن

---

۱. فارابی، آراء اهل المدینة الفاضلة، ۱۱۸.
۲. ابن‌سینا، کتاب النجاة، ۳۳۰.
۳. همان، ۳۲۶.
۴. همانجا.

بخشی از گیاهان گشته و فردی دیگر آن را خورده است و سپس آن خوراک به منی بدل گردیده و موجب تولد فردی دیگر شده است و درنتیجه جسم آن فرد نخست هنگام معاد در ترکیب این فرد قرار می‌گیرد؟ به نظر ابن‌رشد این معقول‌تر است که گفته شود نفس برانگیخته شده در روز قیامت با جسمی متحد می‌شود که شبیه اوست نه اینکه نفس عیناً به همان جسم اصلی خود بازمی‌گردد.[۱]

وی در ادامه توضیح می‌دهد که درواقع، ادیان مختلف در اعتقاد به واقعیت بقای پس از مرگ متفق‌اند، اما با وجود این در چگونگی آن اختلاف دارند. برخی از ادیان ـ که احتمالاً منظورش مسیحیت است ـ معاد را روحانی می‌دانند، درحالی که دیگران ـ که احتمالاً منظورش اسلام است ـ هم به معاد جسمانی و هم به معاد روحانی معتقدند. وی معتقد است با بررسی اختلاف میان عقاید گوناگون دربارهٔ این مسأله درمی‌یابیم که جملگی آنان برای وصف سعادت یا شقاوت نیکوکاران و بدکاران در جهان آخرت از زبان **تمثیل** بهره می‌گیرند. تمثیلات مادی و جسمانی در اقناع عامه مردم مؤثرتر است و بر تمثیلات صرفاً معنوی و روحانی که تنها برای آنانکه از توان عقلانی ویژه‌ای برخوردارند ـ یعنی عموم فیلسوفان ـ قابل فهم است، ترجیح دارد. وی می‌نویسد که بنابراین ظاهراً «تمثیل مادی که در دین اسلام وجود دارد، تا آنجا که به اکثریت بشر مربوط می‌شود، در هدایت به سوی فهم [حقیقت] مؤثرتر است و همچنین در حرکت دادن نفوس آنان در آن مسیر... درحالی که تمثیل معنوی تأثیر کمتری در حرکت‌دادن نفوس توده‌ها دارد».[۲]

فیلسوفان اشراقی از جمله صدرالدین شیرازی (م ۱۰۵۰) که برای نخستین بار در تاریخ فلسفهٔ اسلامی بین فلسفه و عرفان سازگاری می‌دید، در این مسأله و مسائل مشابه مسیر ابن‌سینا را پی‌گرفتند.

خاتمه

در این مقاله نشان داده شد که قرآن در وهلهٔ نخست از حکمت ـ هم در معنای یونانی سوفیا و هم در معنای سامی و کتاب مقدسی آن یعنی وحی الاهی به محمد، عیسی و پیامبران عبرانی ـ سخن می‌گوید. در وهلهٔ دوم مؤمنان را به نظرکردن در عجایب خلقت، تأمل، تدبّر و تفکر در آیات اسرارآمیز خدا دعوت می‌کند. نظر، تأمل، تدبر و تفکر ویژگی‌های بارز روش فلسفی است و در مسائل کلامی و اخلاقی که از قرون نخستین، متکلمان و فیلسوفان را به خود مشغول داشته، استفاده می‌شده است.

مسائل اصلی در مناظره‌های میان متکلمان و فیلسوفان عبارت بودند از: وجود خدا، خلقت جهان، سرنوشت انسان‌ها پس از مرگ و عقلانی بودن افعال خدا به‌عنوان خالق و حاکم جهان.

---

۱. ابن رشد، تهافت‌التهافت، ۵۸۶.
۲. ابن رشد، الکشف عن مناهج‌الادلة، ۲۴۲.

همچنان که مناظره میان فیلسوفان و متکلمان فزونی می‌یافت، متکلمان به دو گروه رقیب تقسیم شدند: طرفداران فلسفه، که در رأس آنها معتزلیان قرار داشتند و مخالفان فلسفه، که حنبلیان و اشعریان سردمدار آنان بودند. طبیعی است که هر دو گروه برای تأیید برداشت‌های متعارض‌شان از متون مشابهی که به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم با مسائل مورد بحث ارتباط داشت، شواهدی را در قرآن جستجو می‌کردند. برخی از متکلمان و فقیهان حق تأویل آیاتِ اصطلاحاً «متشابه» قرآن را به خدا منحصر می‌کردند؛ دیگرانی از جمله برخی فلاسفه مانند ابن‌رشد معتقد بودند که عالمان یا کسانی که از موهبتی ویژه برخوردارند نیز حق تأویل این آیات را دارند.

وضعیت خودِ قرآن و اینکه آیا مخلوق است یا قدیم یکی از جدی‌ترین مسائل را از قرن سوم پدید آورد که اتهامات و بدگویی‌های بی‌پایانی را میان متکلمان معتزلی از یکسو و فقیهان و محدثانی نظیر ابن‌حنبل و پیروانش از سوی دیگر که اصرار داشتند قرآن «کلام قدیم و غیرمخلوق خدا»ست، به دنبال داشت. ادعای گروه دوم براین اساس بود که تعبیرات «ام‌الکتاب» و «لوح محفوظ» در خودِ قرآن، به‌صورت حقیقی اشاره دارد که قرآن از ازل بر آن ثبت شده است. اشعریان که به دنبال موضعی بینابینی درمقابل معتزلیان و حنبلیان بودند، سعی کردند که این تعارض را باتمایز قائل‌شدن بین دلالات عباراتی که قرآن با آنها بیان شده و خودِ عبارات واقعی کتابت یا تلاوت شده حل کنند، زیرا دومی متعلق به مقولهٔ اعراض زوال‌پذیر است و نمی‌تواند به معنای دقیق کلمه قدیم یا غیرمخلوق باشد. برخی فلاسفه از جمله ابن رشد این نظریه را پذیرفتند. اما واقعیت آن است که در وجدان عمومی مسلمانان، دیدگاه ابن حنبل که بر تقدّس و اعجاز متن قرآن تأکید دارد غلبه یافته است و اکثریت مسلمانان امروزه نیز همچنان قرآن را کلام اعجازآمیز خدا می‌دانند.

محققان معاصر نظیر فضل‌الرحمان (م ۱۹۸۸) پاکستانی و نصر حامد ابوزید مصری که کوشیدند بین جنبه‌های بشری و الاهی متن قرآن تمایز قائل شوند یا معیارهای «نقد ادبی» را در متن قرآن به‌کار گیرند، توبیخ یا تکفیر شدند. این امر به منزلهٔ هشداری برای دیگر محققان یا فیلسوفان آزاداندیش معاصر بوده است تا از پرداختن به این موضوع بسیار حساس اجتناب کنند.

کتابشناسی

الف. منابع اصلی

۱. ابن رشد، ابوالولید محمدبن احمد، بدایة‌المجتهد و نهایة‌المقتصد؛ [مشخصات ترجمه انگلیسی:] *The distinguished jurist's primer,* trans. A. Kh. Nyazee, 2 vols. Doha 1994-6, Reading 2000;

۲. همو، فصل‌المقال، تصحیح ا. نادر، بیروت ۱۹۶۱؛

۳. همو، الکشف عن مناهج‌الادلة، تصحیح م. قاسم، قاهره ۱۹۶۱؛

۴. همو، تهافت‌التهافت، تصحیح م. بویگس، بیروت ۱۹۳۰؛
۵. ابن‌سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، کتاب النجاة، تصحیح ماجد فخری، بیروت ۱۹۸۵؛
۶. اشعری، ابوالحسن علی‌بن اسماعیل، الابانة عن اصول‌الديانة، تصحیح حسین محمود، قاهره ۱۹۹۷؛ [مشخصات ترجمه انگلیسی:]

trans. R.J. McCarthy, *The thology of al-Ash'arī,* Beirut 1953;

۷. جاحظ، «الرد علی‌النصاری»، در عبدالسلام محمد هارون (ویراستار)، رسائل‌الجاحظ، ۴ جلد، قاهره ۱۹۷۹، ج ۳، ص ۳۰۱-۳۵۱؛
۸. حسن بصری، ابوسعید بن ابی‌الحسن، رسالة فی‌القدر، در ماجد فخری (ویراستار)، الفکرالاخلاقی العربی، ۲ جلد، بیروت ۱۹۷۸، ۱۹۸۶، ج ۱، ص ۱۷-۲۸؛
۹. طبری، ابوجعفر محمدبن جریر، جامع‌البیان عن تأویل ای القران، تصحیح محمود و احمد محمد شاکر، قاهره ۱۹۵۴-۱۹۶۸؛
۱۰. غزالی، ابوحامد محمدبن محمد، القسطاس المستقیم، تصحیح م. ا. زُعبی، بیروت ۱۹۷۳؛
۱۱. همو، تهافت‌الفلاسفة، تصحیح م. بویگس، بیروت ۱۹۲۷؛
۱۲. فارابی، ابونصر محمدبن محمد، آراء اهل‌المدینة الفاضلة، تصحیح ا. نادر، بیروت ۱۹۵۹؛

13. Aristotle, *Metaphysics,* ed. and trans. H. G. Apostle, Bloomington 1966, 1973;

ب. منابع فرعی

14. I. Bello, *The midieval Islamic Controversy between philosophy and orthodoxy.*

15. *Ijmā' and ta'wīl in the conflict between al-Ghazālī and ibn Rushd,* Leiden 1989;

16. D. Black, *Logic and Aristotle rhetoric and poetics in medieval Arabic philosophy,* Leiden 1990;

17. H. Corbin, *History of Islamic philosophy,* trans. L. Sherrard, London 1993;

18. J. van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geshichte des religiösen Denkens im fruhen Islam,* 6 vols., Berlin/ New York 1991-1997;

19. M. Fakhry, *A history of Islamic philosophy,* New York 1983;

20. id. (trans.), *The Qur'ān. A modern English version,* Reading 1998;

21. O. Leaman, *A Companion to the philosophers,* ed. R. Arrington, Oxford 1999;

22. id, *Key Concepts in eastern philosophy,* London 1999;

23. P. Morewedge (ed.), *Islamic philosophical theology,* Albany 1979;

24. id. (ed.), *Islamic philosophy and mysticism,* New York 1981;

25. W. Muir, *The Apology of al-Kindī,* London 1882;

26. S. Nasr and O. Leaman (eds.), *History of Islamic philosophy,* London 1996;

27. K. Reinhart, *Before Revelation. The boundaries of Muslim moral thought,* Albany 1995;

28. N. Rescher, *The development of Arabic logic,* pittsburgh 1964;

29. A. Rippin (ed.) *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur' ān,* Oxford 1988;

30. D. Sahas, *John of Damascus on Islam,* Leiden 1972;

31. W. M. Watt, *Islamic philosophy and theology. An extended survey,* Edinburgh 1985;

32. H. Wolfson, *The philosophy of the Kalam,* Cambridge, MA 1976;

۳۳. ماجد فخری (ویراستار)، الفکرالاخلاقی العربی، ۲ جلد، بیروت ۱۹۸۶.

علّیت ازنگاه لاک و هیوم

علی‌اکبر عبدل‌آبادی

نوشتهٔ حاضر، کوششی است برای فهم و تبیین آرای جان لاک و دیوید هیوم در باب علّیت. پیش از ورود در بحث، تذکّر این نکته لازم است که از آنجا که بنیادِ معرفت‌شناسیِ لاک و هیوم بر تجربه‌گروی استوار است، خاستگاه عقیده به علّیت و اعتبارِ این عقیده را در ادراکات حسّی آدمیان ــ اعم از اینکه این ادراکات حسی به حواس ظاهری مربوط باشند یا به حواس باطنی ــ باید جستجو کرد، به‌طوری که اگر تجربهٔ حسی مؤید عقیده به علیت باشد، آن را پذیرفت و چنانچه آن عقیده به مُهر تأیید تجربهٔ حسی ممهور نباشد، آن را عقیده‌ای موهوم و نامعتبر و به تعبیر لاک، ناشی از «فریب زبانی» دانست.

I. نظریهٔ لاک در باب علیت

حال در پای درس لاک می‌نشینیم تا ببینیم که از ذهن تجربی‌اندیش وی چه عقیده‌ای در باب علیت تراویده است. کالبدشکافی بحث علیت در اندیشهٔ لاک مستلزم آن است که ببینیم وی دربارهٔ چگونگی حصول تصورات و مفاهیم در ذهن آدمی اساساً چگونه می‌اندیشیده است. از مجموع آنچه وی در کتاب پرحجم جُستاری در باب فهم آدمی[1] دربارهٔ کیفیت حصول تصورات و مفاهیم در ذهن آدمی نوشته است و نیز از آنچه شارحان و مفسران آرای معرفت‌شناختی وی در این باره گفته‌اند، چنین برمی‌آید که دستگاه ذهن آدمی دارای دوبُعد است: بُعد انفعالی و بُعد فعّال. به عبارت دیگر، قوایِ ذهنیِ ما بر دو دسته‌اند: قوای منفعل و قوای فعال. به عقیدهٔ لاک، مجموعهٔ معلوماتِ ما در پرتو همکاری قوای منفعل و فعال دستگاه ذهنمان به‌دست می‌آید.

البته در فرایند تحصیل معرفت قوای منفعل ذهن بر قوای فعال آن تقدّم رُتبی دارند. این بدان

معناست که نخستین مواجههٔ ما با عالم خارج فقط و فقط جنبهٔ «انفعالی» دارد. برای توضیح بیشتر می‌توان گفت که به نظر لاک، همچنانکه قُدما معتقد بودند، ذهن ما به هنگام تجربهٔ حسی همانند آینه‌ایست که صُوَرِ محسوس و جزئی اشیا در آن نقش می‌بندند. لاک از حالت نقش‌پذیری صورت‌های حسی و جزئی در آینهٔ ذهن به «قوای منفعل» ذهن تعبیر می‌کند و آنچه را که در این حالت انفعالی بر ذهن عارض می‌شود؛ یعنی، صورت‌های محسوس و جزئی اشیا را، «تصورات بسیط»[۲] می‌نامد. پس از آنکه مواجههٔ حسی ما با عالم خارج قطع می‌شود، دستگاه ذهن ما با بهره‌گیری از سه عمل ذهنی ترکیب،[۳] مقایسه[۴] و انتزاع یا تجرید[۵] در تصورات بسیطی که در حالت انفعالی خود کسب کرده است، به دخل و تصرف دست می‌یازد. گفتنی است که لاک خودِ تصورات بسیط را به سه قسم یا به تعبیر برخی از شارحان، به چهار قسم تقسیم می‌کند و چگونگی فعالیت ذهن و دخل و تصرف آن در هریک از آن اقسام را به تفصیل توضیح می‌دهد. اما، از آنجا که موضوعِ بحث ما بررسی رأی لاک دربارهٔ علیت است، برای پرهیز از اطناب‌گویی و پُرنویسی از توضیحِ اقسام تصورات بسیط در نظر لاک صرفِ نظر می‌کنیم؛ و در ادامهٔ بحث فقط از آن قسم از تصوّرات بسیط که با تصوّر علّیت در اندیشهٔ لاک مرتبط باشد، سخن خواهیم گفت.

اما، آنچه دستگاه ذهن آدمی در پرتو حالت فعّال خود به دست می‌آورد، به شرح زیر است. به عقیدهٔ لاک، ذهن ما در پرتو عمل ترکیب با چیدنِ تصوّرات بسیط در کنار یکدیگر به «تصورات مرکّب»[۶] دست می‌یابد؛ مثلاً ذهن می‌تواند با ترکیب تصورات بسیطِ «زبری»، «سفیدی»، «سفتی» و «شیرینی» به تصوّر مرکّب «قند» دست یابد. آنچه عمل مقایسه عاید ذهنمان می‌سازد، مفاهیم نسبی است. مثلاً به عقیدهٔ لاک، با مقایسهٔ امتدادِ شیء x و امتداد شیء y با یکدیگر می‌توان به مفاهیم نسبی «بزرگ»، «کوچک»، «کوتاه» و «بلند» دست یافت. سرانجام، عمل انتزاع یا تجرید، ذهن آدمی را قادر می‌سازد که یک وصف یا کیفیّت را از سایر اوصاف یا کیفیاتی که در مقام تحقّق مُلازم و قرین آن هستند، جدا سازد. مثلاً، ذهن آدمی می‌تواند شیء سرخ رنگی را که در حالت انفعالی خود شیرین و زبر نیز یافته است، با صرف نظرکردن از اوصاف یا کیفیاتِ «شیرینی» و «زبری» فقط سُرخ‌رنگ تصورکند، و حتی پس از صرف نظر کردن از سایرِ اوصاف یا کیفیات چندین شیِ سرخ‌رنگ که سرخی آنها را ملازم و قرین با سایر اوصاف یا کیفیّاتشان یافته است و با ملاحظهٔ اینکه آنها در وصف یا کیفیت «سرخی» مشابه یکدیگرند، به مفهوم کلی «سرخی» دست یابد. بنابراین، غایتِ عمل انتزاع یا تجرید در نظرِ لاک، دست‌یافتن به مفاهیم کلی است. البته، باید توجه کرد که مقصود وی از مفاهیم کلی، مفاهیم کلیِ عرضیِ محسوسند؛ خواه محسوس به حواس ظاهری باشند یا محسوس به حواس باطنی. این بدان معناست که به عقیدهٔ لاک، مفاهیم کلی جوهریِ نامحسوس، مفاهیمی موهوم و به تعبیر خود وی، ناشی از «فریب زبانی»اند؛ زیرا بنا بر مبانی تجربه‌گروانهٔ لاک، هیچ‌گونه ادراک حسّی‌ای از جواهر نامحسوس نمی‌توان داشت و همهٔ آنچه در تجربهٔ حسّی عاید ذهنمان می‌شود، اعراضی بیش نیست.

براساس همین مبناست که لاک اساساً وجودِ خارجی جواهر نامحسوسی از قبیل جواهر مادی، یا به تعبیر خودش «ذوات طبیعی» را انکار کرده است.

حال که با تبیین لاک از چگونگی حصول تصورات و مفاهیم در ذهن آدمی اجمالاً آشنا شدیم، باید ببینیم که بنابر مبانی تجربه‌گروانهٔ وی، تصور علّیت در زمرهٔ کدامیک از تصورات بسیط یا مرکب ذهن قرار می‌گیرد؟ وانگهی، باید پرسید که لاک، باتوجه به مبانی معرفت‌شناختی خویش، از این گزاره که «هر حادثه‌ای علّتی دارد» یا به تعبیر خودش از این گزاره که «هرچه به وجود می‌آید، ناگزیر علتی دارد»، چه تبیینی به دست می‌دهد؟ پاسخ وی به پرسش نخست این است که آنچه تصور علت و تصور معلول را در ذهن ما پدید می‌آورد، تصور «نیرو» یا «توان»[۷] است که تصوری بسیط است. لاک برای بیان دقیق‌تر مراد خویش، نیرو یا توان را به دو گونه تقسیم می‌کند: نیرو یا توان منفعل، و نیرو یا توان فعال. مقصود وی از نیرو یا توان منفعل، نیرو یا توانی است که مثلاً در شیء x وجود دارد و صرفاً از آن شیء به شیء دیگری به نام y انتقال می‌یابد، بدون آنکه شیء x تغییری در درون شیء y ایجاد کند. به عقیدهٔ لاک، به همان مقدار که نیرو یا توان نهفته در شیء x به شیء y منتقل می‌شود، شیء x فاقد آن نیرو یا توان می‌شود و شیء y از آن نیرو یا توان بهره‌مند می‌گردد. مثالی که خود لاک در این باره ذکر می‌کند، این است که هرگاه گوی متحرکی به گوی ساکنی برخورد می‌کند، هیچ چیز جدیدی در گوی ساکن به‌وجود نمی‌آورد، بلکه صرفاً حرکت آن به گوی ساکن منتقل می‌شود، و به‌همان مقدار که حرکتِ گوی متحرّک به گوی ساکن انتقال می‌یابد، از نیرو یا توان حرکت در گوی متحرک کاسته می‌شود و به گوی ساکن منتقل می‌شود. نیرو یاتوان منفعل، به عقیدهٔ لاک، تصوّر بسیط مبهمی از علت و معلول در ذهن ما پدید می‌آورد و شیئی را که نیرو یا توان منفعل از آن به شیئی دیگر انتقال می‌یابد، «علت» فرض می‌کنیم و شیء دیگری راکه آن نیرو یا توان منفعل بدان انتقال می‌یابد، به مثابهٔ «معلول» درنظر می‌گیریم. اما برای آنکه تصوّر واضحی از علت و معلول به‌دست آوریم، بنا بر نظر لاک بایدبه احوال نفسانی خود رجوع کنیم و با توسل به مفهوم نیرو یا توان فعالی که از حواس باطنی ما ناشی می‌شود، به مفهوم «علّیت» دست یابیم. به اعتقاد وی، ما از راه درون‌نگری[۸] «در خودمان توان آغازکردن یک فعل یا امتناع از آن و ادامه‌دادن یا پایان دادن به آن را می‌یابیم. همچنین، درمی‌یابیم که می‌توانیم بدنمان را به اختیار خودمان حرکت دهیم، به‌طوری که گویی با گزینشی ذهنی بدنمان را به حرکت کردن فرمان می‌دهیم».[۹] این بدان معناست که از نظر لاک، جوهر نفسانی به‌عنوان علت نیرو یا توان فعال انجام دادن یک فعل نفسانی یا امتناع ورزیدن از انجام آن یا ادامه‌دادن یا پایان‌دادن به آن، تصور معلول را در ما ایجاد می‌کند؛ و تصوّری که بدین‌طریق از جوهر نفسانی به ذهنمان می‌آید، تصوّر بسیط واضحی از علت خواهد بود و تصور مرتسم در ذهن ما از افعال نفسانی مذکور که ناشی از نیرو یا توان فعال نفس ما هستند، تصور بسیط واضحی از معلول خواهد بود. تصور بسیطی هم که از ملاحظهٔ رابطهٔ میان تصور بسیط و واضح علت و تصور بسیط و واضح معلول در ذهنمان نقش می‌بندد،

تصور بسیط و واضحی از «علّیت» خواهد بود. لاک معتقد است که درک رابطهٔ علیت میان تصور علت و تصور معلول از طریق درون‌نگری، درکی شهودی و بی‌واسطه است؛ چراکه از نظر وی، رابطهٔ میان تصوری از علت و تصوری از معلول که از راه درون‌نگری حاصل آمده باشند، رابطه‌ای ضروری است، و ذهن ما قادر است که در پرتو یقینی شهودی به درک بی‌واسطهٔ این رابطهٔ ضروری نایل آید، هرچند که ماهیت این یقین شهودی، به اعتقاد لاک، بر ما معلوم نیست. از همین روست که به گفتهٔ لاک، «برای حصول تصور علت و معلول کافی است که هرگونه تصور بسیط یا جوهری[10] را درنظر آوریم که به وسیلهٔ تصور بسیط یا جوهری دیگر، بدون آنکه نحوهٔ عمل آن را بدانیم، به‌وجود می‌آید».[11] از این گفتهٔ لاک چنین برمی‌آید که «علیت از آن حیث که نسبتی میان تصورات است، ساختهٔ ذهن است».[12] اما، باتوجه به اینکه وی به وجود عینی جوهر نفسانی معتقد بوده است، می‌توان گفت که شالودهٔ واقعی علّیت برخاسته از تصوّر نیرو یا توانِ فعالی است که برخاسته از جوهر نفسانیی است که به عنوان علت، افعالی نفسانی را به‌عنوان سلسله‌ای از معلول‌ها به‌وجود می‌آورد.

گفتیم که به عقیدهٔ لاک، تصور بسیط «علت» تصور بسیط «معلول» را در ذهن به‌وجود می‌آورد. اما باید توجه کرد که مقصودِ لاک از «به‌وجود آمدن» تصور معلول از تصور علت دقیقاً به چه معناست؟ لاک معتقد است که «به‌وجود آمدن» دارای سه حالت است که همگی از راه احساس یا درون‌نگری حاصل می‌شوند:[13]

۱. تکوین،[14] که مقصود از آن این است که جوهری جدید از ماده‌ای که قبلاً موجود بوده است، به‌وجود آید.

۲. تغییر،[15] که مراد از آن این است که تصور بسیطی از، یا کیفیت جدیدی در چیزی که قبلاً موجود بوده است، به‌وجود آید.

۳. خلق،[16] که منظور از آن این است که چیزی به وجود آید، بدون آنکه ماده‌ای وجود داشته باشد تا آن چیز از آن به‌وجود آید.

با تأمل در اینکه لاک صرفاً به جوهر نفسانی قائل بوده است، می‌توان دریافت که مقصود وی از تعبیر «به‌وجود آمدن» در عبارت «به‌وجود آمدن تصور معلول از تصور علت»، تکوین و خلق نمی‌تواند باشد. زیرا با توجه به اینکه لاک معتقد است که ما فقط به مفاهیم عرضی محسوس علم داریم، ممکن نیست که تصور بسیط جوهر نفسانی تصور بسیطی از جوهری دیگر بر ذهن ما عرضه کند. به عبارت دیگر، آنچه از طریق تأمل در نفسمان با به‌کارگرفتن حواس باطنی عاید ذهنمان می‌شود، یا تصورات بسیطی از اعراض و حالات نفسانیِ ماست یا اینکه تصور بسیطی از جوهر نفسانی ماست. پیداست که، به عقیدهٔ لاک، تصور بسیط جوهر نفسانی یا تصورات بسیطی از اعراض و حالات نفسانی نمی‌توانند تصور بسیطی از جوهری جدید در ذهن ما به‌وجود آورند. بنابراین، «به‌وجود آمدنِ» تصورِ بسیطِ معلول از تصوّر بسیطِ علّت، به معنی «تکوین» نیست. همچنین، فرض اینکه «به‌وجود آمدن» تصور بسیط معلول از تصور بسیط علت

به معنی «خلق» باشد، بدین معناست که یک سلسله مفاهیم عرضی محسوس از اعراض و حالات نفسانی در ذهن ما به‌وجود می‌آید، بدون آنکه جوهری نفسانی وجود داشته باشد تا مادهٔ آن حالات و اعراض نفسانی قرار گیرد، به‌طوری که آن اعراض و حالات نفسانی بتوانند از آن به‌وجود آیند؛ و این به معنی انکار وجودِ جوهر نفسانی است که با اعتقاد مسلّم لاک به وجود جوهر نفسانی منافات دارد.

بنابراین، باتوجه به مبانی فکری لاک، «به‌وجود آمدن» تصور بسیط معلول از تصور بسیط علت فقط به معنی «تغییر» تواند بود. این بدان معناست که هرگاه در نفس ما که پیشاپیش موجود است، کیفیت یا حالت جدیدی به وجود آید، و به عبارت دقیق‌تر، هرگاه که نفس ما معروض انفعالی نفسانی واقع شود یا به فعلی نفسانی دست یازد، تصور بسیطی از نفس به‌عنوان «علت» و تصور بسیطی از آن انفعال یا فعل نفسانی به‌عنوان «معلول» در ذهنمان نقش می‌بندد، و به سبب اینکه این دو تصور بسیط به مدد درون‌نگری در ذهن ما نقش بسته‌اند، رابطهٔ آن دو را رابطه‌ای ضروری می‌یابیم و آن را با نوعی «یقین شهودی»[۱۷] ادراک می‌کنیم.

حال به این پرسش بازمی‌گردیم که لاک، براساس مبانی تجربه‌گروانهٔ خویش، اعتبار این گزاره[۱۸] را که «هر چیزی که به‌وجود می‌آید، ناگزیر علتی دارد» چگونه تبیین می‌کند؟ لاک برای پاسخ‌دادن به این پرسش ابتدا به تبیین ماهیت معرفت حقیقی می‌پردازد و سپس در پرتو آن اعتبار گزارهٔ مذکور را بررسی می‌کند. به عقیدهٔ وی، معرفت حقیقی معرفتی است که یا بدیهی باشد یا مبتنی بر بدیهی. بنابر مبانی تجربه‌گروانهٔ لاک، چنانکه خود او معتقد است، به ذوات طبیعی نمی‌توان معرفت حقیقی پیدا کرد؛ زیرا ذوات طبیعی باهیچ‌یک از حواس ظاهری و باطنی محسوس ما واقع نمی‌شوند، و بنابراین اساساً معلومِ ما واقع نمی‌شوند تا اینکه بگوییم که به آنها معرفت بدیهی داریم یا معرفت مبتنی بر بدیهی. آنچه به عقیدهٔ لاک بدان معرفت بدیهی داریم، روابط میان تصورات ذهنی‌مان هستند که محسوس به حواس باطنی‌مان هستند و آنها را در پرتو نوعی «یقین شهودی» ادراک می‌کنیم. از همین‌رو، لاک معتقد است که همچنانکه معرفت ما به گزاره‌های ریاضی و اخلاقی معرفتی بدیهی و درنتیجه حقیقی است، معرفت ما به این گزاره که «هرچه به‌وجود می‌آید، ناگزیرعلتی دارد»، نیز معرفتی بدیهی و درنتیجه حقیقی است که ناشی از نوعی «یقینِ شهودی» به رابطهٔ ضروری میان تصور بسیط علت و تصور بسیط معلول به‌طور کلی است. اما به نظر می‌رسد که این نتیجه‌گیری لاک با مبانی تجربه‌گروانهٔ وی منافات دارد. زیرا آنچه، بنابر مبانی تجربه‌گروانهٔ لاک، در تجربهٔ حسی عایدِ ذهن می‌شود، اعراض و کیفیات (اوّلی یا ثانوی) اشیای محسوس است؛ خواه آن اشیای محسوس با حسّ ظاهری ادراک شوند یا با حسّ باطنی. این اعراض و کیفیات محسوس که لاک آنها را تصورات بسیط می‌نامد، از جنبهٔ انفعالی ذهن حکایت می‌کنند و فقط در پرتو فعالیت قوای فعال ذهن از طریق اَعمال سه‌گانهٔ ترکیب، مقایسه و انتزاع یا تجرید به معرفت مؤدّی می‌شوند؛ و اساساً معرفت تجربی در نظر لاک معرفتی است که از همکاری قوای منفعل و قوای فعال دستگاه ذهن

حاصل می‌آید. حال می‌توان پرسید که تصورات بسیطی که صرفاً مفاهیم عرضیِ محسوس را در ذهن پدید می‌آورند، ولو با دخل و تصرف قوای فعال ذهن در آنها چگونه ممکن است که مفیدِ ضرورت باشند؛ و اساساً چگونه ممکن است که بی‌آنکه با خود اشیای محسوس مواجه شویم و نه با اعراض و کیفیات آنها، تصوری از ضرورت به مدد حواس ظاهری یا حواس باطنی در قالب تصورات بسیطی که لاک از آنها سخن می‌گوید، در ذهنمان نقش بندد؟ به نظر می‌رسد که تا در مرحلهٔ احساس ــ اعم از اینکه ابزار احساس، حواس ظاهری باشند یا حواس باطنی ــ به نحوی از انحا با واقعیت اشیاءِ محسوس اتصال و اتّحاد نیابیم و تأثیر عینی اشیای محسوس در حواسمان و تأثر واقعی حواسمان از اشیای محسوس را نیابیم، هرگز تصوری از علیت به‌عنوان رابطه‌ای ضروری و عینی (واقعی) میان علت و معلول به دست نخواهیم آورد. بنابراین، چگونه می‌توان در عین التزام به مبانی تجربه‌گروانهٔ لاک مدعی شد که علیت صرفاً نسبتی ضروری میان تصورات ذهنی ماست که ذهن ما آن را با نوعی «یقین شهودی» ادراک می‌کند؟ به نظر می‌رسد که صحّت این ادعا در گرو این است که تصور علیت را تصوری فطری بدانیم که ریشه در هیچ تجربهٔ حسی ندارد، درحالی که این همان چیزی است که خود لاک صریحاً آن را رد می‌کرد. بدین‌ترتیب، به نظر می‌رسد که این مدعای لاک که اعتبار گزارهٔ «هرچیزی که به وجود می‌آید، ناگزیر علتی دارد» در گرو نوعی «یقین شهودی» به رابطهٔ ضروری میان تصور بسیط علت و تصور بسیط معلول است، بنابر مبانی تجربه‌گروانهٔ خود لاک منطقاً قابل دفاع نیست.

II. نظریهٔ هیوم در باب علّیت

به آرای هیوم در بارهٔ علیت از دو زاویه می‌توان نگریست: یکی اینکه ببینیم که نظر هیوم دربارهٔ چگونگی حصول تصور «علت» و تصور «معلول» در ذهن آدمی چیست، و به عبارت دیگر تصور رابطهٔ علی چگونه در ذهن آدمی شکل می‌گیرد؟ و دیگر اینکه، به پژوهش در این باره بپردازیم که هیوم از این قضیه که «هر حادثه‌ای علتی دارد» چه تبیینی به دست داده است، و آیا آن را قضیّه‌ای[۱۹] یقینی و چون‌وچراناپذیر می‌دانسته است یا اینکه آن را قضیه‌ای غیریقینی و چون و چراپذیر تصور می‌کرده است؟ برای پاسخ‌دادن به پرسش نخست، که به قلمرو تصورات مربوط است، باید در آرای هیوم دربارهٔ چگونگی حصول معرفت در ذهن آدمی، به کاوش بپردازیم و ببینیم که آیا، بنابر مبانی تجربه‌گروانهٔ هیوم، می‌توان مَحمِلی تجربی برای حصول تصور علیت در ذهن آدمی یافت یا نه. برای پاسخ‌دادن به پرسش دوم، که به قلمرو تصدیقات مربوط است، لازم است که دربارهٔ آرای هیوم در باب انواع و اقسام قضایا به پژوهش بپردازیم و ببینیم که این قضیه که «هر حادثه‌ای علتی دارد»، از نظر هیوم در زمرهٔ کدامیک از قضایای مورد اعتقاد وی قرار می‌گیرد.

حال، دربارهٔ پاسخ هیوم به پرسش نخست، یعنی چگونگی حصول تصور علیت در ذهن آدمی، به کاوش می‌پردازیم. به عقیدهٔ هیوم، ادراکات غیرتصدیقی دستگاه ذهن را در یک

تقسیم‌بندی کلی می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: انطباعات[۲۰] و تصورات.[۲۱] انطباعات از نظرهیوم، عبارتند از ادراکاتی که مستقیماً به وسیلهٔ یکی از حواس ظاهری یا باطنی به هنگام مواجههٔ حسی ما با عالم خارج یا عالم درونمان عارض ذهنمان می‌شوند. به عبارت دیگر، انطباعات همان آثاری هستند که اشیای محسوس در حواس ظاهری و باطنی ما از خود به‌جای می‌گذارند. اما تصورات[۲۲] عبارتند از ادراکاتی که ذهن آدمی پس از آنکه مواجههٔ حسی آن با عالم خارج یا عالم درون قطع می‌شود، به کمک قوهٔ حافظه و/یا قوهٔ خیال از انطباعاتی که در ذهن حاصل شده‌اند، به‌دست می‌آورد. به عبارت دیگر، تصورات حاصلِ به یادآوردن انطباعات مرتسم در ذهن و/یا تخیل‌کردن انطباعات مذکور هستند. هیوم پس از ذکر این تقسیم‌بندی کلی در کتاب‌های رساله‌ای در باب طبیعت آدمی[۲۳] و پژوهشی دربارهٔ فهم انسانی[۲۴] خود انطباعات و خود تصورات را در یک تقسیم‌بندی ثانوی به دو قسم تقسیم می‌کند و می‌گوید که انطباعات بر دو دسته‌اند: انطباعات مستقیم و انطباعات بازتابی (غیرمستقیم). تصورات نیز بر دوگونه‌اند: تصورات مستقیم و تصورات بازتابی (غیرمستقیم). به عقیدهٔ هیوم، انطباعاتی که به هنگام مواجههٔ حسی ما با اشیای محسوس، بی‌واسطه بر ذهن ما عارض می‌شوند، انطباعاتی مستقیم‌اند؛ خواه مواجههٔ حسی ما با اشیای محسوس از طریق حواس ظاهری صورت گیرد یا اینکه به مدد حواس باطنی با محسوسات باطنی مواجه شویم. اما هنگامی که با به‌یاد آوردن یکی از انطباعات مستقیمی که در گذشته بر ذهنمان عارض شده و/یا با تخیل کردن یکی از انطباعاتی که مستقیماً و بی‌واسطه معروض آن واقع شده‌ایم احساس جدیدی به ما دست دهد، با انطباعی بازتابی یا غیرمستقیم روبرو هستیم. مثلاً اگر کسی با به یادآوردن نوعی احساس شادی که در لحظهٔ A مستقیماً معروض آن واقع شده است، مجدداً معروض نوعی احساس شادی، ولو بسیار ضعیف‌تر و خفیف‌تر از احساس شادیی که در لحظهٔ A به وی دست داده، واقع شود، انطباع حاصل از این احساس شادی دوم، به عقیدهٔ هیوم، نوعی انطباع بازتابی است. اما، همچنانکه گفتیم، تصورات نیز، از نظر هیوم، یا مستقیم و بی‌واسطه‌اند، یا بازتابی و باواسطه. تصورات مستقیم، تصوراتی هستند که مستقیماً با به یادآوردن یک انطباع مستقیم و/یا باتخیل‌کردن آن، در ذهن حاصل می‌شوند. این قسم از تصورات مشابهت بسیاری با انطباعات مستقیم دارند، و تفاوت آنها با انطباعات مستقیم، به عقیدهٔ هیوم، فقط در شدت و ضعف آنهاست؛ به این معنی که انطباعات مستقیم در مقایسه با تصورات مستقیم، ادراکات شدیدتر و قوی‌تر ذهن ما هستند و تصورات مستقیم در قیاس با انطباعات مستقیم، ادراکات ضعیف‌تر و خفیف‌ترِ ذهن ما هستند.

به عبارت دیگر، همچنانکه هیوم معتقد است، تصورات مستقیم «روگرفت‌ها»[۲۵] و «نمودها»[۲۶]ی انطباعات مستقیم‌اند و از همین‌رو «شبیه»[۲۷] انطباعات مستقیم‌اند؛ گویی که، به تعبیر هیوم، نشاط و سرزندگی تصورات مستقیم از نشاط و سرزندگی انطباعات مستقیم کمتر است.[۲۸] اما به عقیدهٔ هیوم، ذهن ما قادر است که از انطباعات بازتابی و غیرمستقیمی هم که

معروض آنها واقع می‌شود، تصوراتی کسب کند؛ تصوراتی که هیوم آنها را «تصورات بازتابی» می‌نامد. باتوجه به مثالی که پیشتر دربارهٔ انطباعات بازتابی ذکر کردیم، هیوم معتقد است که ذهن ما می‌تواند از احساس شادیی که براثر به‌یاد آوردن احساس شادیمان در لحظهٔ A، ممکن است به ما دست دهد، تصور جدیدی کسب کند که با تصور شادیی که در لحظهٔ A احساس کرده‌ایم، متفاوت است؛ زیرا تصوری که از انطباع حاصل از احساس شادیمان در لحظهٔ A، در ذهنمان نقش بسته است، تصوری است که مستقیماً از آن انطباع ناشی شده است و درنتیجه مشابهت بسیاری با آن دارد، درحالی که تصوری که از انطباع بازتابی حاصل از به‌یاد آوردن شادیمان در لحظهٔ A، در ذهنمان نقش می‌بندد، مشابهتِ بسیار اندکی با انطباع مستقیم حاصل از شادیمان در لحظهٔ A دارد و بیش از هر چیزی به انطباع بازتابیِ حاصل از به‌یاد آوردن شادیمان در لحظهٔ A شبیه است. به عبارت دیگر، به‌همان اندازه که انطباعات بازتابی در مقایسه با انطباعات مستقیم از قوت و شدت کمتری برخوردارند، تصورات بازتابی نیز در قیاس با تصورات مستقیم از قوت و شدت کمتری برخوردارند.

تقسیم‌بندی دیگری که هیوم در باب انطباعات و تصورات به‌دست می‌دهد و در بحث خود از چگونگی حصول تصور «علّیت» در ذهن آدمی آن را به‌کار می‌گیرد، تقسیم انطباعات به «انطباعات بسیط» و «انطباعات مرکّب» و نیز تقسیم تصورات به «تصورات بسیط» و «تصورات مرکّب» است. مقصود هیوم از انطباع بسیط، انطباعی است که فقط با عارض‌شدن یکی از اوصاف یا کیفیات یک شیء محسوس بر ذهنمان، در آن منطبع و منتقش می‌شود. مراد از انطباع مرکب نیز انطباعی است که با عارض‌شدن دو یا چند وصف یا کیفیت از اوصاف یا کیفیات یک شیء محسوس بر ذهنمان، در آن منطبع و منتقش می‌گردد. مثلاً، اگر با دیدن دیوار فقط رنگ آن در ذهنمان منطبع شود، انطباع بسیطی از رنگ دیوار در ذهنمان منتقش می‌گردد. اما، اگر با دیدن همان دیوار یا دیواری دیگر علاوه بر رنگ آن، اندازه و شکل دیوار نیز در ذهنمان منطبع گردد، انطباع مرکبی از دیوار مذکور در ذهنمان نقش می‌بندد. به عقیدهٔ هیوم، تصوری که از به‌یاد آوردن و/ یا تخیل کردن یک انطباع بسیط در ذهنمان حاصل می‌شود، تصوری بسیط است؛ و تصوری که از به‌یاد آوردن یک انطباع مرکب یا ترکیب چند تصور بسیط در ذهنمان حاصل می‌شود، تصوری مرکب است. نکته‌ای که در اینجا ذکر آن مهم به نظر می‌رسد، این است که به عقیدهٔ هیوم، هر تصور بسیطی لزوماً مسبوق به یک انطباع بسیط است. به‌عبارت دیگر، محال است که در ذهن ما تصور بسیطی از چیزی حاصل شود ولی پیش از آن هیچ انطباع بسیطی از همان چیز به مدد حواس ظاهری یا حواس باطنی‌مان در ذهنمان منطبع و منتقش نگشته باشد. اما هر تصور مرکبی، از نظر هیوم، لزوماً مسبوق به یک انطباع مرکب نیست. مقصود هیوم این است که اگر مثلاً تصور مرکبی که از شیء x در ذهنمان حاصل شده، حاصل فعالیت قوهٔ حافظه و به‌یاد آوردن انطباع مرکبی باشد که از شیء x در ذهنمان منطبع و منتقش گشته است، تصور مرکب شیء x مسبوق به داشتن انطباع مرکبی از شیء x خواهد بود. اما اگر تصور مرکب شیء x حاصل

و مولود فعالیت قوهٔ خیالمان باشد، تصور مذکور مسبوق به داشتن انطباع مرکبی از شیء x نخواهد بود. مثلاً اگر تصوری از «سگِ شاخدار» در ذهنمان حاصل آمده باشد، برای حصول این تصور در ذهن لازم نیست که پیش از آن به مدد یکی از حواس ظاهری خود ــ حس بینایی ــ معروض انطباع مرکبی از سگ شاخدار واقع شده باشیم. درعین حال، گاهی هیوم به‌گونه‌ای سخن می‌گوید که از مفاد سخنش چنین برمی‌آید که اگر تصور بسیط حاصل کار قوهٔ خیال باشد، حتماً لازم نیست که پیش از آن انطباع بسیطی عارض ذهنمان شده باشد؛ زیرا قوهٔ خیال قادر به دو کار است: یکی ترکیب‌المُفصّل و دیگری تفصیل‌المرکّب.

حال اگر تصور بسیطی که مثلاً از شیء x در ذهنمان حاصل شده است حاصل کار دوم قوهٔ خیال؛ یعنی حاصل عمل تفصیل‌المرکّب باشد، تصور بسیطی که از شیء x داریم در واقع از تصور مرکبی اخذ شده است که ذهن ما به مدد قوهٔ خیال آن را به چند تصور بسیط مبدل ساخته است. پیداست که این تصور بسیط، از نظر هیوم، مسبوق به هیچ انطباع بسیطی نیست. البته باید توجه کرد که در مواردی هم که تصور بسیط حاصل در ذهن به مدد قوهٔ حافظه در ذهن حاصل می‌شود، وجود دو شرط اساسی برای مسبوق بودن آن تصور بسیط به یک انطباع بسیط، ضروری است: یکی اینکه انطباع بسیطی ـ که آن تصور بسیط مسبوق بدان است، از یک سنخ باشد؛ مثلاً از سنخ رنگ باشد؛ و دیگر آنکه آن انطباع بسیط از یک نوع باشد؛ مثلاً از نوع رنگ سرخ باشد نه از نوع دو یا چند رنگ مختلف. درغیر این‌صورت، اساساً هیچ تصور بسیطی که یکسره حاصل فعالیت قوهٔ حافظه باشد در ذهنمان حاصل نخواهد شد، بلکه همهٔ تصورات بسیطمان حاصل کار قوهٔ خیالمان از طریق تجزیهٔ تصورات مرکب به تصورات بسیط خواهد بود؛ و این بدان معناست که هیچ انطباع بسیطی اعم از مستقیم یا بازتابی ـ خواه از طریق حواس ظاهری یا به وسیلهٔ حواس باطنی، از هیچ شیئی در ذهنمان منطبع و منتقش نگردد و همهٔ انطباعاتی که در ذهنمان نقش می‌بندند یکسره از سنخ انطباعات مرکب باشند، درحالی که به عقیدهٔ هیوم، انطباعات بسیط بر انطباعات مرکب تقدم رتبی دارند و نخستین رویارویی ما با عالم خارج یا عالم درونمان از طریق انطباعات بسیط صورت می‌گیرد.

حال، باتوجه به آنچه دربارهٔ انطباعات و تصورات گفته شد، باید ببینیم که هیوم از منشاء پیدایش تصور «علیت» در ذهن آدمی چه تبیینی به دست داده است. به عقیدهٔ هیوم، از آنجا که جمیع ادراکات ما باید در تحلیل نهایی یا از سنخ انطباع باشند یا مسبوق به انطباع، تصور «علت» و تصور «معلول» و در نتیجه، تصور «علّیت» یا «رابطهٔ علّی» نیز باید مسبوق به انطباع یا انطباعاتی باشند. اما هیوم معتقد است که هرچه دربارهٔ علت، معلول و رابطهٔ علّی تأمل کنیم، نمی‌توانیم تصورات و مفاهیم متناظر با امور مذکور را مسبوق به انطباع یا انطباعاتی بدانیم؛ زیرا هیچ‌یک از حواس ظاهری یا باطنی ما نمی‌توانند در اشیایی که محسوس آنها واقع می‌شوند، چیزی به نام علت یا معلول یا رابطهٔ علّی ادراک کنند. به اعتقاد هیوم، آنچه از طریق حواس ظاهری در ذهن ما منطبع می‌گردد، از سنخ مبصرات، مسموعات، مذوقات، مشمومات و

ملموسات است. علاوه براین، آنچه از طریق حواس باطنی در ذهن ما منطبع می‌گردد، از سنخ احساسات، انفعالات و عواطف انسانی است. اما با تأمل دربارهٔ علت، معلول و رابطهٔ علّی (علّیت) می‌توان دریافت که امور مذکور نه از سنخ مُبصَرات، مسموعات، مذوقات، مشمومات و ملموساتند تا اینکه محسوس حواس ظاهری ما واقع شوند و نه از سنخ احساسات، انفعالات و عواطف نفسانی‌اند تا اینکه محسوس حواس باطنی واقع شوند. بنابراین، تصوراتی که از علت، معلول و رابطهٔ علّی در ذهن داریم، مسبوق به هیچ انطباعی ـ اعم از انطباعات بسیط یا مرکب، و مستقیم یا بازتابی ـ نیستند. حال که چنین است، پرسش هیوم این است که بدین‌ترتیب تصورات علت، معلول و رابطهٔ علّی از کجا به اذهان ما آدمیان راه یافته‌اند، به‌طوری که همهٔ ما دارای تصوراتی از امور یادشده هستیم و پیوسته در سخنان خود الفاظی متناظر با آنها به‌کار می‌بریم؟ شاید کسی بگوید که تصورات مذکور، ساخته و پرداختهٔ قوهٔ خیالند و به مدد عمل ترکیب‌المُفصّل، که یکی از اعمال قوهٔ خیال است، در ذهن حاصل شده‌اند. این بدان معنی است که ذهن ما پس از مشاهدهٔ مکرر اینکه، مثلا شیء B پس از شیء A می‌آید و/یا حادثهٔ y پس از حادثهٔ x رخ می‌دهد، به کمک قوه خیال از مشابهت میان مشاهدات مکرر خود نتیجه بگیرد که قوه یا استعدادی نهانی در شیء A یا حادثهٔ x هست که موجب می‌شود که شیء B مکرراً پس از شیء A بیابد و حادثهٔ y مکرراً پس از حادثهٔ x رخ دهد، و به‌تدریج به این اندیشه منتقل شویم که شیء A و حادثهٔ x به کمک قوه یا استعدد نهانی‌ای که از آن سخن گفتیم، به ترتیب، شیء B و حادثهٔ y را به‌وجود می‌آورند. سپس ممکن است که از این امر نتیجه بگیریم که شیء A علت شیء B و شیء B معلول شیء A، و رابطهٔ میان این دو شیء رابطه‌ای علّی و ضروری است؛ و همچنین، حادثهٔ x علت حادثهٔ y و حادثهٔ y معلول حادثهٔ x، و رابطهٔ میان این دو حادثه رابطه‌ای ضروری است که آن را رابطهٔ علّی می‌نامیم. بدین‌ترتیب تصور علت، تصور معلول و تصور رابطهٔ علّی ناشی از ادراک مشابهت‌هایی است که میان حوادث متوالی و متعاقبی که مکرراً آنها را مشاهده کرده‌ایم، وجود دارند؛ و ذهن ما به کمک قوهٔ خیال با ترکیب تصورات مشابهی که از آن حوادث متوالی و متعاقب به‌دست آورده است، به تصور مرکبی از علیت دست یافته و سپس به کمک عمل تفصیل‌المرکّب آن تصور مرکب را به تصورات بسیطی به نام‌های «علت»، «معلول» و «رابطهٔ علّی» مبدل ساخته است. اما به عقیدهٔ هیوم، تبیینی که دربارهٔ چگونگیِ حصول تصورات علت، معلول و رابطهٔ علّی به‌دست داده شد، تبیینی ناموفق است. زیرا، اولاً تصور مشابهتی که در تبیین مذکور از آن سخن به میان آمده است، مسبوق به هیچ انطباع حسی نیست و در تحلیل نهایی نمی‌توان آن را ناشی از یک انطباع حسّی ـ بسیط یا مرکب ـ دانست. به عبارت دیگر، در تحلیل نهایی نمی‌توان گفت که متناظر با تصور مشابهت انطباع حسی بسیط یا مرکبی وجود دارد که از سنخ مبصرات، مسموعات، مَذوقات، مشمومات و ملموساتِ ماست یا از سنخ اعراض نفسانی ما؛ یعنی از سنخ احساسات، انفعالات و عواطف نفسانی ما. علاوه بر این، هیوم معتقد است که اگر رابطهٔ علّی رابطه‌ای ضروری باشد، مشروط

ساختن آن به مشاهدهٔ مکرر دو حادثهٔ متوالی و متعاقب امری بی‌معناست؛ چراکه اگر رابطهٔ مذکور رابطه‌ای ضروری باشد، با مشاهدهٔ اینکه مثلاً حادثهٔ y «فقط یک بار» پس از حادثهٔ x رخ می‌دهد، باید نتیجه بگیریم که حادثه x علت حادثهٔ y است و رابطهٔ میان این دو حادثه رابطه‌ای علّی و «ضروری» است؛ درحالی که به عقیدهٔ هیوم، فقط و فقط یک بار مشاهده کردنِ دو حادثهٔ متوالی و متعاقب هیچ تصوری از علّیت به‌دست نمی‌دهد. بنابراین، درجایی که فقط و فقط یک بار مشاهده‌کردن دو حادثهٔ متوالی و متعاقب تصوری از رابطه‌ای ضروری به نام رابطهٔ علّی در ذهنمان پدید نمی‌آورد، محال است که n بار مشاهدهٔ آنها هم «منطقاً» بتواند تصوّری از چنان رابطه‌ای در ذهنمان پدید آورد؛ ولو اینکه، بنا به فرض، n بار مشاهدهٔ آنها مشاهداتی بسیار متشابه باشند. اگر بخواهیم عقیدهٔ هیوم دربارهٔ نفی حصول تصور رابطهٔ علّی از طریق مشاهدهٔ مکرر حوادث متوالی و متعاقب را به زبان ریاضی بیان کنیم، می‌توانیم به ازای هر بار مشاهدهٔ دو حادثهٔ متوالی و متعاقب، مثلا از حرف «P»[۲۹] استفاده کنیم و به ازای کل مشاهدات مکرر آن دو حادثهٔ متوالی و متعاقب، مثلاً از حرف «W»[۳۰] استفاه‌کنیم و سپس بگوییم که اگر مشاهدهٔ مکرر آن دو حادثهٔ متوالی و متعاقب تصوری از رابطهٔ «ضروری» علّی در ذهنمان پدید آورد، حاصل امر به صورت مجموعهٔ زیر خواهد بود:

$$\{W = p_1, p_2, p_3, p_4, \ldots \text{ and } p_n+1\}$$

اما هیوم معتقد است که مشاهدهٔ مکرر دو حادثهٔ متوالی و متعاقب در ایجاد تصوری از رابطهٔ علّی «ضروری» در ذهن، هیچ فرقی با فقط و فقط یک بار مشاهده‌کردن آن دو حادثهٔ متوالی و متعاقب از حیث مذکور ندارد. به عبارت دیگر، هیوم معتقد است که حاصل مشاهدهٔ مکرر دو حادثهٔ متوالی و متعاقب چنین خواهد بود:

$$\{W = p_1, p_2, p_3, p_4, \ldots \text{ and } p_n\}$$

بنابراین، از آنجا که تصور «مشابهت» قابل تحلیل تجربی نیست، نمی‌تواند منشأ تصورات سه‌گانهٔ علت، معلول و رابطهٔ علّی باشد.

ثانیاً توالی و تعاقب حوادث و به تعبیر هیوم، «مجاورت زمانی و مکانی»، اگرچه واقعیتی از واقعیت‌های عالم خارج است،[۳۱] ممکن نیست که تصوری از رابطهٔ ضروری علّی در ذهنمان پدید آورد. به عقیدهٔ هیوم، آنچه مجاورت زمانی و مکانی[۳۲] دو حادثه به ذهن ما القا می‌کند این است که مثلاً حادثهٔ B پس از حادثهٔ A رخ می‌دهد. به عبارت دیگر، «تا» حادثهٔ A در ابتدا و قبل از حادثهٔ B رخ ندهد، محال است که حادثهٔ B پس از حادثهٔ A رخ دهد. اما از لفظ «تا» در مثال مذکور فقط تقدم زمانی حادثهٔ A بر حادثهٔ B و تأخّر زمانی حادثهٔ B از حادثهٔ A استنباط می‌شود و نه هیچ‌گونه رابطهٔ «ضروری» علّی میان دو حادثهٔ A و B.

در اینجا ممکن است کسی بگوید که مجاورت زمانی و مکانی دو شیء یا دو حادثه همواره فقط تقدم زمانی یکی از آن دو شیء یا دو حادثه بر دیگری و تأخر زمانی شیء یا حادثهٔ دوم از اولی را به ذهن القا نمی‌کند، بلکه ممکن است که حاکی از مجاورت مکانی آن دو شیء یا دو

حادثه نیز باشد و تصور مجاورت مکانی دو شیء یا دو حادثه است که تصوری از رابطهٔ علّی را به ذهن القا می‌کند. اما هیوم معتقد است که مجاورت مکانی دو شیء یا دو حادثه همواره لازمهٔ نسبت علّی میان آن دو نیست؛ زیرا ممکن است که شیئی وجود داشته باشد و درعین حال درهیچ مکانی واقع نشده باشد. مثلاً «یک اندیشهٔ اخلاقی را نمی‌توان در سمت راست یا سمت چپ یک انفعال قرار داد؛ همچنین بو یا صوت نمی‌تواند مدوّر یا مربع باشد. این اشیا و ادراکات نه فقط مکان خاصی لازم ندارند، بلکه با اطلاق مکان بر آنها ناسازگارند، و حتی قوهٔ خیال هم نمی‌تواند مکانی برای آنها فراهم سازد».[۳۳] بدین‌ترتیب، ما مسلماً چنین می‌اندیشیم که مثلاً انفعالات مستلزم رابطهٔ علی‌اند؛ ولی نمی‌توان گفت که انفعالات با اشیای دیگر مجاورت مکانی دارند.[۳۴] از همین‌رو، به عقیدهٔ هیوم، تصور رابطهٔ علّی از تصور مجاورت مکانی دو شیء یا دو حادثه ناشی نمی‌شود.

علاوه براین، ممکن است کسی بگوید که تصور رابطهٔ علّی از طریق تصور «تقارن» و «همزمانی» دو شیء یا دو حادثهٔ متقارن و همزمان، در ذهن حاصل می‌شود و تصور ضرورت رابطهٔ علّی نیز از همین طریق در ذهن پدید می‌آید. اما به اعتقاد هیوم، همان سخنی که دربارهٔ تقدم و تأخّر زمانی دو شیء یا دو حادثه گفته شد، دربارهٔ همزمانی و تقارن آنها نیز صادق است. زیرا مشاهدهٔ مکرر اینکه دو شیء یا دو حادثه به‌طور همزمان در معرض حواس ما واقع می‌شوند، صرفاً حاکی از این است که مثلاً دو شیء یا دو حادثهٔ A و B همزمان و متقارن با هم در معرض حواس ما واقع می‌شوند، و صرف تقارن و همزمانی آن دو نمی‌تواند هیچ تصوری از رابطه «ضروری» علّی در ذهنمان پدید آورد؛ و چه‌بسا که به اعتقاد هیوم، همزمانی و تقارن دو شیء یا دو حادثهٔ A و B صرفاً حاصل تصادف و اتفاق باشد.

همچنین ممکن است کسی بگوید که ما با درون‌نگری درمی‌یابیم که تصور «علت» از نفس ما به عنوان علت احساسات، انفعالات و عواطف نفسانی ما، و تصور «معلول» از احساسات، انفعالات و عواطف نفسانی ما به عنوان معلول‌های نفسمان ناشی می‌شوند؛ و از آنجا که نفس خودمان را علت ضروری اعراض نفسانی‌مان و اعراض نفسانی‌مان را معلول ضروری نفسمان می‌یابیم، تصور «ضرورت رابطهٔ علّی» نیز از طریق درون‌نگری به دست می‌آید. اما هیوم معتقد است که هرگاه به خودمان مراجعه می‌کنیم، صرفاً با اعراضی نفسانی مواجه می‌شویم و هرگز با جوهری نفسانی که عاری از اعراض نفسانی باشد، مواجه نمی‌توانیم شد. از همین‌رو، هیوم منکر جوهر نفسانی شده است و معتقد است که صرف اینکه اعراض نفسانی خود را از لحاظ زمانی متوالی و متعاقب می‌یابیم و بعضی از آنها را مقدم بر برخی دیگر و برخی دیگر از آنها را مؤخّر از بعضی دیگر می‌دانیم، «منطقاً» نمی‌تواند تصوری از علت، معلول، رابطهٔ علّی و ضرورت علّی در ذهنمان پدید آورد.

بدین‌ترتیب، به عقیدهٔ هیوم، ذهن ما به هیچ‌گونه «گذر منطقی»[۳۵] و معرفت‌شناختی از مشاهدهٔ مکرر دو شیء یا دو حادثهٔ متوالی و متعاقب یا همزمان و متقارن به رابطه‌ای ضروری و

علّی میان آنها قادر نیست. بنابراین، ریشهٔ اعتقاد به تصور رابطهٔ علّی را، که بنابه فرض رابطه‌ای ضروری است، باید در ساختار ذهنی خودمان و به تعبیر دقیق‌تر در گرایش‌های درونی خودمان بجوییم. به عقیدهٔ هیوم، خاستگاه تصور رابطهٔ علّی در ذهن ما نوعی عادت یا گرایش درونی به تعمیم‌دادن حاصل مشاهدات مکررمان به حوادثی است که هنوز وقوع آنها را مشاهده و تجربه نکرده‌ایم؛ ولی چون موارد مشاهده نشده و تجربه ناشده را شبیه موارد مشاهده‌شده و تجربه‌شده می‌انگاریم، عادتاً حکم موارد مشاهده شده و تجربه‌شده را به موارد مشاهده نشده و تجربه‌ناشده تعمیم و تسری می‌دهیم. به عبارت دیگر، حصول تصور رابطهٔ علّی در ذهن ما ناشی از نوعی «گذر روان‌شناختی»[۳۶] از گذشته به آینده است که معمولاً به صورت این قضیه در ذهن ما نقش بسته است که «آینده به گذشته می‌ماند».[۳۷] اما به اعتقاد هیوم، اعتبار منطقی این قضیه را با هیچ‌گونه تجربهٔ حسی‌ای نمی‌توان تأیید کرد؛ چراکه هیچ انطباعی از آینده نمی‌توانیم داشت تا اینکه تصوری مبتنی بر آن انطباع از آینده در ذهنمان حاصل شود. بنابراین، قضیهٔ «آینده به گذشته می‌ماند» حاکی از امری محتمل و امکانی است و نه حاکی از امری ضروری و قطعی، زیرا به عقیدهٔ هیوم، قضیهٔ مذکور قضیه‌ای پیشینی ــ و به تعبیر کانت «تحلیلی» ــ نیست که محمول آن در موضوعش مندرج باشد. به عبارت روشن‌تر، از تحلیل ذهنی مفهوم «آینده» هرگز مفهوم «مانستن آینده به گذشته» به‌دست نمی‌آید؛ و درنتیجه حمل مفهوم «مانستن به گذشته» بر «آینده»، به‌عنوان موضوع قضیه، حملی ضروری و پیشینی نیست. از سوی دیگر، به نظر هیوم، اثبات صدق قضیهٔ یادشده با تجربهٔ حسی هم امکان‌پذیر نیست. همچنین، از آنجا که این قضیه قضیه‌ای پیشینی و ضروری نیست، صدق آن را، به عقیدهٔ هیوم، با شهود باطنی یا استدلال عقلی برهانی هم نمی‌توان معلوم ساخت. بدین‌ترتیب، هیوم معتقد است که تصور رابطهٔ علّی به عنوان رابطه‌ای ضروری و اساساً تصور ارتباط علّی و معلولی و نیز تصور «نیروی» علت (نیرویی که در علت هست و معلول را به سوی خود می‌کشاند) را باید از قاموس فلسفه بیرون راند و آنها را یکسره در قلمرو روان‌شناسی جای داد.

حال که با رأی هیوم دربارهٔ چگونگی حصول تصورات علت، معلول و رابطهٔ علّی در ذهن آدمی آشنا شدیم، به پرسش دومی که در ابتدای بحثمان دربارهٔ هیوم مطرح کردیم، بازمی‌گردیم تا ببینیم که هیوم از اعتبار این قضیه که «هر حادثه‌ای علتی دارد» چه تبیینی به دست داده است. به عبارت دیگر، پرسش این است که یقین ما به قضیهٔ «هر حادثه‌ای علتی دارد» از چه راهی به دست آمده است؟ آیا صدق قضیهٔ مذکور را با شهود باطنی دریافته‌ایم یا اینکه آن را به مدد برهان عقلی دریافته‌ایم و یا اینکه تجربهٔ حسی آن را اثبات کرده است؟ هیوم برای پاسخ دادن به پرسش‌های مذکور ابتدائاً به تقسیم‌بندی قضایا می‌پردازد و آنها را به دو قسم تقسیم می‌کند: یکی قضایایی که به «نسبت‌های میان تصورات»[۳۸] ناظرند، و دیگر قضایایی که «نسبت‌های میان امور واقع»[۳۹] را بازگو می‌کنند. مقصود هیوم از قضایای ناظر به نسَبِ تصورات، قضایایی‌اند که برای تصدیق آنها هیچ نیازی به تجربه و رجوع مستقیم[۴۰] یا غیرمستقیم[۴۱] به عالم خارج نداریم، بلکه با صرفِ

تصور موضوع و محمول و نسبت میان آن دو می‌توان آنها را تصدیق کرد. البته ممکن است که تصدیق این دسته از قضایا از راه ادراک مستقیم و بی‌واسطه صورت گیرد یا اینکه آنها را به مدد برهان عقلی تصدیق کنیم؛ ولی در هر دو صورت، برای تصدیق آنها نیازی به این نیست که به عالم خارج رجوع کنیم و صدق آنها را تجربه کنیم.

مثلاً اگر کسی بگوید که «هر شوهری مرد است»، برای تصدیق گفتهٔ وی لازم نیست که به عالم خارج رجوع کنیم تا ببینیم که آیا مصادیق مفهوم «مرد» با مصادیق مفهوم «شوهر» اتحاد وجودی دارند یا نه، بلکه کافی است که بدانیم که فارسی زبانان، اوّلاً از واژهٔ «شوهر» چه معنایی را اراده می‌کنند و ثانیاً چه معنایی را از آن می‌فهمند. حال اگر بدانیم که مراد و مفهوم فارسی‌زبانان از واژهٔ «شوهر» عبارت از «انسانِ مذکر بالغ ازدواج کرده» است، مستقیماً و بی‌واسطه درمی‌یابیم که مفهوم «مرد» در مفهوم «شوهر» مندرج است؛ چراکه آنچه فارسی‌زبانان از واژهٔ «مرد» اراده می‌کنند و می‌فهمند، عبارت است از: «انسان مذکّر بالغ»؛ و چنین مفهومی در دل مفهوم «شوهر» نهفته است. همچنین اگر کسی، مثلاً بگوید که «هر مثلث قائم‌الزاویه‌ای دارای وتر است»،[۴۲] برای تصدیق گفتهٔ وی نه فقط نیازی به این نیست که به عالم خارج رجوع کنیم و صدق آن را تجربه کنیم، بلکه اساساً برای اثبات صدق این قضیه نمی‌توان و نباید[۴۳] به عالم خارج رجوع کرد و آن را با تجربهٔ حسی تأیید یا انکار کرد؛ زیرا اَشکال هندسی و احکام آنها دارای واقعیتی در عالم خارج از ذهن نیستند تا با رجوع به عالم خارج و به مدد تجربهٔ حسی بتوان صدق احکام آنها را اثبات ــ یا نفی ــ کرد. به عقیدهٔ هیوم، صدق قضیهٔ یادشده را، بدون رجوع به عالم خارج، می‌توان با شهود باطنی دریافت.

علاوه بر این، اگر کسی ادعا کند که «مجموع زوایای داخلی مثلث 180° است»[۴۴] یا بگوید که «مساحت دایره برابر است با مجذور شعاع ضرب در عدد π»، برای اثبات صدق این دو قضیه ــ یا برای نشان‌دادن کذب آن دو، البته اگر چنین کاری ممکن باشد ــ نمی‌توان و نباید به عالم خارج رجوع کرد و آنها را با تجربهٔ حسی اثبات یا نفی کرد. به عقیدهٔ هیوم، برای اثبات این دو قضیه باید از برهان عقلی مدد گرفت. البته باید توجه کرد که در طی فرایند اقامهٔ برهان براین دو قضیه، صدق هریک از مقدمات براهین این قضایا را از طریق شهود باطنی درمی‌یابیم، هرچند که نتیجهٔ براهین آنها پیشاپیش از طریق شهود باطنی بر ما معلوم نیست. به نظر هیوم، قضایایی از قبیل «هر شوهری مرد است» و «هر مثلث قائم‌الزاویه‌ای دارای وتر است»، قضایایی پیشینی و درنتیجه ضروری‌اند. این بدان معناست که انکار مفاد چنین قضایایی مستلزم تناقض‌گویی است. زیرا اگر کسی نپذیرد که «هر شوهری مرد است»[۴۵] و/یا «هر مثلث قائم‌الزاویه‌ای دارای وتر است» چنین شخصی یا معنی واژه‌های «وتر» و «مرد» را نمی‌داند یا اینکه معنی واژه‌های «شوهر» و «مثلث قائم‌الزاویه» را درنمی‌یابد و یا اینکه نه معنی واژه‌های «وتر» و «مرد» و نه معنی واژه‌های «شوهر» و «مثلث قائم‌الزاویه» را می‌داند. درغیر این صورت، اگر معانی واژه‌های مذکور را به درستی دریابد و درعین حال مفاد قضایای یادشده را انکار کند، دچار تناقض‌گویی شده است. البته، باید

توجه کرد که به عقیدهٔ هیوم، انکار مفاد قضایایی از قبیل «مجموعه زوایای داخلی مثلث ۱۸۰° درجه است» و «مساحتِ دایره برابر است با مجذور شعاع ضرب در عدد π» نیز، اگرچه ممکن است که در بادی نظر مستلزم تناقض‌گویی نباشد، در تحلیل نهایی و پس از اثبات یقینی بودن مقدمات براهین آنها مستلزم تناقض‌گویی خواهد بود.

حال، به قسم دوم از قضایای مورد نظر هیوم می‌پردازیم. مقصود هیوم از قضایایی که نسبت‌ها و روابط میان امور واقع را بازگو می‌کنند، قضایایی‌اند که برای تصدیق آنها ناگزیر باید به عالم خارج از ذهن رجوع کنیم و ببینیم که آیا مصادیق محمول آنها با مصادیق موضوعشان اتحاد وجودی دارند یا نه. هیوم این دسته از قضایا را «قضایای تجربی»[۴۶] یا «قضایای ناظر به واقع»[۴۷] نامیده است. به عقیدهٔ وی، محال است که از تحلیل ذهنی موضوع این قضایا بتوان به مفهوم آنها دست یافت و ناگزیر یگانه داوری که می‌تواند در باب صدق یا کذب آنها به داوری بپردازد، تجربه است. مثلاً اگر کسی بگوید که «هر شوهری بیچاره است»، از تفصیل و تحلیل مفهوم «شوهر»، مفهوم «بیچارگی» برنمی‌آید. بنابراین، برای تصدیق این قضیه ولو اینکه واقعاً هم صادق و مطابق با واقع باشد ــ ناگزیر باید به عالم خارج رجوع کنیم و ببینیم که آیا موضوع و محمول این قضیه در خارج از ذهن با یکدیگر تصادق دارند و در مصداق واحدی متحدند یا نه. البته، هیوم بیان دیگری هم دربارهٔ راه‌های تصدیق قضایای تجربی و ناظر به واقع دارد و معتقد است که چنین قضایایی را از سه راه می‌توان تصدیق کرد: نخست، از راه حصول انطباع در ذهن، دوم از راه به یاد آوردن مفاد یک قضیهٔ ناظر به واقع و تجربی به مدد قوهٔ حافظه؛ و سوم از طریق عادت[۴۸] یا رسم.[۴۹] به عقیدهٔ هیوم، اگر بگوییم که «دمای این اتاق ۳۵° سانتی‌گراد است» برای تصدیق این قضیه از یک دماسنج استفاده می‌کنیم و با مشاهدهٔ درجهٔ حرارت ۳۵° سانتی‌گراد در دماسنج، انطباعی از مفاد این قضیه در ذهنمان حاصل می‌شود. اما اگر بگوییم که «دیروز دوستم بر اثر تصادف با یک اتومبیل کشته شد»، برای تصدیق مفاد این قضیه به تصوراتی که از مفاد این قضیه داریم، رجوع می‌کنیم و آنها را به یاد می‌آوریم؛ تصوراتی که مسبوق به انطباعاتی متناظر با خودشان هستند. گاهی هم ممکن است بگوییم که «فردا خورشید از سمت مشرق طلوع خواهد کرد». برای تصدیق این قضیه نه می‌توان انطباعی از آن کسب کرد و نه می‌توان تصوری از مفاد آن به مدد قوهٔ حافظه به دست آورد؛ چراکه به عقیدهٔ هیوم، از آینده نه می‌توان انطباعی داشت و نه می‌توان از آینده تصوراتی در حافظه داشت که مسبوق به انطباعاتی متناظر با خودشان باشند. بنابراین، برای تصدیق مفاد قضیهٔ مذکور فقط و فقط از عادت یا رسم می‌توانیم کمک بگیریم. مقصود هیوم این است که از آنجا که اذهان ما، بنا به عادت و رسم، صدق قضیهٔ «سیر طبیعت یکنواخت است» را ــ بی‌آنکه مفاد این قضیه را با شهود باطنی یا برهان عقلی یا با تجربهٔ حسی دریافته باشند ــ پذیرفته‌اند، عادتاً آینده را شبیه گذشته می‌انگارند و حکم می‌کنند که «فردا خورشید از سمت مشرق طلوع خواهد کرد». به عقیدهٔ هیوم، یقین ما به صدق چنین قضیه‌ای صرفاً نوعی یقین روان‌شناختی و فردی ــ و به تعبیر مرحوم صدر، نوعی «یقین ذاتی»[۵۰] ــ است

که حاصل عادت ذهنی ما به شبیه انگاشتن آینده به گذشته است، و نه نوعی یقین منطقی و معرفت‌شناختی ــ یا به تعبیر مرحوم صدر، نوعی «یقین موضوعی».[۵۱] حال، پرسش هیوم این است که آیا قضیهٔ «هر حادثه‌ای علتی دارد» از جملهٔ قضایای ناظر به نسبت‌های میان تصورات و به تعبیری از قضایای پیشینی ضروری به شمار می‌آید یا اینکه در عداد قضایای ناظر به واقع و تجربی قرار می‌گیرد؟ پاسخ هیوم، باتوجه به بحث وی دربارهٔ چگونگی حصول تصورات علت، معلول و رابطهٔ علّی در ذهن آدمی، این است که از آنجا که تصورات ما از علت، معلول و رابطهٔ علّی مسبوق به هیچ انطباع بسیط یا مرکبی ــ اعم از مستقیم یا بازتابی ــ از علت، معلول و رابطهٔ علّی نیستند و مصادیق این سه تصور نیز محسوس هیچ یک از حواس ظاهری یا باطنی ما واقع نشده‌اند، نمی‌توان گفت که قضیهٔ «هر حادثه‌ای علتی دارد» قضیه‌ای ناظر به واقع و تجربی است. اما قضیه یادشده را به اعتقاد هیوم، در زمرهٔ قضایای پیشینی ضروری نیز نمی‌توان دانست؛ زیرا صدق قضیهٔ مذکور مآلاً به تصور ما از مجاورت زمانی علت و معلول بازمی‌گردد و مجاورت زمانی یکی از نسبت‌های میان امور واقع است[۵۲] و نه یکی از نسبت‌های میان تصورات. به عبارت دقیق‌تر، مفاد قضیهٔ «هر حادثه‌ای علتی دارد» این است که هر معلولی بعد از علت خود یا همزمان با آن می‌آید. البته باید توجه کرد که مقصود هیوم از واژه‌های «علت» و «معلول» در این قبیل از قضایا، معانی عُرفی آنهاست و نه معانی فلسفی و مابعدالطبیعی آنها. یعنی «علت» چیزی است که فهم عُرفی از آن به چیزی تعبیر می‌کند که «در ابتدا می‌آید» و «معلول» هم چیزی است که از لحاظ زمانی «پس از علت می‌آید» یا اینکه «همزمان با علت می‌آید». در اینجا باید توجه کرد که هیوم با توجه به معنایی که فهم عُرفی از قضیهٔ «هر حادثه‌ای علتی دارد» اراده می‌کند و می‌فهمد، منکر تجربی‌بودن و ناظر به واقع‌بودن این قضیه نیست. آنچه مورد انکار هیوم است، معنی فلسفی قضیه مذکور و به تعبیر دقیق‌تر معنی مابعدالطبیعی آن است. یعنی اگر مفاد قضیهٔ یادشده این باشد که «هر معلولی ضرورتاً به وسیلهٔ علتش به وجود می‌آید»، هیوم آن را نمی‌پذیرد. به عقیدهٔ هیوم، نه از تفصیل و تحلیل مفهوم[۵۳] «معلول» می‌توان به مفهوم «به‌وجود آمدن از علت» دست یافت و نه با تحلیل و تفصیل مفهوم «علت» می‌توان مفهوم «به‌وجود آوردن معلول» را به دست آورد. بنابراین، قضیهٔ «هر معلولی ضرورتاً به وسیلهٔ علتش به‌وجود می‌آید» قضیه‌ای پیشینی و ضروری نیست و انکار آن هم مستلزم تناقض‌گویی نیست.

از سویی دیگر، هرچه به عالم خارج رجوع کنیم، نمی‌توانیم از طریق یکی از حواس ظاهری یا باطنی خود انطباعی از «ایجاد معلول به وسیلهٔ علت» کسب کنیم و در میان تصورات ما نیز هیچ تصوری وجود ندارد که مسبوق به چنین انطباعی باشد. بنابراین، قضیهٔ یادشده، قضیه‌ای ناظر به واقع و تجربی که مسبوق به انطباع یا انطباعاتی حسی باشد، نیست. پس یگانه راهی که برای توجیه یقین ما به صدق این قضیه باقی می‌ماند، این است که بگوییم که یقین ما به این قضیه حاصل عادت ذهنی و گرایش درونی ما به شبیه‌انگاشتن آینده به گذشته است. این بدان معناست که ما آدمیان پس از مشاهدهٔ مکرر اینکه اشیا و حوادثی مکرراً پس از اشیا و حوادث

دیگری یا همزمان با آنها آمده‌اند و رخ داده‌اند، بر طبق عادت و رسم نتیجه می‌گیریم که از آنجا که «سیر طبیعت یکنواخت است»، اشیا و حوادث دیگری هم که در آینده خواهند آمد و رخ خواهند داد، به حکم مشابهت آینده با گذشته، پس از اشیا و حوادث مشابه خود یا همزمان با آنها خواهند آمد و رخ خواهند داد. به عبارت دیگر، هیوم معتقد است که ما برطبق نوعی عادت و رسم ذهنی و گرایش درونی حکم می‌کنیم که از آنجا که معلول‌ها و علت‌های آتی شبیه معلول‌ها و علت‌های سابقند، در آینده هم معلول‌های مشابه پس از علت‌های مشابه یا همزمان با آنها خواهند آمد. بنابراین، یقین ما به این قضیه که «هر معلولی ضرورتاً به‌وسیلهٔ علتش به‌وجود می‌آید» یقینی روان‌شناختی و شخصی است که مولود عادت ذهنی ما و گرایش درونی ما به شبیه انگاشتن آینده به گذشته است، و نه یقینی منطقی و معرفت‌شناختی. نتیجه اینکه، قضیهٔ مذکور قضیه‌ای امکانی و محتمل‌الصدق والکذب است و دربارهٔ آن از مطابقت با واقع و صدق ضروری و دائم نمی‌توان سخن گفت؛ و آخرین سخن اینکه، به عقیدهٔ هیوم، تصدیق مفاد قضیهٔ یادشده نه از راه تجربهٔ حسی امکان‌پذیر است و نه از راه شهود باطنی یا برهان عقلی؛ و درنتیجه، باید آن را از قاموس قضایای فلسفی بیرون راند و در عداد قضایای روان‌شناختی به شمار آورد.

III. نقد و بررسی آرای هیوم در باب علّیت

حال، با توجه به مبانی تجربه‌گروانهٔ خود هیوم، به نقد و بررسی آرای وی در باب علّیت می‌پردازیم تا ببینیم که آیا نظر وی در باب علّیت منطقاً قابل دفاع است یا نه؟ به گمان نگارنده، شاید بتوان آرای هیوم در باب علّیت را از چهار زاویه مورد نقد و بررسی قرار داد، که شرح آنها را در آنچه درپی می‌آید، ملاحظه خواهیم کرد.

۱. به نظر می‌رسد که همچنان که برخی از منتقدان هیوم گفته‌اند،[۵۴] نخستین انتقادی که بر نظریهٔ هیوم در باب علّیت وارد است، این است که هیوم بر مدعای خود دایر بر اینکه یگانه خاستگاه معلومات ما ــ اعم از معلومات تصوری یا معلومات تصدیقی ناظر به امور واقع ــ انطباعات یا تصورات مسبوق به انطباعاتند، برهان اقامه نکرده است و آن را به عنوان یک «اصل متعارف»[۵۵] در معرفت‌شناسی تجربه‌گروانهٔ خویش بدیهی و بیّن فرض کرده است. اما به نظر می‌رسد که حصر همهٔ معلومات آدمیان به انطباعات یا تصورات مسبوق به انطباعات، امری بدیهی نیست و باید آن را به مدد برهانی عقلی، که خدشه‌ناپذیر باشد، اثبات کرد. البته این بدان معنی نیست که خلاف مدعای هیوم با برهان عقلی خدشه‌ناپذیر اثبات شده است، بلکه باید توجه کرد که خلاف مدعای هیوم نیز امری بدیهی و بیّن نیست و باید آن را به مدد برهان عقلی خدشه‌ناپذیر اثبات کرد. مثلاً اگر کسی ادعا کند که همهٔ معلومات ما آدمیان فقط و فقط ناشی از شهود باطنی است یا اینکه فقط و فقط از استدلال عقلی سرچشمه می‌گیرد یا اینکه هم در شهود باطنی و هم در استدلال عقلی ریشه دارد یا اینکه از شهود باطنی و تجربهٔ حسی برمی‌خیزد یا اینکه از استدلال عقلی و تجربهٔ حسی ناشی می‌شود یا اینکه هم به تجربهٔ حسی، هم به شهود

باطنی و هم به استدلال عقلی بازمی‌گردد یا اینکه فقط و فقط از خاستگاهی غیر انسانی ناشی می‌شود یا اینکه هم ناشی از خاستگاهی غیرانسانی و هم ناشی از تجربهٔ حسی است یا اینکه هم در خاستگاهی غیرانسانی و هم در شهود باطنی ریشه دارد یا اینکه هم به خاستگاهی غیرانسانی و هم به استدلال عقلی بازمی‌گردد یا اینکه هم از خاستگاهی غیرانسانی، هم از تجربهٔ حسّی و هم از استدلال عقلی ناشی می‌شود یا اینکه هم از خاستگاهی غیرانسانی، هم از شهود باطنی و هم از استدلال عقلی سرچشمه می‌گیرد یا اینکه هم از خاستگاهی غیرانسانی، هم از تجربهٔ حسی، هم از شهود باطنی و هم از استدلال عقلی نشأت می‌گیرد، چنین شخصی باید درصورت قائل‌شدن به هریک از این فرض‌های چهارده‌گانه، آن را با برهان عقلی خدشه‌ناپذیر اثبات کند و منطقاً مجاز نیست که هیچ‌یک از فرض‌های مذکور را بدون اقامهٔ برهان عقلی خدشه‌ناپذیر به‌عنوان یک «اصل متعارف»، بدیهی و بیّن بداند.

۲. انتقاد دیگری که به نظر می‌رسد بر هیوم وارد باشد، این است که هیوم اصل وجود حواس ظاهری و باطنی و نیز اصل وجود قوهٔ حافظه و قوهٔ خیال را به‌عنوان قوای اصلی ذهن، مسلم انگاشته است، درحالی که براساس مبانی تجربه‌گروانهٔ وی، باید گفت که هیچ انطباع یا انطباعاتی از حواس ظاهری و باطنی و نیز از قوای حافظه و خیال نداریم و به عبارت دقیق‌تر، امور مذکور از طریق هیچ‌یک از حواس ظاهری و/یا باطنی‌مان محسوس ما واقع نشده‌اند. علاوه بر این، هیچ تصور یا تصوراتی هم از امور یادشده در ذهنمان نداریم که مسبوق به انطباع یا انطباعاتی حسی از امور مذکور باشند. بنابراین، براساس مبانی معرفت‌شناختی خودِ هیوم باید اصل وجود امور مذکور را به دلیل محسوس‌نبودن آنها انکار کنیم، درحالی که با انکار امور یادشده بنیاد اصلی ساختمان فلسفهٔ هیوم؛ یعنی ناشی‌شدن کل معلومات تصوری و معلومات تصدیقی ناظر به واقعِ آدمیان از صرف انطباعات حسی یا تصورات مسبوق به انطباعات حسی، فرو می‌ریزد و اساساً هیچ‌گونه معرفتی به هیچ چیزی [۵۶] نمی‌توانیم داشته باشیم؛ چراکه در این صورت، هیچ‌گونه انطباعی از هیچ چیزی نداریم و نیز هیچ‌گونه تصوری مسبوق به یک انطباع حسی از هیچ چیزی نداریم تا بتوانیم بگوییم که آن چیز را می‌شناسیم. بنابراین، لازمهٔ منطقیِ پذیرفتن سنگ بنای معرفت‌شناسی هیوم؛ یعنی ابتنای معرفت انسانی بر صرف انطباعات حسی یا تصورات مسبوق به این انطباعات، پذیرفتن اصل وجود حواس ظاهری و باطنی و نیز اصل وجود قوای حافظه و خیال است. پیداست که هیوم اصل وجود امور مذکور را به عنوان یکی از اصول موضوعهٔ[۵۷] نظام خویش مسلم انگاشته است و بنیان معرفت‌شناسی خویش را بر این پیشفرض استوار ساخته است. حال اگر کسی همانند هیوم، بنیان معرفت‌شناسی خویش را بر پذیرفتن اصل وجود تعدادی از امور نامحسوس استوار سازد و برهانی بر این امر اقامه نکند، برای انکار شمار دیگری از امور نامحسوس از قبیل علت، معلول، رابطهٔ علّی، ضرورت علّی، جوهر، نفس و... دلیل موجهی اقامه نمی‌تواند کرد؛ همچنانکه بر قبول اصل وجود حواس ظاهری و باطنی خود و نیز قوای حافظه و خیال خویش برهانی قائم نساخته است. به عبارت

دیگر، به محض آنکه یک سلسله از امور نامحسوس را موجود بدانیم، انکار سلسلهٔ دیگری از امور نامحسوس از قبیل علت، معلول، رابطهٔ علّی، ضرورت علّی و...، برخلاف نظر هیوم، مستلزم تناقض‌گویی نخواهد بود؛ زیرا هنگامی دچار تناقض‌گویی خواهیم شد که بنابه فرض، وجود هرگونه امر نامحسوسی را پیشاپیش مطلقاً انکار کرده باشیم. بدین‌ترتیب، هیوم منطقاً ملزم است بپذیرد که تصوراتی از حواس ظاهری و باطنی خویش و نیز از قوای حافظه و خیال خویش داشته است که مسبوق به هیچ‌گونه انطباعات حسی‌ای نبوده‌اند؛ و، درنتیجه، داشتن تصوراتی از علت، معلول، رابطهٔ علّی، ضرورت علّی و... هم که بنا به فرض، اموری نامحسوس‌اند ــ برخلاف عقیدهٔ هیوم ــ منطقاً مستلزم تناقض‌گویی نیست. این بدان معناست که شاید همانگونه که هیوم داشتن تصوراتی از حواس ظاهری و باطنی خویش و نیز داشتن تصوراتی از قوای حافظه و خیال خود را بی‌آنکه مسبوق به انطباعاتی حسی باشند، ضروری فرض کرده است، داشتن تصوراتی از علت، معلول، رابطهٔ علّی و ضرورت علّی نیز، بی‌آنکه این تصورات مسبوق به انطباعاتی حسی باشند، برای ما آدمیان ضروری باشد.

۳. هیوم معتقد است که تصوراتی که ما آدمیان از علت، معلول، رابطهٔ علّی و ضرورت علّی در ذهن داریم، ناشی از عادت ذهنی ما و گرایش درونی‌مان به متقارن و همزمان یا متعاقب و متوالی‌یافتن دو حادثه است، و به عبارت دیگر تصور «علّیت» مآلاً به تجربهٔ ما از توالی و تعاقب یا تقارن و همزمانی دو حادثه‌ای که با یکدیگر مجاورت زمانی و احیاناً مکانی دارند، باز می‌گردد؛ و حادثه‌ای را که ابتدا رخ می‌دهد، «علت» می‌نامیم و حادثه‌ای را که بعداً رخ می‌دهد، «معلول» نام می‌دهیم و یا اینکه دو حادثه‌ای را که همزمان با هم رخ می‌دهند، «علت و معلول» یکدیگر می‌نامیم. آنگاه، پس از مشاهدهٔ مکرّر توالی و تعاقب یا تقارن و همزمانی دو حادثه عادتاً توالی‌ها و تعاقب‌ها یا تقارن‌ها و همزمانی‌های دو حادثه در آینده را شبیه توالی‌ها و تعاقب‌ها یا تقارن‌ها و همزمانی‌های آن دو حادثه در گذشته می‌انگاریم؛ و بدین ترتیب، تصوری از رابطهٔ علّی و ضرورت آن در ذهنمان حاصل می‌شود. حال، پرسش ما از هیوم این است که اگر همچنانکه کانت گفته است پیشاپیش و مقدم بر هرگونه تجربهٔ حسی تصوری از «قبلیّت»، «بعدیّت» و «معیّت»،[۵۸] اعم از مکانی یا زمانی و به طور کلی تصوری از «مکان» و «زمان» نداشته باشیم، چگونه ممکن است که بتوانیم تصوری از «توالی و تعاقب» و/یا «تقارن و همزمانی» دو حادثه در ذهن داشته باشیم؟ پیداست که هیوم بی‌آنکه انطباع یا انطباعاتی از قبلیّت، بعدیّت، معیّت زمانی، زمان و مکان در ذهنش نقش بسته باشد و بدون آنکه هیچ تصور یا تصوراتی از این امور داشته باشد که مسبوق به انطباع یا انطباعاتی حسی از آنها باشد، وجود چنین تصوراتی را به عنوان یک پیش‌فرض، در ذهن خود ضروری انگاشته است و درعین حال معتقد است که تصور علّیت مآلاً به مجاورت زمانی و احیاناً مکانی دو حادثه و به تعبیری به توالی و تعاقب یا تقارن و همزمانی دو حادثه باز می‌گردد. اما می‌توان گفت همانطور که انطباعاتی یا تصورات مسبوق به انطباعاتی از قبلیّت، بعدیّت، معیّت زمانی، مکان و زمان در ذهنمان نداریم،

انطباعاتی یا تصورات مسبوق به انطباعاتی از تعاقب و توالی یا تقارن و همزمانی دو حادثه نیز در ذهنمان وجود ندارند. بنابراین، چگونه ممکن است که تصور علّیت، به مجاورت زمانی و احیاناً مکانی دو حادثه و به تعبیری به تعاقب و توالی یا تقارن و همزمانی آن دو حادثه بازگردد، درحالی که هیچ انطباعاتی یا تصورات مسبوق به انطباعاتی از تعاقب و توالی یا تقارن و همزمانی در ذهنمان نداریم؟ این بدان‌معناست که هیوم، براساس مبانی تجربه‌گروانهٔ خویش، باید اساساً وجود تصور «علّیت» در ذهن آدمیان را انکار کند؛ زیرا با توجه به تحلیلی که عرضه شد، تصور «علّیت» مسبوق به هیچ انطباعی نخواهد بود، درحالی که هیوم معتقد است که همهٔ آدمیان تصوری از علّیت در ذهن دارند و کار هیوم فقط تبیین چگونگی حصول این تصور در ذهن آدمیان است. بدین‌ترتیب، هیوم دچار نوعی تناقض‌گویی می‌شود، و از چیزی سخن می‌گوید که آدمیان، بنا به تحلیلی که عرضه کردیم، هیچ تصوری از آن در ذهن ندارند که مسبوق به یک انطباع حسی باشد و درعین حال می‌گوید که کارِ وی ریشه‌یابی تصوری است که همهٔ آدمیان از علّیت در ذهن دارند. بنابراین، هیوم ــ البته ناخواسته و نادانسته ــ با انکار رابطهٔ علّی میان دو حادثه و ضرورت آن در عالم خارج و در عالم درون، داشتن تصوری از علیت در ذهن و به تعبیری وجود ذهنی[۵۹] «رابطهٔ علّی» را نیز مطلقاً نفی کرده است.

۴. به عقیدهٔ هیوم، فهم عُرفی از رابطهٔ علّی فقط تعاقب و توالی و/یا تقارن و همزمانیِ دو حادثه را درمی‌یابد و نه مفهومِ «به‌وجود آمدن معلول به‌وسیلهٔ علت» را. حال پرسش ما از هیوم این است که آیا فهم عرفی از هرگونه همزمانی و تقارنی به «رابطهٔ علّی» تعبیر می‌کند و با مشاهدهٔ مکرّر[۶۰] هر دو حادثهٔ متوالی و متعاقب یا همزمان و متقارن، اولی را علت و دومی را معلول یا هر دو را علت و معلول یکدیگر می‌نامد یا اینکه فقط در برخی از موارد چنین می‌کند؟ به نظر می‌رسد که فهم عرفی فقط با مشاهدهٔ مکرر برخی از حوادث متوالی و متعاقب یا متقارن و همزمان، حکم می‌کند که حادثه‌ای که ابتدا رخ می‌دهد «علت» است و حادثه‌ای که بعداً رخ می‌دهد «معلول» است و یا اینکه درصورت تقارن و همزمانی، هر دو حادثه علت و معلول یکدیگرند، ولی در برخی از موارد دیگر چنین نمی‌کند. به‌عنوان مثال، فهم عرفی با مشاهدهٔ مکررِ اینکه گویِ بیلیارد A به گوی بیلیارد B برخورد می‌کند و آن را به حرکت درمی‌آورد، حکم می‌کند که «تا» گوی بیلیارد A حرکت نکند، گوی بیلیارد B حرکت نمی‌کند، و به عبارت دیگر گوی بیلیارد A علت حرکت گوی بیلیارد B است.

اما همین فهم عرفی با مشاهدهٔ توالی و تعاقب مکرر شب و روز هرگز حکم نمی‌کند که چون روز قبل از شب می‌آید و شب پس از روز، «روز علت شب است و شب معلول روز» و/یا بالعکس حکم نمی‌کند که از آنجا که شب قبل از روز می‌آید و روز پس از شب، «شب علت روز است و روز معلول شب».

علاوه بر این، ممکن است که فهم عرفی، مثلاً با مشاهدهٔ مکرر حرکت همزمان گوی بیلیارد A و گوی بیلیارد B حکم کند که آن دو به حکم حرکت همزمان و متقارن، علت و معلول

یکدیگرند. اما همین فهم عرفی با اینکه بارها مشاهده کرده است که ستارگان متعددی به هنگام شب همزمان و درکنار هم می‌درخشند، هرگز حکم نکرده است که این ستارگان متعدد به حکم اینکه همزمان باهم و در کنار یکدیگر می‌درخشند، «علت و معلول» درخشش یکدیگرند. در اینجا می‌توان از هیوم پرسید که فهم عرفی به چه دلیل در برخی از موارد با مشاهدهٔ مکرر دو حادثهٔ متوالی و متعاقب، اولی را علت و دومی را معلول می‌نامد و/یا با مشاهدهٔ مکرر دو حادثهٔ متقارن و همزمان، آن دو را علت و معلول یکدیگر می‌شمارد، ولی در برخی موارد دیگر چنین نمی‌کند؟ اگر هیوم بگوید که فهم عرفی هیچ دلیلی برای این کار در دست ندارد، در پاسخ وی می‌توان گفت که اگر چنین است، فهم عرفی باید بی‌دلیل در همهٔ مواردی که دو حادثهٔ متوالی و متعاقب را مکرراً مشاهده می‌کند، اولی را علت و دومی را معلول بنامد و نیز در تمام مواردی که دو حادثهٔ متقارن و همزمان را مکرراً مشاهده می‌کند، بی‌دلیل آن دو را علت و معلول یکدیگر بداند. به‌عبارت دیگر، حکم فهم عُرفی در برخی از موارد مذکور به وجود رابطهٔ علّی و در بعضی دیگر از موارد یادشده به نفی رابطهٔ علّی، بدون آنکه در هر دو صورت حکم آن مدلّل به دلیلی باشد، ترجیح بلامرجّح خواهد بود؛ و نه فقط فهم فلسفی بلکه فهم عرفی هم ترجیح بلامرجح را نمی‌پذیرد و آن را اصلی بدیهی و بیّن می‌انگارد. به نظر می‌رسد که فهم عرفی در اطلاق نام علت و معلول بر بعضی از حوادث متوالی و متعاقب یا متقارن و همزمان و عدم اطلاق آن نام‌ها بر پاره‌ای دیگر از حوادث متوالی و متعاقب یا همزمان و متقارن، بی‌ملاک و بی‌ضابطه و به تعبیر دقیق‌تر، بی‌دلیل و گزافی[۶۱] نیست؛ و اطلاق یا عدم اطلاق مذکور، مستند به دلیل یا دلایلی متناسب با شأن فهم عرفی است ولواینکه فهم فلسفی آن دلیل یا دلایل را برنتابد. شاید یکی از دلایل فهم عُرفی برای اطلاق و عدم اطلاق یادشده این باشد که هرگاه فهم عُرفی نام‌های علت و معلول را بر دو حادثهٔ متوالی و متعاقب یا همزمان و متقارن اطلاق می‌کند، معتقد است که یکی از دو حادثهٔ متوالی و متعاقب دیگری را «به‌وجود می‌آورد» و حادثهٔ دوم از حادثهٔ اول «به‌وجود می‌آید» و/یا اینکه دو حادثهٔ همزمان و متقارن یکدیگر را «به‌وجود می‌آورند» و از یکدیگر «به‌وجود می‌آیند»؛ و هرگاه که فهم عرفی نام‌های علت و معلول را بر دو حادثهٔ متوالی و متعاقب یا همزمان و متقارن اطلاق نمی‌کند، به این دلیل است که هیچ‌گونه رابطهٔ «وجودی»‌ای میان دو حادثهٔ متوالی و متعاقب یا همزمان و متقارن نمی‌یابد و معتقد است که هیچ‌یک از آن دو حادثه نه دیگری را «به‌وجود می‌آورد» و نه از دیگری «به‌وجود می‌آید» یا اینکه نه یکدیگر را «به‌وجود می‌آورند» و نه از یکدیگر «به‌وجود می‌آیند». بنابراین، مدعای هیوم هنگامی پذیرفته خواهد شد که فهم عُرفی برای اطلاق یا عدم اطلاق یادشده به هیچ‌گونه دلیلی متوسل نشود؛ و این امر نه فقط مسلم نیست، بلکه به حکم اینکه فهم عرفی نیز مانند فهم فلسفی اصل «ترجیح بلامرجّح» را محال می‌انگارد، فهم عرفی ناقض و مبطل مدعای هیوم است.

البته، شاید بتوان انتقادات دیگری هم بر نظریهٔ هیوم دربارهٔ علّیت وارد ساخت ولی برای پرهیز جستن از اطناب و تطویل نوشتهٔ حاضر از مطرح‌ساختن آن انتقادات احتمالی صرف‌نظر می‌کنیم.[۶۲]

پی‌نوشت‌ها

1. *An essay concerning human understanding*
2. simple ideas
3. composition
4. Comparison
5. abstraction
6. complex ideas
7. power
8. introspection
9. Locke, John; *An essay concerning human understanding,* edited by Peter H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 10th publishing, Book II, Chapter XXI, p. 236.

۱۰. البته، مقصود لاک از واژهٔ «جوهر» جوهرِ نفسانی است؛ چراکه وی به وجودِ خارجی جوهر مادّی معتقد نیست.

11. Ibid, p. 325.
12. Ibid, p. 324.
13. Locke, John, op. cit., p. 325.
14. generation
15. alteration
16. creation
17. intuitive certainty

۱۸. به سبب اهمیت بسیاری که لاک به بحث زبان داده است، در بحثمان از نظریهٔ لاک در باب علیت همواره از لفظ «گزاره» به‌جای واژهٔ «قضیّه» استفاده کرده‌ایم. اما در بحثمان از نظریهٔ هیوم در باب علیت، چون به نظر می‌رسد که هیوم به اندازهٔ لاک به بحث زبان حساس نبوده است، واژهٔ متداول «قضیّه» را به‌کار برده‌ایم.

۱۹. با توجه به توضیحی که در پاورقی صفحات ۱۰ و ۱۱ عرضه کردیم، در بحثمان از نظریهٔ هیوم در باب علّیت واژهٔ «قضیّه» را به‌کار برده‌ایم.

20. impression
21. ideas

۲۲. هیوم گاهی به جای لفظ تصورات، واژهٔ افکار (thoughts) را به کار می‌بَرَد.

23. *A treatise of human nature*
24. *An enquiry concerning human understanding*
25. copies
26. representations
27. resemble
28. Hume, David; *An enquiry concerning human understanding;* edited by Tom L. Beauchamp; Oxford: Oxford University Press; first publishing, 1999; ch. 2., sec. 3, p. 97.

۲۹. علامت اختصاری واژهٔ «part».

۳۰. نشانهٔ اختصاری لفظ «whole».

۳۱. البته هیوم معتقد است که به «مجاورت زمانی» از طریق مشاهدهٔ حوادث نفسانی متوالی و متعاقب نیز می‌توان پی برد.
۳۲. البته چنانکه بعداً خواهیم دید، هیوم معتقد است که تصور «علّیتِ» ناشی از مجاورت مکانی فقط محدود به حوادث طبیعی است و حوادث نفسانی را دربر نمی‌گیرد.
33. Hume, David; *A treatise of human nature;* book 1, ch. 4, sec. 5, p. 236.
۳۴. ن.ک. کاپلستون، تاریخ فلسفه (ج ۵)، ترجمهٔ امیر جلال‌الدین اعلم، تهران، انتشارات سروش، چاپ دوم، ۱۳۷۰، ص ۲۹۶.
۳۵. اصطلاح «گذر منطقی» را از والتر استیس وام گرفته‌ایم. برای اطلاع بیشتر ن.ک. دین و نگرش نوین؛ والتر ترنس استیس؛ ترجمهٔ احمدرضا جلیلی؛ تهران؛ انتشارات حکمت، چاپ اول؛ ۱۳۷۷، ص ۱۴۲.
36. Hume, D.; op. cit.; book I, ch. 3, sec. 12, p. 134.
۳۷. این اصطلاح را نیز از والتر استیس وام گرفته‌ایم. ر.ک: استیس، همانجا.
۳۸. مقصود از «رجوع مستقیم» رجوع به انطباعات یا تصورات مستقیم است.
۳۹. مراد از «رجوع غیرمستقیم» رجوع به انطباعات یا تصورات بازتابی است.
40. relations of ideas
41. relations of facts
۴۲. مثال از خودِ هیوم است.
۴۳. این «نباید» یک توصیهٔ روشی است و نه توصیه‌ای اخلاقی.
۴۴. البته بنابر هندسه‌های اقلیدسی؛ زیرا بنا بر هندسه‌های نااقلیدسی مجموع زوایای داخلی مثلث یا بیشتر از ۱۸۰° است یا کمتر از آن.
۴۵. البته باتوجه به دو شرطی که پیشتر ذکر شد.
46. empirical propositions
47. factual propositions
48. habit
49. custom
۵۰. ر.ک.: صدر، سیدمحمد باقر؛ الاسس المنطقیّة للاستقراء، بی‌جا، مؤسسة دارالکتاب الاسلامی، الطبعةالاولی، ۱۴۱۰ هـ ق.، ص ۳۲۳.
۵۱. ر.ک.: منبع پیشین، صص ۴-۳۲۳.
۵۲. البته به عقیدهٔ هیوم، مجاورت مکانی هم یکی از نسبت‌های میان بخشی از امور واقع یعنی واقعیت‌های طبیعی، است.
۵۳. نه لفظ «معلول» که با لفظ «علت» همریشه است.
۵۴. ن.ک. آیت حسن (مجموعهٔ مقالات) زیر نظر دکتر مهدی گلشنی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ نخست، ۱۳۷۴، مقالهٔ «نقدی بر نظریهٔ هیوم در باب علّیت» دکتر احمد احمدی، ص ۶۴.
55. axiom
۵۶. مگر به روابط و نسبت‌های میان تصورات به عقیدهٔ هیوم.
57. postulates.
۵۸. هیوم از «معیّت» به «مجاورت» تعبیر می‌کند و البته مرادش مجاورت زمانی است.
۵۹. باید توجه کرد که وجود ذهنی «رابطهٔ علّی» مشتمل بر وجود ذهنی «علت»، «معلول» و «ضرورت علّی و معلولی» نیز هست.

۶۰. در این اِشکالِ چهارم، واژهٔ «مکرر» را به تناسب با مبانی هیوم به‌کار برده‌ایم؛ وگرنه به نظر می‌رسد که فهم عُرفی با فقط یک بار مشاهده‌کردن دو حادثهٔ متوالی و متعاقب یا همزمان و متقارن نیز می‌تواند اولی را علت و دومی را معلول یا هر دو را علت و معلول یکدیگر بنامد.

61. arbitrary.

۶۲. برای اطلاع از پاره‌ای از انتقاداتی که برخی از منتقدان هیوم به نظریهٔ وی دربارهٔ علّیت وارد ساخته‌اند، می‌توان به متونی که در صفحهٔ بعد ذکر خواهند شد، مراجعه کرد:

I. آیت حُسن، زیر نظر دکتر مهدی گلشنی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ نخست، ۱۳۷۴، مقالهٔ «نقدی بر نظریهٔ هیوم در باب علّیت» نوشتهٔ دکتر احمد احمدی، صص ۵۷-۷۹.

II. بحث در مابعدالطبیعه، ژان وال، ترجمهٔ دکتر یحیی مهدوی و همکاران، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، چاپ نخست، ۱۳۷۰، کتاب اول، بخش ۵، فصل دوم (علّیت، ترجمهٔ دکتر کریم مجتهدی)، صص ۳۱۲-۳۵۴.

III. تاریخ فلسفه، جلد ۵ (فیلسوفان انگلیسی: از هابز تا هیوم) چارلز فردریک کاپستون، ترجمهٔ امیر جلال‌الدین اعلم، تهران، انتشارات سروش و شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۷۰، فصل ۱۴، بند ۹ (تحلیل علّیت)، صص ۲۹۵-۳۰۵.

IV. *Hume's epistemology and metaphysics;* Georges Dicker; London; Routledge; First publishing, 1998; chapter 5 (Hume's critique of Causal Principle); pp. 133-154.

V. *Hume's Skepticism in the "Treatise of human nature";* Robert J.Fogelin; London; Routledge & Kegan Pual; First publishing, 1985; chpter II (causality, necessity and induction); pp. 38-53; and Appendix B (Hume's regular definition of causation); pp. 197-172.

VI. *Hume on knowledge;* Harold W. Noonan; London; Routledge; First publishing; 1999; chapter 3 (causation, induction and necessary connection); pp. 91-161.

VII. *Hume;* Barry Stroud; London; Routledge; Fifth publishing: 1988; chapter III: pp. 42-68, and chapter IV: pp. 68-96.

IV. منابع

منابع مربوط به بحث لاک

الف) منابع و مآخذ فارسی

۱. بزرگمهر، منوچهر؛ فلاسفهٔ تجربی انگلستان، جلد اول (لاک و بارکلی)؛ تهران؛ انتشارات انجمن حکمت و فلسفهٔ ایران؛ چاپ نخست، ۱۳۵۶.

۲. کاپلستون، چارلز فردریک؛ تاریخ فلسفه، جلد ۵ (فیلسوفان انگلیسی: از هابز تا هیوم)؛ ترجمهٔ امیر جلال‌الدین اعلم؛ تهران؛ انتشارات سروش و شرکت انتشارات علمی و فرهنگی؛ چاپ دوم، ۱۳۷۰.

۳. لاک، جان؛ تحقیق در فهم بشر؛ تلخیص پرینگل پَتیسون؛ ترجمهٔ دکتر [صادق] رضازادهٔ شفق. تهران. انتشارات کتابفروشی دهخدا. چاپ نخست، ۱۳۴۹.

ب) منابع انگلیسی

1. Ayers, Michael; *Locke: Epistemdogy and Ontology;* London; Routledge; Second

publishing, 1993.

2. Chappell, Vere (editor); *The Cambridge Companion to Locke;* Cambridge University Press, Second publishing, 1995.

3. Locke, John; *An essay Concerning human understanding;* edited by: Peter H.Nidditch; Oxford, Clarendon Press; 10th publising, 1990.

4. Mackie, J.L.; *Problems from Locke; Oxford*, Clarendon Press; Sixth impression, 1991.

منابع و مآخذ مربوط به بحث هیوم:

الف) منابع فارسی و عربی

۱. بزرگمهر، منوچهر؛ «مسألهٔ علّیت در فلسفهٔ هیوم»، مجلهٔ فلسفه (نشریهٔ اختصاصی گروه آموزشی فلسفه)؛ ضمیمهٔ مجله دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی [دانشگاه تهران]؛ شمارهٔ ۲، پاییز ۱۳۵۴.

۲. صدر، سیدمحمد باقر؛ الأُسُس‌المَنطِقیَّةُ لِلإستقراء؛ بی‌جا؛ مؤسسةُ دارُالکتاب الاسلامی؛ الطَّبعةُالاولیٰ، ۱۴۱۰ هـ ق.

۳. کاپلستون، چارلز فردریک؛ تاریخ فلسفه، جلد ۵ (فیلسوفان انگلیسی: از هابز تا هیوم)؛ ترجمهٔ امیر جلال‌الدین اعلم، تهران، انتشارات سروش و شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۷۰.

۴. کامینوس، ساکس (و) لینسکات، رابرت. اِن (ویراستاران)؛ فلسفهٔ نظری، جلد دوم، ترجمهٔ منوچهر بزرگمهر، تهران، مرکز انتشارت علمی و فرهنگی، چاپ سوم، ۱۳۶۲.

۵. گلشنی، مهدی (گردآورنده)؛ آیت حُسن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی؛ چاپ نخست، ۱۳۷۴.

ب) منابع انگلیسی

1. Dicker, Georges; *Hume's epistemology and metaphysics;* London; Routhledge; First publishing, 1998.

2. Fogelin, Robert J.; *Hume's Skepticism in the "Treatise of human nature";* London; Routldge and Kegan Paul; First publishing, 1985.

3. Hume, David; *An enquiry Concerning human understanding;* edited by: Tom L.Beauchamp; Oxford, Oxford University Press; First publishing, 1999.

4. Hume, David; *A treatise of human nature;* edited by L. A. Selby - Bigge and P.H. Nidditch; Oxford, Oxford University Press; second edition, 1978.

5. Noonan, Harold W.; *Hume on konowledge;* London; Routledge; First publishing, 1999.

6. Stroud, Barry; *Hume;* London; Routledge; fifth publishing, 1988.

مسلمانان و مسألهٔ شر*

سعید عدالت‌نژاد

مسألهٔ شر

در این باره که در جهان شروری دیده می‌شود، تردیدی وجود ندارد. خوب است ابتدا لحظه‌ای دربارهٔ آخرین پدیده‌هایی از این‌دست فکر کنیم: زلزلهٔ بم (۱۳۸۲) و سونامی آسیای جنوب شرقی (۱۳۸۳) که در آن حدود سیصدهزار نفر انسان بی‌گناه جان باختند. بر این فهرست، می‌توانیم نمونه‌هایی از شرور اخلاقیِ زمان خودمان را هم اضافه کنیم، مانند جنایت‌های صدام حسین در عراق. حال باتوجه به وجود این شرور فراوان، مسألهٔ ما این است که چگونه می‌توانیم به خدای عادل، عالم و قادر مطلق ایمان داشته باشیم؟ آیا درست است بگوییم خداوند خواسته است چنین پدیده‌هایی در حق بشر وجود داشته باشد و به چنین امری راضی است؟ اگر کسی اعتراض کند و بگوید خداوند آیا نمی‌توانست مقصود خود را با شرّ کمتری از این‌که هست به انجام برساند، محققان علوم اسلامی درگذشته و اینک به این سؤالات چگونه پاسخ گفته‌اند. پس در اینجا با دو سؤال اساسی در مسألهٔ شرّ مواجهیم: ۱. چرا در جهان ما شر وجود دارد؟ ۲. چگونه می‌توان وجود شر را با وجود صفاتی از خداوند مانند عدالت او توجیه کرد؟ آیا شر می‌تواند ناقض صفت علم، قدرت و یا عدالت او باشد؟

ابتدا برای بررسی بهتر مسأله، شر را به تعبیر جان هیک (ص ۸۹) به «هر چیزی که برای زندگی آدمی درد و رنج بیافریند» تعریف می‌کنم. پس اگر حوادثی در این جهان می‌بینیم مانند

---

* این مقاله را ابتدا به زبان انگلیسی در کنفرانس ادیان و مسأله شرّ (مارس ۲۰۰۵) در دانشکده الهیات دانشگاه آمستردام ارائه کردم و اینک ترجمهٔ آن را با اندکی تغییر به درخواست دوستان گردآورندهٔ این مجموعه برای بزرگداشت استاد دکتر کریم مجتهدی تقدیم می‌کنم.

زلزله یا آتشفشان در مناطقی که انسانی زندگی نمی‌کند، آنها را شر به حساب نمی‌آوریم. از سوی دیگر، اگر با پاسخ‌هایی در مسألهٔ شر مواجه شویم که راه حل‌هایی از منظر خدایی ارائه می‌دهند، چه در اسلام و چه در هر دین دیگری، این راه حل‌ها نمی‌تواند قانع‌کننده باشد؛ چراکه درد و رنج آدمی را نادیده گرفته است. ما باید در صدد باشیم که پاسخ‌هایی از دیدگاه انسانی برای مسأله پیدا کنیم. بنابراین، علی‌رغم وجود پاره‌ای از آیاتی که در متون مقدس اسلام، مسیحیت و یهودیت هست که می‌گوید «شاید آنچه را ما شر می‌دانیم واقعاً خیر است و شاید به آنچه که ما شر می‌دانیم، اگر از نگاه پرخیر خداوند نظر شود، همان‌ها واقعاً خیرند» نمی‌توان این آیات راگونه‌ای استدلال کلامی دانست بلکه اینها گونه‌ای توصیه روان‌شناختی‌اند. باوجود این، همین نحوهٔ بیان، در صورت یا شکل زندگی مؤمنانه معنادار است. از این‌رو شاید ذکر این نکته سودمند باشد که مردم مسلمان عادی معتقدند هر شرّی را می‌توان تنبیه خداوند به ازای اعمال بد مؤمن دانست و این تنبیه می‌تواند او را تهذیب کند.

در این مقاله در باب مسأله شرّ به بررسی سه دیدگاه مردم عادی، استدلال‌های کلامی متکلمان مسلمان و ادلهٔ فلسفی حکیمان مسلمان می‌پردازم.

دیدگاه مردم عادی

مردم عادی به لحاظ نظری به این اعتقاد مشهور ایمان دارند که براساس قرآن و حدیث و دلایلی که از نظر آنها مسلم است خداوند، قادر متعال، حکیم و عالم به همه چیز است، پس چرا باید بی‌عدالتی کند و شرّ بیافریند. منشأ بی‌عدالتی و اعمال شرورانه در حق او معنا ندارد و اگر کسی چنین نسبتی به خداوند دهد، کافر است. اگر پدیده‌هایی در عالم هستند که به نظر ما شرّند، باید در پرتو حکمت و مصلحت خداوند برای آنها توجیهی پیداکرد. ما که به غفلت و محدودیت علم خویش واقفیم، همهٔ اموری را که از آنها سر درنمی‌آوریم، باید «راز تقدیر و سرنوشت» بنامیم. این همهٔ بحث نظری است که به‌مثابهٔ استدلال در میان مردم رایج است و به لحاظ روان‌شناختی هم آنها را قانع می‌کند و در مواجهه با حوادث زندگی از قبیل زلزله، بیماری، تصادف و شرور اخلاقی کارکرد دارد.

به نظر می‌رسد برای این دیدگاه عمومی در قرآن و حدیث نیز می‌توان شواهدی پیدا کرد. قرآن شر را نتیجهٔ اعمال انسانی می‌داند، چه شرور طبیعی و چه شرور اخلاقی «فساد روی زمین و دریاها به سبب عملکرد مردم است تا سزای بعضی از آنچه را که انجام داده‌اند به آنان بچشاند، باشد که بازگردند» (روم: ۴۱). در قرآن موجودات به خیر و شرّ تقسیم نشده‌اند و همهٔ آنها مخلوق ارادهٔ اویند و از این‌رو زیبا، اما کار شیطان صرفاً تغییر مسیر رفتار آدمی است که ممکن است منجر به کارهای زشت و گاهی فاجعه‌بار شود. شیطان و ملائکه در قرآن شریک در کار و فعل خداوند نیستند، اما چنان که خواهیم گفت رفتار و تلقی مردم عادی در مقابله با شرور به گونه‌ای است که گویا شیطان و منشأ شرور نیز در کار خود گونه‌ای استقلال دارند.

مردم عادی با استدلال‌های متکلمان و حکیمان بیگانه‌اند، چون زبان آنها را درک نمی‌کنند و راه حل‌های آنها در مواجهه با شرور برایشان معنادار نیست. بیشتر آنها به لحاظ نظری علاوه بر ایمان به «راز تقدیر» و «مشیت خداوند» به مجموعهٔ اعمالی نیز معتقدند که می‌تواند دفع بلا و شرّ کند. این مجموعهٔ اعمال، طیفی را می‌سازد که در درون آن هم می‌توان اعمالی را یافت که با اعمال و آداب دینی ربط و نسبت دارد و هم با آداب و رسومی که منشأ دینی ندارد. از دستهٔ اول می‌توان به چند مورد اشاره کرد: تمسّک به پاره‌ای از آیات قرآن مانند آیة‌الکرسی (بقره: ۷-۲۵۵)، وان‌یکاد (قلم: ۲-۵۱) و آیهٔ فاللهُ خیرٌ حافظاً و هو أرحمُ‌الراحمین (یوسف: ۶۴). این تمسّک شکل‌های مختلف دارد: خواندن و حفظ کردن این آیات از دوران کودکی تا بزرگسالی، نوشتن آنها بر روی تکه‌ای از پارچه یا کاغذ و نصب آن درخانه و محل کار. اخیراً این نحوهٔ تمسّک در قالب کارهای هنری و صنایع دستی نیز عرضه می‌شود. مسلمانان معتقدند مضمون این آیات دربردارندهٔ این نکته است که پیامبر اسلام یا یکی از پیامبران الهی نیز این آیات را در وقت مواجهه با بلا و شرّ خوانده‌اند و خود را حفظ کرده‌اند و آنها نیز می‌توانند با اقتدا به عملِ آن بزرگان خود را در وضعیت‌های بحرانی نجات دهند.

در پاره‌ای از مناطق این آیات را بر تکه‌ای کاغذ می‌نویسند و سپس آن را در کیف کوچکی که از چرم پوشانده شده قرار می‌دهند و به گردن خویش یا در غالب موارد به گردن کودکان آویزان می‌کنند. شکل و شمایل این نوع محافظ، برحسب فرهنگ‌های مختلف در کشورهای اسلامی متفاوت است. به این نوع تمسّک به آیات قرآن «تعویذ» گفته می‌شود. «تعویذ» یعنی پناه‌بردن و اعتماد به خداوند. «تعویذ» در اسلام به کاری که یهودیان نیز انجام می‌دادند بسیار شبیه است. یهودیان نیز به آیاتی از عهد عتیق پناه می‌بردند و به وسیلهٔ همان کیف‌های کوچک چرمی یا کتیبه یا حتی نقش کاشی در تزیین معابد خویش برای دفع قضا و بلا تمسّک می‌کردند (نگاه کنید به مدخل Amulet در دایرة‌المعارف جودائیکا). در اسلام، سحر و جادو تحریم شدند اما «تعویذ» به دلیل تمسک به آیات قرآن مشروع شناخته شد. در اعتقاد عامهٔ مردم برای محفوظ‌ماندن از بلا به‌ویژه در مسافرت «تعویذ» سفارش شده است. در این موارد هم خواندن آیات سفارش‌شده و هم همراه داشتن آن.

از دیگر نمونه‌های اعمال دینی که در میان عامهٔ مردم مسلمان برای حفظ از شر و بلا مرسوم است، اعطای صدقه و انجام قربانی است. هردو کار ریشه در روایت‌های منسوب به پیامبر اکرم(ص) دارد. در عرف متدینان، مراقبت بر صدقه‌دادن و قربانی گاهی بسیار بیش از آن است که مثلاً بر قوانین راهنمایی و رانندگی یا کنترل و مراقبت از خودرو جدیت و مواظبت کنند. سنت رایج دیگر مسلمانان برای حفظ آدمی از حسادتِ حسود (به‌عنوان گونه‌ای شرّ اخلاقی) آن است که در مواقع خاصی اسپند به آتش می‌ریزند و معتقدند دود اسپند خاصیت دفعِ بلای حسادتِ حسود دارد. این نحوهٔ مقابله با حسادتِ حسود ریشهٔ دینی ندارد ولی اصل حسادت و تلقی آن به‌عنوان گونه‌ای شرّ اخلاقی ریشه در قرآن (سورهٔ فلق: ۵) دارد. طبیعی است که چنین تلقی در

میان عامه مردم موجب سوء ظن‌های فراوانی هم درمیان آنها می‌شود و هرکس به خود حق می‌دهد که در کمترین شکست‌هایی که در زندگی با آن روبرو می‌شود، علت آن را حسادت یا چشم‌زخم فردی از آشنایان خود، دور یا نزدیک، بداند.

من در اینجا درصدد نقد و بررسی اعتقادات عامهٔ مردم نیستم، اما در باب اعتقاد به تأثیر حسادت حسود و اعتقاداتی از این دست که در قرآن نیز بدان اشاره شده مایلم به این نکته اشاره کنم که قرآن و حدیث در این موارد درصدد بازگویی و بازتاب فرهنگ اجتماعی زمان خود است و نه درصدد گزارش واقعیت.

پس نکتهٔ مهم در اینجا آن است که عامهٔ مردم قبول کرده‌اند که اموری در عالم وجود دارند که شرّند و برای مقابله با آنها به راههایی که گمان می‌برند نافع است، متوسل می‌شوند. در باور آنها، امور شرانگیز اموری وجودی‌اند که باید درپی راه علاج آنها بود. اما نکتهٔ جالب و تاحدی عجیب و غریب آن است که تا آنجا که من می‌دانم هیچ متکلمی یا فیلسوف دین مسلمانی به توجیه، تبیین یا ردّ این شیوه مقابله با شرّ نپرداخته است. شاید آنها هم در مقام عمل به این‌گونه امور معتقدند ولی در مقام نظر از طرح آن اِبا دارند.

راه حل‌های متکلمان مسلمان

به نظر می‌رسد تفکیک صریحی در باب شرور به اخلاقی و طبیعی در آثار متکلمان اسلامی وجود ندارد و هرگاه آنها دربارهٔ شرّ سخن می‌گویند، مرادشان هردو قسم است و علی‌القاعده راه‌حل‌های آنها دربارهٔ مسألهٔ شرّ هم باید ناظر به هر دو قسم شرّ باشد. این راه‌حل‌ها درهر سه فرقهٔ کلامی شیعه، معتزله و اشاعره یافت می‌شود. متکلمان مسلمان بر این نکته تصریح کرده‌اند که هدف اصلی استدلال‌های آنها، ردّگونه‌ای ثنویت دینی (آیین زرتشت) یا دینی فلسفی (آیین مانی) است و از این‌رو پاسخ‌های آنها به‌کار مؤمنی که در فعل خداوند یا یکی از صفات او تردید دارد یا کسی که اساساً به دلیل مسألهٔ شرّ منکر خداست، نمی‌آید. در اینجا ذکر این نکته نیز شایسته است که استدلال‌های متکلمان اسلامی بسیار شبیه است به استدلال‌هایی که متکلمان مسیحی دورهٔ قرون وسطی ارائه کرده‌اند. پاره‌ای از محققان (چون آستین فَرِر،[1] ص ۲۴۵) مدعی‌اند که پاره‌ای از مباحث جامع الهیات[2] توماس آکوئیناس و پاره‌ای دیگر از آثار مَدرسیان قرون وسطی از راه انتخاب مطالب نوارسطوئیانی که تحت تأثیر منابع اسلامی بوده‌اند، به آنها منتقل شده است. اما در اینجا بنا ندارم به این مناقشه وارد شوم و سودی هم به حال بحث ما ندارد. به نظر می‌رسد هرکدام از راه‌حل‌ها و استدلال‌های متکلمان مسلمان فی‌نفسه کامل نیست و هرکدام از آنها همانند نظریه‌ها در علم می‌تواند به ما درجهت یافتن کارکردی در موقعیت

---

1. Austin Farrer   2. *Summa Theologica*

مناسب کمک کند.[1] از این‌رو، علاوه بر بیان ادعای آنها به پاره‌ای از نقدهای موجود نیز اشاره می‌کنم.

۱. شر امری است عدمی و فی‌نفسه وجود ندارد. متکلمان مسلمان برخلاف هندوها معتقد نیستند که اساساً شرّی در عالم وجود ندارد بلکه وجود آن را وجودی تَبَعی می‌دانند. «وجود» مساوی «خیر» است و «عدم» مساوی «شرّ» و از آنجا که خداوند وجود محض است، خیر محض هم هست و جایی برای عدم یا شرّ باقی نمی‌گذارد (مثلاً ابن‌سینا، ص ۴۵۲، ۴۵۵، طوسی و حلّی، ص ۱-۲۰). شرّ ذاتاً خلق نشده است بلکه از نحوهٔ وجودِ موجودات، شرّ استنباط می‌شود. مثلاً جنگ، فقدان صلح است و فقر فقدان ثروت.

این نظریه در آثار افلاطون و سنت آگوستین نیز یافت می‌شود و ابن‌سینا و طوسی مبدع آن نیستند. به نظر همه اینها شرّ امری نیست که نیاز به علت داشته باشد و از این‌رو آن را امری عدمی می‌دانند.

ابن سینا براین استدلال این نکته را افزوده است که اگر شرّ را امری وجودی بدانیم ناگزیریم برای آن علتی پیدا کنیم و چنین راه حلی با صفت عالم مطلق و قادر مطلق بودن خداوند سازگار نیست (ابن سینا، همانجا).

اما به نظر می‌رسد با گفتن این مطلب که شرّ امری است عدمی، صرفاً به‌گونه‌ای بازی با کلمات دچار شده‌ایم. طبقه‌بندی چیزی در ردهٔ امور عدمی یا وجودی به لحاظ ذهنی، واقعیت آن را تغییر نمی‌دهد. رنجِ بیماری یا مصیبت وجود دارد و با درنظر گرفتن آن در طبقهٔ امور صرفاً عدمی، درد آن کاهشِ پیدا نمی‌کند (هاسپرس، ص ۳۱۰). علاوه بر آنکه به نظر می‌رسد همهٔ تکیه این استدلال مقابله با ثنویت است و از آن انتظار استدلال برای حل مسأله نباید داشت (مطهری، ص ۱۴۲، ۱۵۴).

۲. شرّ امر لازمی است برای به‌دست آوردن بهترین خیرها. این استدلال بسیار شبیه است به استدلال مدعیان توجیه جنگ عادلانه. این مدعیان نیز جنگ را فی‌نفسه شرّ می‌دانند ولی برای به‌دست آوردن خیر بیشتر یا بهبود اوضاع و احوال دنیا امری لازم. مثال دیگری که همهٔ ما با آن آشنا هستیم عمل جراحی است. تحمل دردِ شرّانگیز جراحی برای بازگشتن به سلامتی امری ضروری است. پس اگر شرّی در جهان هست، آن را باید با خیراتی که از سوی خداوند برای ما مقرر شده، مقایسه کنیم و توجه داشته باشیم که این جهان، جهان کامل نیست بلکه بهترین جهان ممکن است (هاسپرس، ص ۳۱۱). متکلمان مسلمان نیز گاهی شر را واسطهٔ ضروری خیر دانسته‌اند (برای نمونه نگاه کنید به: مصباح یزدی، ج ۲، درس هفتاد) و با استناد به قرآن معتقدند که این جهان، بهترین جهان ممکن است و لذا باید در توجیه نقائص آن کوشید.

اما دربارهٔ این نگاه باید گفت وقتی می‌توان چنین نظری را پذیرفت که ما قادر باشیم اثبات

---

۱. در بیان استدلال‌های شش‌گانهٔ متکلمان مسلمان از نحوهٔ چینش و طبقه‌بندی جان هاسپرس استفاده کرده‌ام.

کنیم وجود شر (جنگ یا هر بیماری یا تحمل دردی) تنها راه حلّی است که ما را به سعادت و سلامتی می‌رساند. اما چرا چنین راه حلی تنها راه حل است؟ بله در حق ما انسان‌ها در همان مثال معروف جراحی، چنین توجیهی معنادار است؛ اما درنظر مصلحت و حکمت خداوند چرا باید وجود شر تنها راه رسیدن به بیشترین خیر باشد؟ آیا ممکن نبود برای خداوند که از راه دیگری به رشد اخلاقی ما کمک کند؟[1]

۳. خیرها غالباً از دل شرّ پدید می‌آیند. در دل درد و رنج و سختی است که موفقیت و قهرمانی حاصل می‌شود. از فقر است که ما اقتصاد و صرفه‌جویی را فرا می‌گیریم. متکلمان مسلمان با تمسّک به پاره‌ای از سخنان بزرگان گفته‌اند گیاهان و حیواناتی که در شرایط سخت رشد می‌کنند، منافع بیشتری هم دارند. قرآن (مثلاً بقره: ۱۵۵) نیز می‌گوید شما از دل رنج است که می‌توانید به سعادت برسید.

به نظر می‌رسد در اینجا باید میان دو ادعا تفکیک قائل شد. یکی آنکه «خیر از دل شرّ برمی‌آید» و دیگری «مواجهه با شرور و سختی‌ها به لحاظ تربیتی منافعی برای ما دارد».[2] ادعای دوم قابل دفاع است اما ادعای اولی به نظر می‌رسد به شکل موجبه کلیه قابل دفاع نیست. پاره‌ای از محققان مسلمان این جمله را با قید «بعضی» جرح و تعدیل کرده‌اند و گفته‌اند: «بعضی از شرور می‌تواند به سعادت و رشد اخلاقی ما کمک کند» (ر.ک. به: مطهری، ص ۸ـ۱۸۵). دربارهٔ ادعای اول می‌توان گفت اگر خداوند نمی‌تواند هیچ خیری پدید آورد جز از راه شرور، پس او قادر مطلق نیست. به‌علاوه خیراتی که از شرور زاییده می‌شوند غالباً توجیه و تبیین آنها بسیار سخت است؛ چراکه نظام علّی ـ معلولی جهان چنان پیچیده است که شاید نتوان در حق فردی که نمی‌تواند دربرابر مصیبتی کاری از پیش ببرد، خیری برای او یا دیگری درنظر گرفت (هاسپرس، ص ۳۱۲). از سوی دیگر، شاید بتوان با جان استوارت میل[3] همدلی کرد که می‌گوید «فقر، پدر و مادر هزاران شرّ اخلاقی و روحی روانی دیگر است... یک فعل بد منجر به افعال بد دیگری می‌شود، هم برای خودِ انجام دهندهٔ آن عمل و هم برای ناظران بی‌طرف و هم برای کسانی که از آن عمل بد رنج می‌بینند». (میل، ص ۳۶ـ۳۵).

۴. هدف از شرور و مصائب آن است که ما را متدین بارآورند. این راه حلی است که از ایرانئوس[4] گرفته شده و در آثار متکلمان مسلمان چون عبدالقاهر بغدادی (ص ۱ـ۲۴۰) و امام محمد غزالی (ج ۴، ص ۹۶، ۱ـ۱۰۰) که به مکتب اشعری تعلق دارند، یافت می‌شود. این نظر در میان معتزلیان متقدم نیز وجود داشته است. براساس این اعتقاد، فلسفهٔ وجود شرور آن است که ما را تربیت کنند نه عقوبت و تنبیه.

در پاره‌ای از احادیث و منابع شیعی نیز می‌توان توصیه‌ها و پندهایی را از سوی امامان

---

۱. این مطلب را از درس‌های استاد مصطفی ملکیان نقل می‌کنم.
۲. به پانوشت پیشین مراجعه شود.
3. John Stuart Mill
4. Irenaus (125-202)

معصوم یافت که آنها پیروان خویش را توصیه کرده‌اند که همهٔ ناملایمات و شرور زندگی را به‌مثابهٔ آزمون خداوند تلقی کنند. رنج در زندگی مؤمن، پاداش و لطف خداوند است.

به این ایده هم اعتراضاتی شده است، ازجمله آنکه اگر خدای قادر متعال درصدد رساندن خیری به ما می‌بود، آیا بهتر نبود راه آسان‌تری را برای این کار انتخاب کند؟ علاوه بر اینکه این راه حل شاید دربارهٔ شرور طبیعی مثل زلزله و آتشفشان و بیماری‌های لاعلاج قبول‌کردنی باشد، اما در باب شرور اخلاقی قانع‌کننده نیست. چرا من باید رفتار آدمی را که با بی‌احتیاطی رانندگی می‌کند و برای دیگران خطر می‌آفریند، تحمل کنم؟ آیا تنبیه آن انسان و وادارکردن او به تغییر رفتار، آیا بهتر از این نیست که من برای تعالی روح خودم رفتار نابهنجار او را تحمل کنم (هاسپرس، ص ۳۱۳). مثال دیگر از مسائل روزگار ما، رفتار تندروهای دینی و قومی است. افراطیون در مقام نظر و نه صرفاً در مقام عمل ممکن است با اندیشه‌های دیگران برخوردی خطرناک داشته باشند. آیا کسی می‌تواند بگوید عمل و نظر فرد افراطی شرّی است که ما را متدین‌تر و اخلاقی‌تر می‌کند؟ آیا نباید تفکر افراطی را با گفتگو و یا چه بسا قوانین حقوقی لازم مجبور به تغییر رفتار کرد یا باید آن را به مثابهٔ شرّی تلقی کرد که ناگزیر به تحمل آن هستیم؟

۵. شرّ اندک برای تحصیل و تمییز خیر کثیر لازم است. با مقایسه است که می‌توان میان خیر و شر، زشت و زیبا، ناقص و کامل تفکیک قائل شد (مطهری، ص ۶-۱۶۴). ملاصدرای شیرازی (ج ۳، ص ۱۱۷ و ج ۷، ص ۷۰) معتقد است «اگر تضاد در این عالم نبود، دوام فیض خداوند ممکن نمی‌شد.» پس این تقابل خیر و شر است که برای همهٔ موجودات، خیر به ارمغان می‌آورد.

در اینجا هم کسانی گفته‌اند اگر فرض کنیم این استدلال درست است، چرا نباید اندکی شرّ، ما را به همان خیر مدّ نظر خداوند برساند. به‌علاوه اگر من باید از بیماری رنج ببرم تا قدر سلامتی ام را بدانم، امری است پذیرفتنی، اما وقتی شما از بیماری رنج می‌برید تا دیگرانی از رنج شما عبرت بگیرند، آیا بازهم امری است پذیرفتنی؟ شاید این توجیه از نگاه کل‌گرایانه به جهان، توجیهی مقبول به نظر آید، اما فهم آن از نگاه ما انسان‌های جزءنگر بسیار سخت است. پیش‌فرض این دیدگاه آن است که خیر در نظر خداوند با خیر در نظر ما انسان‌ها متفاوت است. از این‌رو، مجبوریم معتقد باشیم که خداوند خیر هر چیزی را بهتر می‌داند و هر آنچه او انتخاب کند، واقعاً هم خوبست. اینجا اعتراض اصلی از آنِ معتزلیان است: اگر ما به چنین داوری اعتماد کنیم، آنگاه هیچ دلیلی در دست نداریم که به داوری‌های اخلاقی آدمیان اعتماد کنیم، و از جمله داوری‌های آدمیان این است که آنچه برای ما شرّ است از دید خداوند خیر است. اینجاست که هیچ استدلال و معیاری برای تفکیک میان خیر و شرّ نمی‌تواند وجود داشته باشد. بسیاری از چیزهایی که ما گمان می‌بریم به خداوند می‌توانیم نسبت دهیم با معنای واقعی خیر در نظر او ممکن است سازگار نباشد.

۶. اختیار آدمی، علت اصلی شرور است. همان‌گونه که پیش‌تر در آیهٔ ۳۰ سورهٔ روم دیدیم فساد و شرّ موجود در جهان ریشه در اعمال آدمی دارد. انسان‌ها مختارند که به عمل نیک دست

بزنند یا به عمل شرّ. اما اگر خداوند این اختیار را به آنها نمی‌داد، ما شاهد فساد و شرور در عالَم نبودیم.

به نظر می‌رسد این توجیه درحق شرور اخلاقی قانع‌کننده به نظر بیاید، اما در باب شرور طبیعی، چگونه می‌توان رابطهٔ علّی میان اختیار آدمی و شرور طبیعی برقرار کرد؟ در ادامهٔ مقاله به این استدلال بازخواهم گشت. در این شش راه حل، تقریباً همهٔ آنچه که متکلمان مسلمان به بیان‌های مختلف گفته‌اند، آورده شده است. دربارهٔ کارکرد این راه‌حل‌ها در بخش پایانی مقاله به نکاتی اشاره خواهم کرد.

راه حل حکیمان[1] مسلمان

حکیمان مسلمان در مرحلهٔ اول معنای متفاوت حکمت و مصلحت در حق خداوند و انسان را توضیح می‌دهند. مطابق نظر آنها ما نمی‌توانیم این دو معنا را با یکدیگر درآمیزیم و به‌جای یکدیگر به‌کار بریم. مصلحت در حق انسان به معنای به‌کارگرفتن ابزاری است برای رسیدن به هدف، البته مطابق با قانون و نظام این عالم. اما مصلحت در حق خداوند بدین معنا نمی‌تواند باشد، چراکه او خود، ذات جهان است و معنای مصلحت انسانی در حق او بی‌معناست. برای خداوند نظام دیگری متصور نیست تا او بخواهد با بکارگیری ابزاری به هدف مطابق با آن نظام دست یابد (مطهری، ص ۱۰۷).

در مرحلهٔ دوم، حکیمان تعریفی از نظام و قانون طبیعت ارائه می‌کنند. طبق نظر آنها عالم دارای مراتبی است که این مراتب، ذاتی هر مرتبه است و نه عرضی آن. هر مرتبه هم، قانون و نتایج ویژهٔ خود را دارد. بنابراین، هر پدیده‌ای در عالم مساوی با مرتبه و علت خویش است. به‌علاوه، علّیت این نظام هم با خود نظام در یک مرحله و با یک امر خلق شده است. این‌گونه نیست که خداوند ابتدا در یک مرحله جهان را خلق کرده و در مرحلهٔ دیگر بدان، نظام و سلسله مراتب عطا کرده باشد. حکیمان مسلمان با مثالی مراد خود را بهتر توضیح می‌دهند. این مثال زنجیرهٔ اعداد است. همهٔ اعداد در یک مرحله خلق شده‌اند و نمی‌توان گفت ابتدا اعداد خلق شدند و سپس به آنها صفت زوجیت و فردیت عطا شد (شیرازی، ج ۲، فصل ۳۱ و نیز مطهری، ص ۱۰۹). درحق خداوند، دو اراده وجود نداشته تا یک اراده خلق کند و ارادهٔ دیگر به این خلق نظام عطا کند. از این‌رو گفته‌اند همهٔ پدیده‌ها و حوادث عالم وحدتی واقعی و ارگانیک دارند و این قاعده منجر به اصل مفهوم تجزیه‌ناپذیری (اتمیسم) جهان می‌شود (مطهری، ص ۱۲۴). در میان فیلسوفان اسلامی این نظریه نیز وجود دارد که پاره‌ای از آیات قرآن دلالت بر مدعای آنها

---

۱. «راه حل حکیمان» را در ترجمهٔ theosophical solution آورده‌ام و از آنجا که در مشرب مشایی ابن سینا، ایده‌های عرفانی و ذوقی وجود ندارد یا بسیار کم‌رنگ است، ابن سینا را از فیلسوفان مسلمان (یا به تعبیر دقیق‌تر متکلمان مسلمان) دانسته‌ام. اما کسانی مثل ابن عربی، ملاصدرا ومطهری را در زمرهٔ حکیمان آورده‌ام. مراد از حکیمان نیز در بخش پایانی مقاله واضح می‌شود.

می‌کند. در آیهٔ ۴۹ و ۵۰ از سورهٔ قمر می‌خوانیم که ما از هر چیزی به اندازه خلق کردیم و فرمان ما یکباره و در یک چشم برهم زدن نازل شده است. نظام علّی جهان به زبان قرآن «سنّت خداوند» نامیده شده است و براساس آیات قرآن «شما هرگز نمی‌توانید تغییری در سنّت الهی پیدا کنید» (احزاب: ۶۲)؛ یعنی قواعد علّی ـ معلولی جهان همواره ثابت است و تغییرکردنی نیست.

این تبیین، علی‌الظاهر درصدد آن است که حوادث طبیعی ای را که در نظر ما شرّ به‌حساب می‌آیند، توجیه کند. همهٔ زمین‌لرزه‌ها، آتشفشان‌ها و سونامی‌ها با خلقت این جهان هماهنگ‌اند و در یک مرحله و با یک امر خلق شده‌اند و این وقایع برای نظام عالم در حکم امری ذاتی است. اگر خداوند این حوادث را پس از خلق عالم خلق می‌کرد، جای سؤال از عدالت و مصلحت و رحمانیت او وجود می‌داشت. اما این حوادث در درون سلسله حوادث طبیعی و بدون مداخلهٔ خداوند رخ می‌دهد (نگاه کنید به سهروردی، ج ۲، ص ۶ـ۲۳۵؛ شیرازی، ج ۷، ص ۷۱، ۷۸؛ مطهری، ص ۹ـ۱۴۷). مثال فیلسوفان و حکیمان مسلمان برای توضیح بیشتر دربارهٔ تبیین خود، مثال خورشید و سایهٔ آن است. همهٔ نظام جهانی و کیهانی شامل حوادث و شرور آن، مثل خورشید و سایهٔ آن است که سایه چیزی جز محدودیت نور خورشید نیست و درعین حال ضروری آن است و به‌طور مجزا خلق نشده است (مطهری، ص ۱۵۳).

شایدمعنای عدمی بودن شرّ در نظر متکلمان نیز همین توجهیی باشد که اینک از زبان حکیمان می‌شنویم.

اما در نظر حکیمان مسلمان ما انسان‌ها به دلیل اختیار خویش باید در حد توان خود از مصائب و بلایای طبیعی بگریزیم و یا بهترین امکانات خود را بسیج کنیم تا ازگزند این مصائب در امان بمانیم. در غیر این صورت، ممکن است با پدیدهٔ مرگ که آن هم یکی از قوانین دیگر این جهان است مواجه شویم. از این بخش آخر تبیین حکیمان اسلامی، می‌توان به توجیه آنها دربارهٔ شرور اخلاقی نیز پی برد. بازهم به دلیل اختیار آدمی است که بسیاری از شرور اخلاقی مثل قتل، جنگ و آزار و اذیت انسان‌ها پدید می‌آید. اما ما نمی‌توانیم این اعمال را عمل خداوند بدانیم یا بخشی از «راز تقدیر و سرنوشت». خداوند مسئول شرور اخلاقی مانند جنگ، بیماری و فقر نیست بلکه این انسان‌ها هستند که مسئول اعمال خویش‌اند. از آنجا که ما مختار آفریده شده‌ایم ناگزیریم تا آنجاکه ممکن است از شرّ اخلاقی اجتناب کنیم و نیز درحد توان خویش از چنین وضعیت‌هایی بگریزیم یا با آنها مقابله کنیم. در اینجا دین وحکمت نقش مهمی می‌توانند بازی کنند. از یک‌سو، ما را به دفاع از حق‌مان در برابر اعمال شرورانه انسان‌های دیگر تشویق کنند و از سوی دیگر، براساس توصیه‌ها و تعلیمات دینی، در مواجهه با این دست حوادث و شرورکه در ضبط و مهار آدمی نیستند، ما را به قناعت و رضایت بر آنچه گذشته، دعوت می‌کنند.

این تبیین از سوی حکیمان مسلمان، هرچند معقول به نظر می‌رسد و با توجیه و تبیین‌هایی که رواقیان برای این جهان ارائه می‌کنند بسیار شبیه است، اما حداقل دو اشکال مهم دارد. دربارهٔ توجیه آنها درباب شرور طبیعی و فلسفه‌ای که از جهان و طبیعت ارائه دادند می‌توان پرسید در

این صورت آیا تفاوتی میان «خدا» و «طبیعت» وجود دارد؟ اگر فهم ما از توجیه نظام خلقت از سوی این حکیمان درست بوده باشد و مجموعهٔ نظام جهان را یک نظام یکپارچه‌ای تلقی کنیم که خدا هم در درون همین نظام است، آیا چنین تلقی با برداشت ارتدوکسی از خدا در هرسه دین ابراهیمی که از خداوند برداشتی شخص انگارانه دارند، سازگاری دارد؟ در سه دین یهودیت، مسیحیت و اسلام، خدا، حداقل در برداشت ارتدوکسی از آنها، شخص است و گویا او در خارج از نظام جهان هستی دارای قدرتی است و آنگاه با اتکا بر قدرت و ارادهٔ خویش جهان را خلق کرده است. به زبان صریح‌تر، جهان را از عدم خلق کرده است. از این‌رو، در این ادیان مناجات با پروردگار معنادار است، تقاضا و خواهش از او شدنی است، اما با تفسیری که این حکیمان ارائه می‌کنند، تقاضا، مناجات و نماز و تغییر ارادهٔ خداوند چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟ اشکال دوم آن است که در سایهٔ این توجیه، چگونه می‌توان اثبات کرد که جهان ما بهترین جهان‌های ممکن است؟ خداوند فقط یک بار اراده کرده و کار خلقت را به پایان برده است.

نتیجه‌گیری

چنانکه دیدیم مسألهٔ شر در فرهنگ اسلامی سه راه حل پیدا کرده است. هرکدام از این راه حل‌ها در میان طبقه‌ای از مردم مرسوم بوده و هست و لذا می‌توان گفت در اینجا گونه‌ای تبیین نوع‌شناسانه[1] در مسألهٔ شرّ وجود دارد (شیرازی، ج ۷، ص ۷۷). اولین راه حل منحصر به مردم عادی بود که شرّ را «راز تقدیر» یا «مشیّت خداوند» می‌دانستند و برای دفع آن هم به شیوه‌هایی عُرفی و سنتی تمسّک می‌کنند. بیشتر مسلمانان حتی آنان‌که در اعتقاد دینی چندان پای‌بندی هم ندارند، از این شیوهٔ مواجهه با مسألهٔ شرّ قانع می‌شوند و ابداً احساس نیاز هم به ادلّهٔ متکلمان و حکیمان ندارند. آنها براین باورند که اگر در قلب خویش به مشیت خداوند راضی باشند، سرنوشت خوبی هم در انتظار آنهاست و از راه‌حل‌های متکلمان و فیلسوفان هم چیزی سر درنمی‌آورند. فیلسوفان و حکیمان هم همیشه مردم را عوام دانسته‌اند و ضرورتی ندیده‌اند که به فلسفهٔ اعمال آنها بپردازند.

دومین راه حل ویژهٔ متکلمان بود که من با کمک‌گرفتن از طبقه‌بندی هاسپرس همهٔ ادعاهای آنها را بازگو و بررسی کردم. مسلماً آنها همهٔ این ادلّه را از فرهنگ اسلامی اخذ نکرده‌اند، اما این نکته برای بحث ما مهم نیست، مهم آن است که آیا واقعاً متکلمان خود اگر گرفتار شر و بلایی شوند، این ادلّه می‌تواند آنها را راضی کند؟ آیا آنها در زندگی خود در سایهٔ این استدلال‌ها توانسته‌اند مسألهٔ شر را حل کنند؟ انتقاد مهمتر در اینجا آن است که آنها ابتدا با استدلال یا راه حل اول خود درصدد بودند وجود شرّ را وجودی تَبَعی و عدمی بدانند، اما در همهٔ استدلال‌های

---

1. Typological Explanation

[این اصطلاح در ادبیات صدرایی وجود ندارد ولی مضمون آن دیده می‌شود.]

بعدی و در رویکرد کلی خود به‌جای آنکه به راه اول ادامه دهند، در توجیه وجود شرّ (که قبلاً آن را عدمی دانسته بودند) کوشیدند. پس گویا ناخواسته به این نکته اعتراف کرده‌اند که شرّ در جهان وجود دارد و هم‌چنان در بر همان پاشنه می‌چرخد و الهیات اسلامی از نگاه متکلمان در باب تعارض مسألهٔ شرّ و صفات (قدرت، علم و عدالت)[1] خداوند دچار مشکل است.

اما دیدگاه‌های حکیمان مسلمان که از راه تلفیق فلسفه فلوطین و عرفان اسلامی پدید آمده، خدا را امری مقدس، غیرشخصی و فراتر از برداشت‌ها و طبقه‌بندی‌های ما از امور عالم می‌داند. برای آنها مهم نیست که نام این امر مقدس غیرشخصی چه باشد و از این‌رو می‌توان آنها را پلورالیست دانست. این نیرو، جهان را با یک امر در بهترین حالت ممکن، با همهٔ حوادث طبیعی که ما آنها را شرّ می‌دانیم، خلق کرده است. اما در نظر این حکیمان، شرور اخلاقی، ریشه در اختیار انسان دارد و نباید آن را به خدا یا تعلیمات دینی نسبت داد. این نوع شر باید به هر وسیلهٔ ممکن از راه گفتگو، تدوین قوانین سخت‌گیرانه گرفته تا هر شیوهٔ عقلانی دیگر، ضبط و مهار شود. ازجملهٔ این شرور، اعمال تروریستی است که همه ما کم و بیش امروزه گرفتار آن هستیم.

دربارهٔ این راه حل نیز به نظر می‌رسد، حکیمان چون متکلمان به جای آنکه پاسخی به مسألهٔ شرّ بدهند، به توجیه وجود شر در جهان پرداخته‌اند. با وجود معقولیت نسبی که در این راه حل به چشم می‌خورد، اما شاید مسلمان اندیشمند خود را با توجیه حکیمان بازهم نتواند قانع کند. الهیات اسلامی بیش از آنکه فکر کنیم در همهٔ عرصه‌ها نیازمند بازسازی است و در مسألهٔ شرّ شاید بیشتر از هر عرصهٔ دیگری. انسان مسلمان از حکیم و متکلم انتظار دارد مسائل جهان را به‌گونه‌ای هماهنگ با ایمان او توجیه و تبیین کند که زندگی مؤمنانهٔ او معنادارتر باشد. اما اینک هر طبقه‌ای، استدلال، توجیه و تبیین خود را دارد بدون آنکه التفات و توجهی به سایرین هم داشته باشد.

امید که این نوشته مقدمه‌ای برای پیدایش الهیات خلّاق اسلامی باشد. هر الهیاتی اگر خلاقیت خود را از دست بدهد، بی‌خاصیت خواهد شد.

منابع

۱. ابن‌سینا، حسین، شفا (الهیات)، تحقیق حسن‌زاده آملی، قم، ۱۳۷۶.
۲. بغدادی، عبدالقاهر؛ اصول‌الدین، چاپ سوم، لبنان، ۱۹۸۱.
۳. سهروردی، شهاب‌الدین، حکمة‌الاشراق، مقدمه و تحقیق هانری کربن، تهران، ۱۳۸۰.
۴. شیرازی، صدرالدین؛ الحکمة المتعالیه فی‌الاسفار الاربعة العقلیه، ج ۲، ۳ و ۷، بیروت، ۲۰۰۲.
۵. غزالی، امام محمد، احیاءالعلوم، لبنان، ۱۹۸۶.

---

۱. در فرهنگ اسلامی بر صفت «عدالت» خداوند بیش از «خیرخواهی» که در یهودیت و مسیحیت مورد توجه است، تأکید می‌شود.

۶. طوسی، نصیرالدین و علامه حلّی، کشف‌المراد فی شرح تجریدالاعتقاد، قم، ۱۳۷۱.
۷. مطهری، مرتضی، عدل الهی، صدرا، قم، ۱۳۶۳.
۸. مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش فلسفه، انتشارات سازمان تبلیغات، تهران، ۱۳۶۴.

9. Farrer, Austin; "Freewill in theology" in *Dictionary of the History of Ideas,* New York, 1973.

10. Hick, John; *Philosophy of Religion*, Englewood cliffes, NJ: Prentice Hall, 4th edition, 1990.

11. Hospers, John; *An Introduction to Philosophy Analysis,* third edition, 1990.

12. Mill, John Stuart; "Nature" in his *Three Essays on Religion,* London 1974.

13. Theodore Schrire'. S.V. "Amulet" in *Encyclopedia Judaica,* Jerusalem, 1978.

سارتر و مسألهٔ شرّ*

هدایت علوی‌تبار

یکی از استدلال‌های سارتر در رد وجود خدا به مسألهٔ عدالت خدا مربوط می‌شود. البته او نسبت به اگزیستانسیالیست‌های دیگر، مانند کامو،[1] تأکید کمتری بر این موضوع کرده است،[2] اما با این حال در آثار وی، به‌ویژه در آثار ادبی‌اش، این موضوع مطرح شده و حتی گاهی لحن تندی به خودگرفته است. از نظر سارتر، اگر خدا عادل و قادر مطلق است پس نباید هیچ شرّی در عالم وجود داشته باشد. اما ما می‌بینیم که عالم جایگاه انواع شرور و عرصه فلاکت و بدبختی انسان است؛ پس موجودی که عادل و قادر مطلق باشد (یعنی خدا) وجود ندارد.

مسألهٔ ناسازگاربودن عدالت خدا و شرور عالم از همان کودکی ذهن سارتر را به خود مشغول کرده بود. او در کلمات، که زندگی‌نامهٔ دوران کودکی‌اش است، رویدادی را ذکر می‌کند که سخت او را تحت تأثیر قرار داد و نور ایمانش را ضعیف کرد. این رویداد، مرگ یکی از همکلاسی‌هایش به نام بنار است. بنار، که مانند سارتر یتیم بود، «پسر کوچک چاقی بود... که همچون یک جوجه به نظر می‌رسید».[3] او «آرام، مهربان و حساس بود؛ به‌علاوه، از هرلحاظ در کلاس نفر اول بود». همهٔ دانش‌آموزان کلاس او را دوست داشتند و به او احترام می‌گذاشتند. بنار هرگز عصبانی نمی‌شد و بیش از اندازه ابراز خوشحالی نمی‌کرد. «او در کلاس هرگز دستش را بلند نمی‌کرد اما وقتی از او سؤال می‌شد حقیقت بدون درنگ و بدون شور و حرارت بر زبانش جاری می‌گشت، درست همانطورکه باید بیان شود.»[4] مادر بنار که از راه خیاطی روزگار می‌گذراند هرگونه سختی را برای آسایش فرزندش تحمل می‌کرد زیرا بنار «مایهٔ خوشحالی آن زن بیچاره بود». سارتر و دوستانش عظمت عشق به فرزند را در رفتار این زن فداکار می‌دیدند. اما این پایان ماجرا نبود. بنار دچار ضعف جسمانی بود، او درواقع «نیمه‌زنده» بود. به‌همین سبب به او اجازه نمی‌دادند که با دوستانش بازی کند و مجبور بود در خانه بماند. این موضوع از علاقهٔ دوستانش به او

نمی‌کاست بلکه برعکس، ترحم و دلسوزی آنان را افزایش می‌داد. سرانجام در پایان زمستان بنار مرد و مادرش را که «همه چیز را از دست داده بود» تنها گذاشت. چهل نفر از دوستانش، ازجمله ژان پل، در پی تابوت او به راه افتادند و در غم ازدست دادن یار سفرکرده گریستند. «زندگی بنار آنقدر کوتاه بود که نمی‌توانیم بگوییم او مرد. او با حضوری پخش‌شده و مقدس در میان ما باقی ماند... عزیز ما از این جهان رخت بربست و ما آهسته و با لذتی اندوهبار درباره‌اش صحبت می‌کردیم.»[۵] این حادثه تأثیر عمیقی در سارتر گذاشت و در تمام عمر به وضوح دربرابر چشمانش حاضر بود. او در مرگ بنار «نشانی از شرّ، غیبت خدا و جهان غیرقابل سکونت» یافت.

سارتر در نمایشنامهٔ مگس‌ها نیز به مسألهٔ شرّ پرداخته است. قهرمان داستان، اورستس، پس از اینکه داستان کشته‌شدن پدرش، آگا ممنون، را می‌شنود، می‌گوید: «پس اکنون قاتل برتخت نشسته است. او پانزده سال است که از ثمرات جنایت بهره‌مند است، درحالی که من فکر می‌کردم خدایان عادل هستند.»[۶] زنوس، خدای خدایان، مردم آرگوس را نزدیک به خود و عزیز خود می‌داند اما اورستس می‌گوید شهر به سبب جنایتی که در آن روی داده دچار مصیبت و نکبت شده است: دیوارهای خون‌آلود، مگس‌های فراوان، گرمای خفقان‌آور، خیابان‌های خلوت. چگونه است که زئوس و خدایان المپ از این فجایع خرسندند؟ در اوایل نمایشنامه، الکترا، خواهر اورستس، که از زئوس به سبب بی‌عدالتی‌اش متنفر است، درحالی که سطل زبالهٔ بزرگی را حمل می‌کند به سوی مجسمهٔ زئوس می‌رود و خطاب به او می‌گوید:

آری ای خوک پیر، با آن چشم‌های از حدقه درآمده‌ات و با آن صورت چاقت که کاملاً آغشته به آب تمشک است به من اخم کن. به من اخم کن اما مرا نخواهی ترساند! آن بانوان موقر ریاکار با لباس‌های سیاه آمدند تو را عبادت کنند، مگر نه؟ آنان با آن کفش‌های پر سروصدایشان به دور تو چرخیدند و تو ای لولوی پیر، خرسند بودی زیرا این کار قلب چوبی و مزخرفت را گرم می‌کرد... اکنون که دیگران درحال دعا هستند من برای تو هدایایی آورده‌ام. بفرما، خاکستر آتشدان، پوست میوه، تکه‌های گوشت گندیده که پر از کرم است، تکه بزرگی نان که حتی برای خوک‌های ما هم قابل استفاده نیست، اما مگس‌های عزیز تو آن را دوست دارند، مگر نه زئوس؟ عید خوبی برایت باشد، ای بت پیر. امیدوارم آخرین عیدت باشد. من آنقدر قوی نیستم که تو را به زیر بکشم. تنها کاری که می‌توانم بکنم این است که به تو تف بیندازم.[۷]

هنگامی که زئوس به آیگیستوس، قاتل آگا ممنون، هشدار می‌دهد که اُورستس قصد جانش را کرده است، آیگیستوس از او می‌پرسد: چرا به من اجازه دادی پدرش را بکشم اما به او اجازه نمی‌دهی از من انتقام بگیرد؟ زئوس پاسخ می‌دهد: «من او را بیشتر از تو دوست ندارم. من هیچ کس را دوست ندارم.»[۸] در مورد جنایت هم می‌گوید: «اولین جنایت، جنایت من بود. من آن را هنگامی مرتکب شدم که انسان را فانی خلق کردم.» در همان صحنه، آیگیستوس خطاب به زئوس می‌گوید: «پس ببین چه از من ساخته‌ای، ای خدای ظالم.» در صحنهٔ بعد اورستس نتیجه

می‌گیرد که «عدالت مسأله‌ای مربوط به انسانهاست و من به هیچ خدایی نیاز ندارم که آن را به من یاد دهد.»[۹] در اواخر نمایشنامه، زئوس به الکترا می‌گوید: «من آمده‌ام هر دوی شما را نجات دهم.» اما الکترا پاسخ می‌دهد: «ما را نجات دهی؟ نه، تو ما را مسخره می‌کنی و این بسیار ستمگرانه است. تو پروردگار انتقام و مرگی، اما گرچه خدا هستی حق نداری قربانیانت را با امیدهای واهی فریب دهی.»[۱۰] در این نمایشنامه، زئوس خدایی ستمگر و خونخوار معرفی شده که انسان‌ها را بازیچهٔ خود قرار داده است.

سارتر در نمایشنامهٔ شیطان و خدا با تفصیل بیشتری این موضوع را مطرح کرده است. او در این نمایشنامه این آموزهٔ مسیحی را که خدا فقط خیر را اراده می‌کند و شر مطلوب و مراد او نیست، رد می‌کند. از نظر او، خدا کاری با خیر و شر ندارد و این مقدمه‌ای است برای رد وجود او. در پردهٔ اول نمایشنامه زنی که بچهٔ سه‌ساله‌اش از گرسنگی مرده است از کشیشی به نام هاینریش می‌پرسد: «چرا بچه مرد؟» کشیش پاسخ می‌دهد:

هیچ چیز بی‌اجازهٔ خدا روی نمی‌دهد و خدا نیکویی محض است؛ پس هرچه روی می‌دهد نیکوست.

زن: نمی‌فهمم.

هاینریش: تو هرچه بدانی خدا بیشتر می‌داند: آنچه در چشم تو بدی است به چشم او خوبی است، زیرا او عواقب امور را می‌سنجد.

زن: خودت اینها را می‌فهمی؟

هاینریش: نه، نه! من نمی‌فهمم! من هیچ چیز را نمی‌فهمم! نه می‌توانم و نه می‌خواهم که بفهمم. باید ایمان داشت! ایمان! ایمان![۱۱]

هاینریش کلام ترتولیانوس را تکرار می‌کند که «ایمان دارم زیرا نامعقول است». او در مورد گرسنگی و مرگ ومیر مردم می‌گوید: «آنها مثل مور و ملخ می‌مردند و من سکوت می‌کردم. وقتی که آنها به نان احتیاج داشتند من برایشان صلیب می‌بردم. گمان می‌کنی صلیب خوردنی است؟»[۱۲] ازنظر سارتر انسان متدین در مواجهه با مصایب راضی به قضای الهی است و هرچیزی را از خدا می‌داند و تسلیم آن می‌شود. هاینریش در این‌باره چنین ادامه می‌دهد: «خداوندا، تو قابیل و فرزندان قابیل را لعنت کردی: حکم، حکم تو باد. تو روا داشتی که دل مردمان بپوسد و نیاتشان بگندد و افعالشان فاسد و متعفن شود: حکم، حکم تو باد. خداوندا، تو اراده کردی که روی زمین سرنوشت من خیانت‌کردن باشد: حکم، حکم تو باد! حکم، حکم تو باد! حکم، حکم تو باد!»[۱۳]

در شیطان و خدا قهرمان داستان یعنی گوتز بیان‌کنندهٔ اصلی نظریات سارتر است. سه مرحله در زندگی او وجود دارد. در مرحلهٔ اول می‌کوشد بدی کند و در برابر خدا بایستد اما خدا واکنشی نشان نمی‌دهد. در مرحلهٔ دوم سعی می‌کند خوبی کند و مطیع خدا باشد اما باز خدا ساکت است. سرانجام در مرحلهٔ سوم دیگر اهمیتی به خدا نمی‌دهد و می‌کوشد خودش باشد. گوتز در مرحلهٔ

اول بدی را به خاطر بدی انجام می‌دهد و می‌کوشد خدا را خَشمگین سازد. او می‌گوید چون هرکار خوبی را خدا قبلاً انجام داده است پس من باید کار جدیدی انجام دهم؛ از این‌رو به بدی روی می‌آورد. او شهر و رمز را به محاصره درآورده و می‌خواهد ساکنان آن را قتل عام کند. هدف او خشمگین ساختن خداست: «من گوش خدا را کر می‌کنم... امشب روی تـن تـو و روی تـن بیست هزار نفر دیگر خدا را به صلابه می‌کشم.»[۱۴] اما درعین حال به هاینریش می‌گوید اگر خدا با تو باشد ممکن است اتفاقی بیفتد که مانع کار من شود. هاینریش، که خودش قبلاً خیانت کرده و خدا جلویش را نگرفته است، این را بی‌عدالتی می‌داند و می‌گوید: «هیچ اتفاقی نخواهد افتاد. این بی‌عدالتی است. اگر مقرر بود که خدا معجزه‌ای بکند چرا پیش از خیانت من نکرد؟ اگر تو را رستگار می‌کند چرا باید مرا روسیاه کند؟»[۱۵] زمان می‌گذرد اما از معجزه خبری نیست، گویی خدا تصمیم ندارد مداخله کند. گوتز می‌گوید:

می‌بینید که کماکان از معجزه خبری نیست: دارم باور می‌کنم که خدا به من اختیار تام داده است تا هر کاری می‌خواهم بکنم. خداوندا، متشکرم، سخت متشکرم. برای زن‌هایی که امشب بی‌ناموس می‌کنیم متشکرم. برای بچه‌هایی که امشب به سیخ می‌کشیم متشکرم. برای مردهایی که امشب سر می‌بریم متشکرم... خدا مرا وسیله کرده است... من برای خدمت به او می‌روم غوطهٔ مختصری توی خون می‌زنم و برمی‌گردم. ولی آب‌ها که از آسیاب افتاد، آن وقت خدا در دماغش را می‌گیرد و داد و فریاد راه می‌اندازد که به این کار راضی نبوده است. خداوندا، راضی نیستی؟ واقعاً؟ پس هنوز وقت هست که مانع من بشوی... خداوندا، تو پاکی و بی‌گناهی محضی... کینه و ضعف نفس، خشونت، مرگ، کراهت، تنها از بشر سرمی‌زند. تنها قلمرو من همین است و من تنها در آن هستم: هر اتفاقی که در آنجا بیفتد فقط به گردن من است. نترس، من مسئولیت همه چیز را به گردن می‌گیرم و هیچ حرفی نمی‌زنم. در روز جزا، هیس، لب از لب برنمی‌دارم. من آدم با مناعتی هستم، هر حکمی که برایم صادر کنی قبول می‌کنم و دم نمی‌زنم. اما پیش خودمان بماند، آیا تو یک خرده هم ناراحت نمی‌شوی، به‌اندازهٔ یک سر سوزن، که مجری مقاصدت را به عذاب الیم محکوم کرده‌ای؟»[۱۶]

هاینریش از فجایعی که در روی زمین دیده است پی می‌برد که تحقق پیداکردن عدالت محال است. «عدالت محال است!... دنیا بی‌عدالتی است: اگر قبولش کنی شریک جرم می‌شوی، اگر عوضش کنی جلاد می‌شوی. (می‌خندد) ها! ها! بوی گند زمین تا آسمان‌ها رفته است.»[۱۷] اما چون نمی‌خواهد ایمان خود را از دست دهد می‌گوید: «خدا اراده کرده است که نیکی روی زمین محال باشد.»

گوتز که ازهاینریش می‌شنود بدی‌کردن آسان است و همه آن را انجام می‌دهند اما نیکی‌کردن محال است، تصمیم می‌گیرد برای مدتی آدم خوبی شود و اعمال بد را کنار بگذارد. اگر هیچ کس تاکنون نیکی نکرده است پس گوتز باید اولین انجام‌دهندهٔ آن باشد. او از محاصرهٔ شهر دست می‌کشد و زمین‌ها را میان دهقان‌های فقیر تقسیم می‌کند تا به خیال خودش مدینهٔ فاضله بسازد.

ناستی، رئیس دهقان‌ها، از او می‌پرسد که چه کسی به او گفته زمین‌ها را تقسیم کند و گوتز پاسخ می‌دهد: «خداوند نور هدایت به من عنایت کرده است.»[۱۸] اما ناستی از این پاسخ متقاعد نمی‌شود و می‌گوید: «وقتی خدا ساکت است می‌توان هر ادعایی را به او نسبت داد.»[۱۹] در مدینهٔ فاضله‌ای که گوتز ساخته است هرگونه خشونتی ممنوع است: مردان حق ندارند زنهایشان را بزنند، والدین نباید دست روی کودکان خود بلند کنند و مردم مجاز نیستند شورش کنند. کارهای گوتز باعث شورش نابه‌هنگام دهقانان در روستاهای اطراف می‌شود و ملاکان نیز به سرکوبی آنها می‌پردازند. ناستی از گوتز می‌خواهد که فرماندهی شورش را برعهده گیرد اما او که مخالف خشونت است، می‌گوید: «خدا مخالف این شورش است». شورشیان که از عدم حمایت اهالی ورمز خشمگین شده‌اند شهر را به آتش می‌کشند و به قتل عام می‌پردازند اما اهالی شهر مقاومت نمی‌کنند زیرا نمی‌خواهند دست به خشونت بزنند. گوتز با شنیدن این خبر به جنگل می‌رود تا با ریاضت‌کشیدن خود را در خدا فانی سازد. درنهایت، اعمال گوتز به جای آنکه سبب خیر شود باعث رنج و فلاکت بیشترمردم می‌گردد. او هنگامی که تصمیم می‌گیرد نیکی کند به همان اندازه شر به‌بار می‌آورد که زمانی که می‌خواست بدی کند. گوتز می‌خواست روی زمین بهشت برپا کند اما بهشت خیالی او چیزی جز جهنم از آب درنیامد.

در مجلس ششم از پردهٔ دوم، هیلدا، زنی که سرانجام یار گوتز می‌شود، درکنار دهقانان بیمار و مجروح در درون کلیسایی دیده می‌شود او به پیرزنی می‌گوید: «ما مقصر نیستیم و خدا حق ندارد ما را مجازات کند.»[۲۰] پیرزن با گریه به او می‌گوید: «هیهات! دخترم! خودت می‌دانی که خدا حق دارد هر کاری بکند.» هیلدا با خشونت پاسخ می‌دهد: اگر حق داشت که بیگناه‌ها را مجازات کند من بی‌درنگ خودم را تسلیم شیطان می‌کردم.» دقایقی بعد یکی از زن‌ها می‌میرد و زنی در میان حاضران از دیگران می‌خواهد که برایش طلب آمرزش کنند. در این هنگام هیلدا جسورانه به خدا چنین می‌گوید:

از تو طلب آمرزش کنیم! تو را چه به آمرزیدن ما؟ تویی که باید از ما آمرزش بطلبی! نمی‌دانم که برای من چه مقدرکرده‌ای، این زن را هم درست نمی‌شناختم. اما اگر تو او را محکوم بکنی من بهشت تو را نمی‌خواهم. گمان می‌کنی که اگر هزار سال در بهشت بمانم هرگز وحشت چشم‌های او فراموشم بشود؟ تا زمانی که در جهنم تو دوزخیان هستند و در زمین تو فقرا، من برگزیدگان ابله تو راکه می‌توانند شاد باشند تحقیر می‌کنم؛ من طرفدار انسان‌ها هستم و دست از این طرفداری برنمی‌دارم. تو می‌توانی مرا بی‌کشیش و بی‌اقرار بمیرانی و بی‌خبر به دیوان عدالت احضار کنی؛ آن وقت خواهیم دید که تو مرا محاکمه می‌کنی یا من تو را.[۲۱]

از نظر سارتر انسان‌ها نباید از خدا طلب عفو کنند بلکه خدا باید از آنان به سبب بی‌عدالتی‌هایش درخواست بخشایش کند. اگر روز جزا و محاکمه‌ای درکار باشد انسان‌ها نیستند که باید محاکمه شوند بلکه خداست که باید به جرم ظلم و جنایتی که در حق بشر روا داشته است محاکمه و مجازات شود. پارسایی گوتز آسیب‌های دیگری نیز به مردم وارد می‌آورد. برای

مثال، باعث مرگ معشوقهٔ سابقش، کاترین، می‌شود، معشوقه‌ای که پس از آنکه گوتز به خدا روی آورد و او را ترک کرد به یک فاحشه تبدیل شد. گوتز هنگامی که کاترین درحال احتضار است بر سر بالینش حاضر می‌شود و به خدا می‌گوید: «نمی‌گذارم شانه خالی کنی! هرچه‌قدر که در معجزه بخیل باشی این بار باید برای من معجزه‌ای بکنی.»[۲۲] هنگامی که کاترین به او می‌گوید: «چه‌طور نجاتم می‌دهی؟ تو که کشیش نیستی.» گوتز پاسخ می‌دهد: «مسیح را راضی می‌کنم که گناه‌های تو را به گردن من بیندازد.» او سپس دربرابر مجسمهٔ مسیح مصلوب زانو می‌زند و چنین می‌گوید:

گناه‌های او مال من است، خودت می‌دانی. مال مرا به من برگردان. تو حق نداری این زن را محکوم کنی، چون تنها مقصر منم. زود باش! این دست‌های من، این صورت من، این هم سینهٔ من. گونه‌های مرا بتراش. بگذار گناه‌های او چرک و خون باشد و ازچشم و گوش من جاری شود، مثل تیزاب پشت مرا بسوزاند و ران‌ها و آلت رجولیتم را بخورد و بجود. خوره، وبا، طاعون را به جان من بینداز، اما او را نجات بده... مگر صدای مرا نمی‌شنوی، خدای کر؟ تو نباید این معامله را که من پیشنهاد می‌کنم رد بکنی، زیرا عادلانه است... مگر تو برای انسان‌ها خودت را به کشتن ندادی، راست است یا نه؟ پس ببین: انسان‌ها رنج می‌کشند. بازهم باید خودت را به کشتن بدهی... مگر کری؟ نمی‌شنوی چه می‌گویم؟[۲۳]

کر بودن خدا به معنای بی‌اعتنا بودن او به خیر و شر است. هاینریش در اواخر نمایشنامه خطاب به گوتز در این‌باره می‌گوید: «ضعفا را شکنجه کن یا تن خود را زجر بده، لب‌های فاحشه یا دهان جذامی را ببوس، از شدائد یا از لذائذ بمیر، خدا عین خیالش نیست.»[۲۴] خدا اعمال انسان را نه تأیید می‌کند و نه رد. هیچ علامتی از آسمان فرستاده نمی‌شود. خدا کاملاً ساکت است. خدا سکوت است. اکنون گوتز درمی‌یابد که فقط خودش را فریب می‌داده است. فرامینی که او فکر می‌کرد از آسمان دریافت کرده چیزی جز خواسته‌های خود او نبوده است. او به این نتیجه می‌رسد که اصلاً خدایی در آسمان نیست زیرا اگر بود نمی‌توانست بی‌تفاوت بر عرش بنشیند و فقط نظاره‌گر فجایعی باشد که بر زمین می‌گذرد.

من برای یک اشاره التماس می‌کردم، گدایی می‌کردم، به آسمان پیام می‌فرستادم، اما جوابی نمی‌آمد. آسمان حتی از نام من بی‌خبر است. من هر لحظه از خودم می‌پرسیدم که در چشم خدا چیستم. حالا جوابش را می‌دانم: هیچ چیز. خدا مرا نمی‌بیند، خدا صدای مرا نمی‌شنود، خدا مرا نمی‌شناسد. این خلأ را که بالای سر ماست می‌بینی؟ این خداست. این شکاف را می‌بینی؟ این خداست. این حفره را توی زمین می‌بینی؟ این هم خداست. سکوت، خداست. نیستی، خداست. خدا، تنهایی انسان است... اگر خدا هست، انسان عدم است؛ و اگر انسان هست... .[۲۵]

گوتز به هاینریش میگوید: «خدا وجود ندارد» و هاینریش او را می‌زند اما گوتز در زیر ضربات او از اینکه سرانجام پی برده است که خدا وجود ندارد اشک شادی می‌ریزد و می‌گوید: «دیگر بهشت نیست، دیگر دوزخ نیست؛ هیچ چیز جز زمین نیست.»[۲۶] او با خوشحالی به هیلدا

خبر می‌دهد که «خدا مرد» اما هیلدا پاسخ می‌دهد: «مرده یا زنده، چه اهمیتی دارد! مدت‌ها بود که من دیگر کاری به او نداشتم.» گوتز پس از کنارگذاشتن خدا پیشنهاد ناستی را می‌پذیرد و با به‌عهده گرفتن فرماندهی شورش به مردم می‌پیوندد. او اکنون درمی‌یابد که خیر و شر در روی زمین از هم جدایی‌ناپذیرند و چون خدا وجود ندارد میل به خشنودکردن او و ترس از ناخشنودی او دیگر معنایی ندارد. انسان باید با آزادی کامل مسئولیت عمل خود را بپذیرد. او تنهاست زیرا آسمان بالای سرش خالی است.

استدلال سارتر در رد وجود خدا مبتنی بر عدم دخالت خدا در عالم و درنتیجه ممانعت‌نکردن او از وقوع شرور و فجایع است. این فجایع و نابسامانی‌ها بعضی از انسان‌ها را به سوی انکار خدا سوق می‌دهد. سارتر در این‌باره می‌گوید: «هیچ کفر و الحادی نیست که در نهایت نتوان کلیدش را در نابسامانی اجتماعی یافت.»[۲۷] اگر خدا عادل و قادر مطلق است نباید نسبت به آنچه روی زمین بر سر بندگانش می‌آید بی‌تفاوت باشد. خدا باید وقوع خیر را در عالم ضمانت کند. «سارتر می‌خواهد که خدا برای جلوگیری از شر در تاریخ شر مداخله کند، درست همانطور که انسان می‌تواند بخواهد که پلیس برای جلوگیری از صدمه دیدن خودروها در شورش مداخله کند. سارتر می‌خواهد که خدا در تاریخ خیر تضمین‌هایی ارائه دهد، درست همانطور که انسان می‌تواند بخواهد که شرکت بیمه تضمین‌هایی ارائه دهد.»[۲۸] اما از نظر سارتر خدا نه جلوی وقوع شر را می‌گیرد و نه تضمینی درخصوص وقوع خیر می‌دهد. از اینجا معلوم می‌شود که خدا عادل و خیرخواه نیست و از آنجا که خدای ظالم دیگر خدا نیست پس اصلاً خدا وجود ندارد.

نقد

پاسخ‌هایی که در رد این استدلال به سارتر داده شده همان پاسخ‌های مشهوری است که به مسألهٔ شرور در دفاع از عدل الهی داده شده است. برای مثال گفته شده است که آنچه در ظاهر شر است اگر با یک دید جامع‌تر نگریسته شود ممکن است خیر باشد. ما انسان‌هایی متناهی با علمی محدود هستیم و نمی‌توانیم همه چیز را دربارهٔ یک رویداد بدانیم. هر رویدادی را باید با توجه به همهٔ نتایجش درنظر گرفت نه فقط نتایجی که برای من داشته است. امکان دارد حادثه‌ای برای من نتایج نامطلوب داشته باشد اما برای تعداد زیادی از انسان‌ها مفید واقع شود. از سوی دیگر، حتی اگر من خودم را معیار قراردهم باز نمی‌توانم همهٔ آثار و تبعاتی راکه رویدادی برای من داشته است پیش‌بینی کنم. شاید آنچه امروز برای من نامطلوب به‌نظر می‌رسد با توجه به رویدادهای آینده تبدیل به امری مطلوب گردد. بنابراین، ما چون از طرح و نقشهٔ کلان خدا برای عالم و بندگانش بی‌اطلاع هستیم نباید به ظاهر آنچه در جهان روی می‌دهد و نتایج کوتاه‌مدت آن توجه کنیم بلکه باید در پس هر رویدادی حکمتی الهی را ببینیم. به‌علاوه منشأ بسیاری از شرور موجود در جهان انسان است. انسان با سوء استفاده از آزادی خداداد خود دست به اقدامات ناپسند و اعمال خلاف می‌زند که می‌تواند نتایج نامطلوبی هم برای خودش و هم برای دیگران

داشته باشد. خدا می‌تواند از این اقدامات جلوگیری کند اما این کار به قیمت ازدست رفتن آزادی انسان تمام می‌شود. خدا انسان را آزاد آفریده است و بسیاری از شرور عالم بهایی است که انسان برای آزادی خود می‌پردازد.

پی‌نوشت‌ها

۱. درخصوص نظر کامو دربارهٔ شرور و بی‌عدالتی‌های موجود در عالم، بنگرید به کتاب او به نام انسان عصیانگر (۱۹۵۱).

۲. کرنستون در این‌باره می‌گوید: «کامو... دارای یک احساس بسیار قوی در مورد رنج بشر ست که احتمالاً سارتر فاقد آن است، زیرا سارتر امور را در روابطی بسیار نزدیک‌تر به روابط دایمی می‌بیند. از نظر او، رنج بشر در مقایسه با آزادی او امری موقتی وجزئی است.» بنگرید به:
Charlesworth, Max, *The Existentialists and Jean-Paul Sartre,* London: George Prior Publishers, 1976, p.88.

3. Sartre, Jean-Paul, *The Words,* tr. Bernard Frechtman, New York: George Braziller, Inc., 1964, p. 225.

4. Ibid., p. 226.

5. Ibid., p. 227.

6. Sartre, Jean-Paul, *No Exit and Three Other Plays,* tr. Stuart Gilbert, Lionel Abel, New York: Random House, 1955, p. 55.

7. Ibid., p. 64.

8. Ibid., p. 101.

9. Ibid., p. 105.

10. Ibid., p. 117.

۱۱. سارتر، ژان پل، شیطان و خدا، ترجمهٔ ابوالحسن نجفی، تهران، زمان، ۱۳۵۷، ص ۲۵، ۲۶.

۱۲. همان، ص ۴۶.

۱۳. همان، ص ۴۸، ۴۹.

۱۴. همان، ص ۱۰۷.

۱۵. همان، ص ۱۱۴.

۱۶. همان، ص ۱۱۸-۱۱۶.

۱۷. همان، ص ۱۲۱، ۱۲۳.

۱۸. همان، ص ۱۴۰.

۱۹. همان، ص ۱۴۱.

۲۰. همان، ص ۱۸۲.

۲۱. همان، ص ۱۸۴.

۲۲. همان، ص ۱۹۸.

۲۳. همان، ص ۱۹۹، ۲۰۰.

۲۴. همان، ص ۲۷۴.

۲۵. همان، ص ۲۷۵.

۲۶. همان، ص ۲۷۶.

۲۷. همان، ص ۲۹۷.

28. Luijpen, William, Koren, Maria, *Religion and Atheism,* Pittsburgh: Duquesne University Press, 1971, p. 152.

بوئثیوس و رسالهٔ «دربارهٔ تسلاّی فلسفه»ی او

حسن فتحی

این مقاله، که بخشی از کارهای مربوط به درس «قرون وسطای» استاد دکتر کریم مجتهدی است، در دو قسمت تنظیم شده است. قسمت اول، که حکم مقدمه‌ای را برای قسمت دوم دارد، خلاصه‌ای است از زندگی و آثار بوئثیوس. قسمت دوم مشتمل است بر گزارشی نسبتاً مفصل از کتابِ تسلّای فلسفهٔ او، که ترجمه و اقتباسی است از مقدمهٔ والش بر ترجمه‌اش از این کتاب به زبان انگلیسی. منابع هر دو قسمت در آخر مقاله معرفی شده است.

۱. زندگی و آثار

۱ـ۱. زندگی

آنیکیوس مانلیوس سِورِینوس بوئثیوس[1] در ۴۸۰ میلادی، در خانواده‌ای مشهور، در رُم دیده به جهان گشود. پدرش شخصیتی سرشناس بود، به‌گونه‌ای که در سال ۴۸۷ در مقام کنسولی خدمت می‌کرد و دو بار نیز ریاست شهر را برعهده گرفت.

بوئثیوس هنرهای آزاد هفتگانه (صرف و نحو، معانی و بیان، منطق، حساب، هندسه، هیئت و موسیقی)[2] و فلسفه را ــ احتمالاً در آتن ــ به‌خوبی آموخت و خیلی زود نبوغ خودش را آشکار ساخت. در همان دورهٔ جوانی به عرصهٔ سیاست گام نهاد و به دربارِ تئودوریکِ استروگوتی[3] راه یافت. تئودوریک پادشاهِ آریوسی[4] ایتالیا (۴۹۳ـ۵۲۶) بود که شیوه‌های اداری سنتی را در سلطنت خویش به‌کار می‌گرفت. او در صدد متّحدساختن رومیان و استروگوت‌ها برآمد، اما درکار خویش توفیق نیافت.

بوئثیوس در ۵۱۰ کنسول شد و سال‌های متمادی وزیر اعظم تئودوریک بود. در ۵۲۲ دو پسر او کنسول شدند. اندکی بعد بوئثیوس به اتهام خیانت بازداشت شد. موضوع این خیانت را

امروزه نمی‌توان مشخص کرد، اما خودِ او آن را افترایی بیش نمی‌دانست. اتهام او یا جنبهٔ سیاسی داشته است (تقویت سِنا و مذاکره با بیزانس) و یا دارای جنبهٔ دینی بوده است (کاتولیک‌بودنِ بوئثیوس و مخالفت با تئودوریک از این حیث). بوئثیوس به‌مدت یک سال در پاویا[۵] زندانی شد (کتاب تسلّای فلسفه حاصل همین مدت است) و سرانجام در ۵۲۴ اعدام گردید. پدرزن او سومّاخوس و پاپ دوم نیز در سال‌های ۵۲۵ و ۵۲۶ اعدام شدند.

آرامگاه بوئثیوس در پاویا، ظاهراً برپایهٔ خلطِ میان او و سِورینوس اهل کولونْیْ،[۶] آوازهٔ آرامگاهِ یک شهید را برای او فراهم کرد. اما در سده‌های اخیر در ایمان مسیحیِ وی تردید کرده‌اند، زیرا او کتاب تسلّای فلسفه را با لحنی غیردینی نوشته است، و اعتبار آثارِ کلامی او نیز در این سده‌ها محلِ تردید بوده است. این تردیدها هنگامی برطرف شد که در ۱۸۷۷، محقق آلمانی، ها.اوزِنر،[۷] اصالتِ این آثار را مبرهن ساخت. برای خیلی‌ها مایهٔ شگفتی بوده است که بوئثیوس هنگام مواجهه با مرگ به دامان فلسفه‌های رواقی و نوافلاطونی پناه برده است. اما افرادی که در میان فرهیختگان جامعهٔ رومیِ متأخر چنین رویکردی داشته‌اند، کم نیستند. لازم است به این نکته نیز توجه کنیم که خوانندگان آثار بوئثیوس در دوره‌های اوج ایمان ظاهراً مشکلی از این حیث احساس نکرده‌اند.

۱ـ۲. آثار

بوئثیوس علاوه بر اینکه یک مسیحی معتقد بود و در این زمینه قلم‌فرسایی می‌کرد، خلفِ شایستهٔ کسانی چون وارون،[۸] کیکرون[۹] (مفسّر آثارِ رواقیان، اپیکوریان و آکادمیان)، پلینوس[۱۰] (مؤلف کتاب تاریخ طبیعی در ۳۷ جلد، متوفای ۷۹ میلادی در جریان آتشفشان کوه وِزو[۱۱])، اوگوستینوس قدّیس،[۱۲] مارتیانوس کاپلا[۱۳] (مؤلف کتاب ازدواج مِرکوری با علم لغت[۱۴] در اواخر قرن پنجم) و کلودیَن مارمِت[۱۵] (مؤلف کتاب مقام نفس،[۱۶] دربارهٔ روحانیت نفس، در ۴۶۸) بود؛ کسانی که در غربِ عالَم مسیحی درکنار دانش‌های دینی به علومِ آزاد (ازجمله هنرهای هفتگانه و فلسفه و اخلاق) نیز پرداختند و پُل ارتباط میان علوم یونانی و رومی و جهان مسیحی بودند؛ برعکسِ عالمان شرقِ عالم مسیحی که فقط به علوم دینی و الهی می‌پرداختند.

کثرتِ آثار بوئثیوس، به‌ویژه با عنایت به شرایط خانوادگی و اشتغالات سیاسیِ او، حیرت‌انگیز است. او در زمینه‌های تعلیم و تربیت، علم، فلسفه، الهیات و بیش از این‌ها در زمینه‌های منطق، ترجمه و تفسیر قلم‌فرسایی کرده است.

آثار بوئثیوس را از یک سو می‌توان به ترجمه، تفسیر، تألیف و احیاناً تلخیص تقسیم کرد، و از سوی دیگر می‌توان آنها را برحسب موضوعاتشان طبقه‌بندی نمود. البته در صورت انتخاب شیوهٔ دوم، تمام ترجمه‌ها و تفسیرهای او عملاً در محدودهٔ منطق قرار خواهند گرفت.

بوئثیوس می‌خواست همهٔ آثار افلاطون و ارسطو را از یونانی به لاتینی ترجمه و سپس تفسیر کند و سرانجام نشان دهد که آثار این دو فیلسوف با هم سازگارند و شالودهٔ واحدی دارند.

اگر او در این کار خویش توفیق می‌یافت، بی‌تردید فلسفهٔ قرون وسطیٰ راهی دیگر می‌پیمود. اما،

مـا کـلُّ مـا یَـتَمنّی المـرءُ یُـدرِکُهُ   تَجری‌الرّیاحُ بما لاتَشتهی السُفنُ[۱۷]

او که آثار مورد نظر را برپایهٔ سیر تعلیمات آن زمان برای ترجمه و تفسیر تنظیم کرده بود، در عمل فقط به ترجمه و تفسیرِ برخی آثار منطقی توفیق یافت؛ و حتی همین کار ناتمامِ او نیز تا قرن دوازدهم میلادی تاحدودی مورد غفلت قرار گرفت. با این وصف، همین آثار، تا قرن دوازدهم، یگانه منبع آشنایی عالمانِ قرون وسطی با منطق یونان بود. فهرستِ اهمّ آثارِ بوئثیوس، برپایهٔ تلفیقی از دو شیوهٔ تقسیم که در بالا مطرح کردیم، به قرار زیر است:

۱ـ۲ـ۱. منطق

۱ـ۲ـ۱ـ۱. ترجمه‌ها: مدخلِ ایساغوجیِ[۱۸] فورفوریوس و مقولاتِ[۱۹] ارسطو، کتاب‌العباره،[۲۰] تحلیلات اولی و تحلیلات ثانیه،[۲۱] ردّ استدلال‌های سوفسطایی[۲۲] و جدلِ[۲۳] ارسطو. اینکه آیا این ترجمه‌ها در میان ترجمه‌های گوناگونِ اولیه که گرالد اهل کِرِمونا[۲۴] و دیگران نقل کرده‌اند باقی مانده است یانه، محل تردید است.

۱ـ۲ـ۱ـ۲. تفسیرها: بوئثیوس بر ایساغوجی دو تفسیر نوشت، یکی برای مبتدیان و دیگری (که بزرگ‌ترین اثر فلسفیِ اوست) برای پیشرفتگان (به سال ۵۰۷ـ۵۰۹)؛ یک تفسیر بر مقولات نوشت (۵۱۰)؛ شرحی بر ترجمهٔ ماریوس ویکتورینوس[۲۵] از ایساغوجی نگاشت (پیش از ۵۰۵)؛ و کتاب‌العباره، جدل، تحلیل‌های اول و دوم، احتمالاً استدلال‌های سوفسطایی و جدلِ کیکرون را شرح کرد.

۱ـ۲ـ۱ـ۳. تألیفات منطقی: مقدمه بر قیاسِ اقترانی،[۲۶] دربارهٔ قیاس اقترانی،[۲۷] دربارهٔ قیاس شرطی،[۲۸] دربارهٔ تقسیم،[۲۹] و دربارهٔ اختلافات جدلی.[۳۰]

۱ـ۲ـ۱ـ۴. آثار او در دیگر هنرهای آزاد: اصول حساب،[۳۱] اصول موسیقی[۳۲] و اصول هندسه[۳۳] (سال‌های ۵۰۰ تا ۵۱۰)، که همگی خلاصه‌هایی از آثار باقی‌مانده از نیکوماخوسِ گِراسایی[۳۴] و اُقلیدس[۳۵] هستند.

۱ـ۲ـ۱ـ۵. آثار کلامی: دربارهٔ تثلیث،[۳۶] دربارهٔ مفهوم شخص و طبیعت دوگانه در مسیح،[۳۷] برضد اِئوتوخِس (اوتیشن) و نسطوریوس،[۳۸] و دو رسالهٔ کوچک‌تر، رسالهٔ دربارهٔ ایمان کاتولیکی[۳۹] که اصالت قطعی ندارد.

۱ـ۲ـ۱ـ۶. دربارهٔ تسلّای فلسفه[۴۰] که شاهکار و آخرین اثرِ بوئثیوس است و بخش دوم و اصلی این مقاله بدان اختصاص یافته است.

۲. رسالهٔ دربارهٔ *تسلّای فلسفه*

در این قسمت به ترتیب، توصیف کلی، معرّفی اجمالی، معرفی تفصیلی و ارزیابیِ محتوایی و روشیِ رسالهٔ دربارهٔ تسلّای فلسفه را خواهیم آورد.

۲ـ۱. *توصیف کلّی*

رسالهٔ دربارهٔ تسلّای فلسفه دارای صورتِ محاوره است و نظم و نثر در آن به‌هم آمیخته‌اند. در یک طرف خودِ بوئثیوس، که در زندان است، قرار دارد و در طرف دیگر فلسفه قرار دارد که به‌صورتِ شخص درآمده است. کلّ این رساله در پنج کتاب (باب) تنظیم شده است. هرکدام از کتاب‌ها به چند فصل (مجموعاً چهل فصل) تقسیم می‌شود؛ کتاب نخست هفت فصل، کتاب دوم هشت فصل، کتاب سوم دوازده فصل، کتاب چهارم هفت فصل و کتاب پنجم شش فصل را در خود جای داده‌اند. در فصل‌های کتاب نخست، اول نظم می‌آید و سپس نوبت به نثر می‌رسد، زیرا بوئثیوس ابتدا تسلای خویش را در ادبیات می‌جوید. در فصول کتاب‌های بعدی ابتدا اندرزهای فلسفی به نثر بیان می‌شوند و سپس ابیاتی چند نیمهٔ دوم فصل‌ها را به خود اختصاص می‌دهند.

۲ـ۲. *معرفی اجمالیِ پنج کتاب رساله*

۲ـ۲ـ۱. کتاب نخست

وقتی زندانی (بوئثیوس) از برافتادگی و سرنوشت عاجل خویش می‌نالد، بانو فلسفه بر او ظاهر می‌شود. ابتد زندانی نمی‌تواند مخاطب خود را بشناسد، اما همین‌که به شناختِ او موفق می‌شود، زبان به گلایه می‌گشاید و درخصوص بیدادِ بخت[41] دادِ سخن می‌دهد. خدمتِ اجتماعی فداکارانه‌اش به محکومیتِ او انجامیده است؛ نظمی که در جهان طبیعت مشهود است، به رفتار عادلانهٔ بشر تسرّی نمی‌یابد. فلسفه بیماری او را تشخیص می‌دهد؛ احساسات نادرست، دیدهٔ حقیقت‌بینِ او را بسته‌اند و او فراموش کرده است که چه انتظامی بر جهان حاکم است. فلسفه ابتدا درمانِ ملایمی را به او وعده می‌دهد و بدین‌ترتیب به کتاب دوم می‌رسیم.

۲ـ۲ـ۲. کتاب دوم

بانو فلسفه اظهارات تندِ زندانی را از ساحت بخت رد می‌کند: زندانی هیچ گلایهٔ واقعی‌ای از بخت ندارد. او خودِ بخت را تحریک می‌کند که رفتارهای خویش را در مورد انسان‌ها توجیه کند. تا اینجا بخت از زندانی حمایت کرده است و تغییر رفتاری که اکنون نشان می‌دهد، هماهنگ با الگوی مشابهی است که در طبیعت حضور دارد. فلسفه تأکید می‌ورزد که زندگی کنونیِ این زندانی تسلّاهای مادّیِ خود را دارد، اما قرار نیست که خوشبختی حقیقی را در آنها جستجو کنیم. او نعمت‌های دنیوی‌ای را که مردم مشتاقشان هستند بررسی می‌کند و به‌ترتیب، ثروت و اشتیاق به منصب بالا و جستجوی شهرت را، به‌عنوان راه‌های خوشبختی، بررسی و طرد می‌کند. بخت آنگاه که روی برمی‌گرداند، بیش از آن هنگام که روی می‌آورد سود می‌رساند.

۲ـ۲ـ۳. کتاب سوم

بانو فلسفه، پیش از توضیح اینکه خوشبختیِ حقیقی را در کجا باید جُست، تکرار می‌کند که تمنّای ثروت و مقام و شهرت و لذّت جسمانی زیاد، درواقع، راه‌های انحرافی جستجوی خیر حقیقی هستند. صراط مستقیم این است که به سرآغازهای خویش بازگردیم. ثروتِ پیشین زندانی، تصدّی منصبِ سیاسی، سلطنتی که او کمر به خدمت آن بسته است، میل به شهرت، جستجوی لذّت جسمانی و تکیه بر قدرت و جمال مادی، همگی خیرهای دروغینی هستند که نمی‌توانند به خوشبختی منتهی شوند.

در فصل نهم این کتاب، که آغاز نیمهٔ دوم رساله است، فلسفه محکوم‌کردن خیرهای دروغین راکنار می‌گذارد و به پژوهش خیر حقیقی روی می‌آورد. خیر حقیقی در نزد خداوند است؛ کسی که عین خوشبختی است. خیرهای ناقص که انسان‌ها در پی‌اش هستند، بایستی در وحدتِ واحد و خیر مستهلک شوند، چیزی که ما باید با بصیرت درونی در جستجوی آن باشیم؛ زیرا حقیقت در اندرون قرار دارد.

۲ـ۲ـ۴. کتاب چهارم

بانو فلسفه، پس از فراغت از اثبات هویت خداوند به‌عنوان خیر حقیقی، به بررسی این مسأله می‌پردازد که آیا او عدالت را در جهان جاری می‌سازد. در پاسخ به این شکوائیه زندانی که رذیلت جولان می‌کند درحالی که فضیلت در محنت است، فلسفه می‌گوید که فضیلت از قدرت حقیقی برخوردار است، زیرا به غایت خودش که همان خیر است می‌رسد، درحالی که رذیلت درمی‌ماند و بدین‌ترتیب انسان‌های تبهکار را به قلمرو مادونِ بشر فرو می‌کشد. انسان‌های خوب الهی می‌شوند، درحالی که انسان‌های بد به‌صورت بهایم درمی‌آیند. بنابراین، کسی که دست به جنایت می‌آلاید مرتکب دلسوزی است؛ باید کاری کرد که او مجازات را به دیدهٔ درمان بنگرد.

زندانی تأکید می‌ورزد که ناعقلانیتِ مشهود در تنظیم امور انسان‌ها با مُلک‌داریِ یک حاکم خوب منافات دارد. فلسفه برای پاسخ‌دادن به او بیان واضحی از رابطهٔ میان مشیّت[42] و تقدیر[43] به‌دست می‌دهد؛ مشیّت، عقل الهی است که جریان عالَم را از آسمانی نامتغیّر هدایت می‌کند و تقدیر، **نقشهٔ مشیّت را ازطریق علّیت در جهانِ تغییر اجرا می‌کند. انسان نمی‌تواند این فرایند را به‌طور کامل فهم کند، و باید به اذعانِ این امر بسنده کند که هرگونه بختی که به ما روی می‌آوَرَد، خیر است.**

۲ـ۲ـ۵. کتاب پنجم

فلسفه، پیش از مطرح کردن موضوع اصلی این کتابِ پایانی، یعنی ایجاد وفاق میان مشیّت الهی و اختیار آدمی، زمینه را با این استدلال روشن می‌سازد که چیزی به نام صُدفه[44] وجود ندارد. بنابراین، باتوجه به اینکه کار جهان به دست مشیت است، چگونه می‌توان جایی برای اختیار داشت؟ فلسفه برای پاسخ‌دادن به این سؤال میان چهار مرتبهٔ شناسایی فرق می‌گذارد: ادراک حسّی، تخیّل، عقل و فهم؛ این چهار مرتبهٔ شناسایی در مقابل چهار مرتبهٔ وجود قرار دارند،

یعنی حیاتِ بی‌حرکت، حیواناتِ پایین‌تر، انسان و موجودات الهی. تلفیق میان مشیّت و اختیار در مرتبهٔ چهارم، یعنی فهم الهی، به‌دست می‌آید. شناسایی خداوند همیشه در زمان حال صورت می‌گیرد نه در آینده یا گذشته. اگرچه از نظرگاه الهی تمام رخدادهای آینده ضروری خواهند بود، اقتضای طبیعتِ خود آنها این است که برخی ضروری باشند و برخی دیگر اختیاری. اختیار آدمی بدین‌معنا محفوظ خواهد ماند.

۲ـ۳. معرفی تفصیلی پنج کتاب رساله

۲ـ۳ـ۱. کتاب نخست

فصل ۱ـ وقتی بوئثیوس از مصیبتِ دستگیری و زندانی شدنش می‌نالد، شَبَحی بر او ظاهر می‌شود. او بانو فلسفه را، به رغمِ شواهدی که ردا و متعلقات و توضیحات وی نشان می‌دهند، نمی‌تواند بشناسد. فلسفه الهگانِ هنرِ شعر را که در آنجا برای الهام‌کردنِ شکوائیهٔ زندانی حضور داشتند، قاطعانه طرد می‌کند.

فصل ۲ـ فلسفه بوئثیوس را به علتِ دست‌برداشتن از روحیهٔ پژوهش فلسفی‌اش، و به سبب تن‌دادنِ او به پریشانی و خودگم‌کردگی ملامت می‌کند. همچنین، او را به سبب ناتوانی از بازشناختنِ وی سرزنش می‌کند؛ اما می‌گوید وقتی که غبار غفلت را از برابرِ دیدگانش دور سازد، خویشتن حقیقی‌اش را باز خواهد یافت.

فصل ۳ـ بوئثیوس سرانجام فلسفه را باز می‌شناسد و به نشاط می‌آید. فلسفه به او وعدهٔ یاری می‌دهد، چنانکه دیگر نمایندگان خود را در زمان‌های گذشته یاری کرده است.

فصل ۴ـ فلسفه در ابیات مقدماتی خویش تأکید می‌ورزد که انسانِ حکیم و شجاع نه از مخاطرات مادی می‌هراسد و نه از مخاطراتِ اخلاقی. وقتی فلسفه در مرحلهٔ بعدی از زندانی می‌پرسد که آیا پیام او را اخذ کرده است، او با حالتی از عصیان دربرابر بی‌انصافی بخت پاسخ می‌دهد: به‌رغم اینکه او به اصلِ افلاطونیِ کسبِ منصبِ سیاسی برای پیشبرد عدالت[۴۵] عمل کرده است، و نیز به‌رغم پیشینهٔ شرافتمندانه‌اش درمقام یک مشاور، در چنگال بی‌عدالتی و خدعه‌ای گرفتار آمده است که به محکومیّت او منتهی شده است.

فصل ۵ـ بوئثیوس در ابیاتِ آغازینِ این فصل از خداوند گلایه می‌کند که نظمی که او بر جهانِ طبیعت حاکم گردانیده است، به حوزهٔ کردار بشر سرایت نیافته است. فلسفه با این انتقاد به وی پاسخ می‌دهد که او خودش را از جایگاه واقعی‌اش تنزّل داده است، چراکه به عواطفِ فرومایه تسلیم گشته است. فلسفه به بوئثیوس وعده می‌دهد که درمان مقدماتی ملایمی را دربارهٔ وی به‌کار خواهد بست.

فصل ۶ـ از این فصل به بعد، فلسفه اشعار بلندی می‌سراید که بخشی از الگوی منسجم تعلیمِ او خواهند بود. این اشعار از یک‌سو بر پیامِ فصل ۵، دایر بر پیروی طبیعت از قوانین الهی، دوباره تأکید می‌ورزند، و از سوی دیگر حاکی از آنند که رفتار انسان نیز باید با همین الگو مطابق باشد.

در قسمتِ نثرِ این فصل، فلسفه ماهیّت دقیق بیماریِ بوئثیوس را روشن می‌سازد: او فراموش کرده است که جهان چگونه و به‌سوی چه غایتی هدایت شده است، و نیز از هویت خودش در درون جهان غفلت کرده است.

فصل ۷ـ با تشخیص ماهیّت بیماری بوئثیوس از سوی فلسفه، موضوعِ بررسیِ کتابِ نخست در فصل ۶ کامل شده است. این فصل اخیر، به‌عنوان حُسن ختام، تشبیهات چندی در قالب نظم عرضه می‌کند که کسالتِ این زندانی را روشن می‌سازند. عقل او را احساسات پَست، نابینا و ناتوان ساخته‌اند، مانند ستارگانی که در پسِ پردهٔ ابرها باشند؛ مانند آب دریا آنگاه که گِل‌آلود شود، و مانند آبشارها آنگاه که صخره‌ها سدّ راهشان شوند.

۲ـ۳ـ۲. کتاب دوم

فصل ۱ـ تشخیص فلسفه دربارهٔ بیماری بوئثیوس این است که او برای ثروت و موقعیت پیشین خویش که بخت به وی عطا کرده بود، غصه می‌خورد و به سبب اینکه بخت او را رها کرده است، پریشان است. اما باید به‌خاطر می‌آوَرْد که ثباتِ بخت دقیقاً در بی‌ثباتیِ آن نهفته است. فلسفه از یاور خودش خطابه مدد می‌جوید تا تأکید کند که زندانی هیچ گلایهٔ موجّهی از این الههٔ متلوّن ندارد. ابیاتی که در پایان فصل می‌آیند، بر رفتار نامنظم بخت با انسان تأکید می‌ورزند.

فصل ۲ـ فلسفه اکنون به بخت اجازه می‌دهد که با بوئثیوس بر سرِ گلایه‌ای که وی دربارهٔ سلبِ حمایت از خویش دارد، به مناظره پردازد. در این منازعهٔ خطابی، الههٔ بخت از تصوّرات سنتی مربوط به تبهکاریِ طبیعت، و مثال‌هایی از تاریخ، بهره می‌گیرد تا رفتاری را که با زندانی در پیش گرفته است، توجیه کند. در ابیات پایانیِ این فصل، انسان به سببِ توقعاتِ مصرّانه‌اش مورد نکوهش قرار می‌گیرد.

فصل ۳ـ فلسفه مراحل موفقیت‌آمیزی را که زندگی درخشان گذشتهٔ بوئثیوس طی کرده است، به او خاطرنشان می‌کند، مراحلی که تقدیر در طیّ آنها او را بیش از هرکس دیگری مدد رسانیده است. به‌علاوه، اِدباری که اکنون برای او پیش آمده است، همیشگی نیست؛ زیرا نیروی تقدیر با پایان‌یافتن این زندگی به پایان می‌آید. در ابیات آخر این فصل با سخنانی مواجه می‌شویم که از بی‌ثباتی‌های موجود در طبیعت حکایت می‌کنند؛ بنابراین، احمقانه است که انتظار داشته باشیم زندگی انسان به شیوهٔ ثابتی پیش برود.

فصل ۴ـ فلسفه اکنون به گزارشی که از خوشبختی سابق بوئثیوس عرضه کرده است (فصل ۳)، برخی وجوهِ تسلّی‌بخشِ شرایط کنونیِ او، به‌ویژه آسایش خانواده‌اش، را اضافه می‌کند؛ به او گوشزد می‌کند که زندگی‌اش، در مقایسه با انبوهِ افراد طبقهٔ پایین، هنوز غبطه‌انگیز است. اما خوشبختی حقیقی را باید نه در دارایی‌های مادی که مهارش به دست بخت است، بلکه در تسلّط بر نفس جستجو کرد. به‌علاوه، از آنجا که روح پس از تن باقی می‌ماند، خوشبختی‌ای که دارایی‌های مادی درپی دارند، باید در دمِ مرگ پایان پذیرد. در شعر پایانیِ این فصل از تمثیلِ

خانه‌ای که بر پایهٔ محکمی بنا شده است، استفاده می‌شود تا بر این نکته تأکید شود که عمارت خوشبختی را نمی‌توان بر شن‌های بی‌ثباتِ زرق و برقِ مادی بنا کرد.

فصل ۵ـ فلسفه این استدلالِ فصل پیشین را که بنا نیست انسان‌ها برای به‌دست آوردنِ خوشبختی به مواهب بخت چشم بدوزند، از سر می‌گیرد و دارایی‌های دنیوی را که عامّهٔ مرم در پی آنهایند (پول، سنگ‌های قیمتی، املاکِ زیبا، جامه‌های دلربا و انبوه بردگان که پیرامونِ آدمی را فراگیرند)، بررسی می‌کند. در ابیات این فصل نیز همین نکته بیان می‌شود. فلسفه برای بیان این نکته با حالتی از دلتنگی به سوی زندگی ساده‌ای برمی‌گردد که مردم در زمان گذشته، یعنی پیش از آنکه زندگی افراط‌کارانه بر جامعه هجوم آوَرَد، از آن برخوردار بودند.

فصل ۶ـ فلسفه، پس از آنکه در فصل ۵ اسبابِ خوشبختی بودنِ لذت را نفی کرد، در این فصل به طردِ تمنّیاتِ مربوط به قدرت سیاسی می‌پردازد و می‌گوید که مناصب سیاسی انسان‌ها را بر ابدان مردم حاکم می‌سازند، اما آنها را بر ارواح مسلّط نمی‌گردانند. اوضاع جبّاران و فاتحان نبردها ممکن است باژگونه شود، و آنها مظلوم واقع شوند، نه ظالم. مناصبِ عالی غالباً به دست تبهکاران می‌افتند و درنتیجه، ممکن است خوب نباشند. در قسمتِ منظومِ این فصل، بوئثیوس به مظهر بارز استبداد، امپراطور نِرون،[۴۶] متوسل می‌شود تا حملهٔ کنایه‌آمیزی بر تئودوریک به‌عنوان یک حکمران مستبد، ترتیب دهد.

فصل ۷ـ فلسفه پس از محکوم‌ساختن ثروت و اشتیاق به مناصب عالی به‌عنوانِ راه‌های منتهی به خوشبختی، اکنون انتقادهای خویش را متوجه شهرت‌طلبی می‌سازد. او تأکید می‌ورزد که حدودی که انسان‌ها در اندرونِ آن به شهرت دست می‌یابند، بسیار تنگ است و آوازهٔ پس از مرگ، در غیاب گزارش‌های کتبی، کاملاً ناپایدار است. به بیان کلّی‌تر، در اندرون مفهوم ابدیت، شهرت را هیچ معنایی نیست. کسانی که از راه فضیلت درپی کسب عظمت واقعی‌اند، هیچ تمایلی به شهرتِ مضاعف در این زندگی ندارند. ابیات این فصل ارتباط تنگاتنگی با پیام‌های قسمت منثور دارند.

فصل ۸ـ در این فصلِ پایانیِ کتاب دوم، فلسفه محکوم‌ساختنِ مواهبِ بخت را با این ادّعا به پایان می‌رساند که سودِ بخت به هنگام قهر بیشتر از سود آن به گاهِ مهر است. بختِ برگشته به ما امکان می‌دهد تا دوستان حقیقی را بازشناسیم. همین موضوعِ دوستی[۴۷] در ابیاتِ پایانیِ فصل پی‌گرفته می‌شود؛ در این ابیات تأکید می‌شود که همان عشقِ هماهنگ که جهان طبیعت را اداره می‌کند، روابط میان ملت‌ها، همسران و دوستان حقیقی را نیز استحکام می‌بخشد.

۲ـ۳ـ۳. کتاب سوم

فصل ۱ـ این فصل در حکم مقدمه‌ای است بر موضوعِ کتابِ سوم، یعنی ماهیت خیرِ حقیقی. فلسفه درنظر دارد که ابتدا راه‌های خوشبختی دروغین را برشمارد (و بدین‌طریق تاحدودی موضوعِ کتاب دوم از سر گرفته می‌شود) تا بتواند چیستی خوشبختی راستین را مبرهن سازد. در

اشعار این فصل از تمثیل‌هایی دربارهٔ طبیعت مدد گرفته می‌شود تا نشان داده شود که آنچه مطلوب است، آنگاه با روشنی بیشتری آشکار می‌شود که جای ضدّ خود را بگیرد. بدین‌ترتیب در ابیات پایانی به نتیجه‌گیری اخلاقی پرداخته می‌شود: انسان‌ها باید از خیرهای دروغین دست بردارند تا راهِ خیر حقیقی را در پیش گیرند.

فصل ۲ـ فلسفه اکنون خوشبختی‌ای را که همهٔ انسان‌ها در آرزوی آن به سر می‌برند، تعریف می‌کند؛ این خوشبختی کمالی است که تمام خیرها را در اندرون خود جای می‌دهد. وقتی انسان‌ها خیرِ خویش را در ثروت یا مقام یا قدرت سیاسی یا شهرت یا لذتِ جسمانی می‌جویند، این جستجوی خیر با قانون‌های طبیعت هماهنگ است، قانون‌هایی که در ابیات بعدی آمده‌اند. آنچه شالودهٔ این قانون‌ها را تشکیل می‌دهد، تمایل اشیا به بازگشت به سرآغازهایشان است: شیران اهلی شده به سوی توحّش روی می‌آورند، پرندگان درون قفس‌ها به آزادی تمایل دارند، درختان را هرگاه خم کنیم، دوباره راست می‌گردند، و خورشیدی که غروب کرده است، دوباره سر از مشرق برمی‌آورد، به‌گونه‌ای که طبیعت همیشه راهی دایره‌وار درپیش می‌گیرد.

فصل ۳ـ فلسفه، پس از اثبات اینکه راهِ حقیقی خوشبختی همان بازگشت به اصلِ خویش است، اکنون این مدعای خویش را مبرهن می‌سازد که مواهبِ بخت نمی‌توانند مایهٔ خوشبختی باشند؛ برای این منظور با بوئثیوس دربارهٔ ثروتمندیِ پیشینِ او به منازعه برمی‌خیزد و اثبات می‌کند که این ثروتمندی کل نیازهای او را برطرف نساخته بود؛ ثروت به محافظت نیاز دارد و حرصِ مال عطشی است که هیچ آبی آن را فرو نمی‌نشاند. در اشعار این فصل بر همین استدلالِ آخر تأکید می‌شود: خسیسِ طمعکاری که ثروت زیادی می‌اندوزد، در زندگی خویش بیچاره است و ناگزیر کلّ آن ثروت را هنگام مرگ رها می‌کند.

فصل ۴ـ اکنون فلسفه اثبات می‌کند که مناصب سیاسی نیز نمی‌توانند راهی به سوی خوشبختی حقیقی باشند. او در استدلال خویش می‌گوید که این مناصب را غالباً افراد تبهکاری در دست می‌گیرند که بر اثر آنها به رسوایی روز افزونی گرفتار می‌شوند؛ حرمتی که آنها دارند، به مناطق بیگانه گسترش نمی‌یابد؛ و کسانی که پیش‌تر در مسند قدرت بودند، اکنون در معرضِ داوری عمومی قرار گرفته‌اند. در ابیات این فصل، بر استدلال اول و سوم از این استدلال‌ها تأکید می‌شود.

فصل ۵ـ فلسفه، پس از کنارگذاشتنِ ثروت و مناصب عالی به‌عنوان راه‌هایی به سوی خوشبختی حقیقی، اکنون به موضوعِ اعمال قدرت می‌پردازد و به‌طور اخص به اِعمال سلطنت، که بوئثیوس دستخوشِ آن گشته بود، اشاره می‌کند. سایهٔ شومِ ترس بر سرِ زندگی سلاطین گسترده است؛ ملازمانِ آنها غالباً قربانیِ قدرت شاهانه می‌گردند. در ابیاتِ این فصل تأکید می‌شود که یگانه قدرتی که سزاوار جستجوست، قدرت بر احساساتِ پَستِ خویشتن است.

فصل ۶ـ فلسفه در این فصل با رَجَزی به یورش بر چهارمین تمنّای خوشبختیِ دروغین،

یعنی آرزوی شهرت، می‌پردازد. این‌گونه شهرت‌ها غالباً بدون استحقاق به‌دست می‌آیند، یا فقط شالودهٔ محلّی دارند. زرق و برق اشراف‌زادگی نیز از این زمره است، جلوه‌ای که فرزندان برپایهٔ سزاواری‌های شخصی خویش استحقاقِ آن را ندارند. ابیات این فصل فقط به همین موضوعِ اخیر اختصاص می‌یابند؛ همهٔ انسان‌ها، اعمّ از اشراف و عوام، از این افتخار که به‌طور یکسان خَلفای ممتاز خداوند هستند، برخوردارند.

فصل ۷ـ آخرین یورش فلسفه بر ادعایِ دروغینِ تحقق خوشبختی متوجه لذتِ جسمانی است، لذّتی که آشفتگی دماغی یا اضطراب روانی را درپی دارد. در ادبیاتِ پایانی این فصل، با استفاده از تمثیلِ سنتیِ میراثِ تلخ و شیرین زنبور عسل، بر همین موضوع تأکید می‌رود.

فصل ۸ـ فلسفه اکنون انتقادهای خودش از پنج خیرِ دروغین را، که به‌طور جداگانه در فصل‌های سوم تا هفتم مطرح کرد، باهم می‌آورد. خیر دروغینِ پنجم، یعنی لذت جسمانی، پژوهش مختصری را در بابِ حماقتِ تکیه برتوانایی و زیبایی جسمانی درپی می‌آورد. در اشعار آخرِ این فصل، همین درس، یعنی اینکه انسان‌ها نباید خوشبختی را از راه جستجوی خیرهای دروغین طلب کنند، با توسل به تمثیلِ خطابیِ «ناممکن‌ها»[48] خلاصه می‌شود، تمثیلی که شاعران اوگوستینی دلبستگی زیادی بدان دارند.

فصل ۹ـ در اینجا، که آغازگاه نیمهٔ دوم محاوره است، فلسفه از جنبهٔ سلبیِ تعلیم خویش، یعنی طردِ خیرهای دروغین، دست برمی‌دارد و همراهِ زندانی به بررسی ماهیت خیر حقیقی روی می‌آوَرَد. فرض بر این است که خیر حقیقی یک کلّ تقسیم‌ناپذیر است، و جنبه‌های مثبت همهٔ خیرهای دروغین را دربر می‌گیرد. در حالی که فلسفه در فصل‌های پیشین درس‌هایی برای زندانی گفته بود و به اختصار پنج مطلوب عمومیِ انسان‌ها به‌عنوان راه‌های متمایز خوشبختی را طرد کرده بود، اکنون از فنّ گفتگوی سقراطی استفاده می‌کند؛ یعنی، به شاگرد خویش جرأت می‌دهد که در جستجوی خیر حقیقی با او همکاری کند. این فصل مملوّ است از تقلید آگاهانه از عبارت‌پردازی‌های محاورات افلاطون. عطف توجه از محکوم‌سازی سلبیِ خیرهای دروغین به پژوهش مثبت دربارهٔ خیر حقیقی در اشعار این فصل نمود بیشتری می‌یابد؛ این قسمت زمزمه‌ای است ملایم با خداوندی که شاعر اکنون در جستجوی خیر حقیقی از او مدد می‌خواهد.

فصل ۱۰ـ وجود خیرهای ناقصی که خوشبختی‌های ناقص را به ارمغان می‌آورند، مستلزمِ وجود خیر کاملی است که خوشبختی کامل را به همراه می‌آورد. خیر کامل از آنِ خداست، و عینِ اوست؛ و ازآنجا که خوشبختی بالاترین خیر است، خدا و خوشبختی نیز دقیقاً یکی هستند؛ آنها نمی‌توانند به‌عنوان دو خیر اعلی وجود جداگانه داشته باشند. بدین‌ترتیب، وقتی که انسان‌ها خوشبختی کامل را فراچنگ می‌آورند، در الوهیّت خداوند سهیم می‌شوند. وقتی که انسان‌ها درپیِ ثروت، قدرت، حرمت، شهرت و لذت می‌روند، به‌سوی خیر اعلی گام برمی‌دارند. در ابیات این فصل از انسان‌ها خواسته می‌شود که از پرداختن کورکورانه به امور دنیوی دست بردارند و چشمان خویش را به نور خیره‌کنندهٔ کامل بدوزند.

فصل ۱۱ـ خیرهای ناقصی که انسان‌ها در جستجوی آنهایند، باید وحدت یابند، زیرا واحد و خیر یکی هستند. تمام اشیا، اعمّ از جاندار و بی‌جان، زادهٔ عطشِ طبیعت به بقا هستند، و آنها فقط وقتی به این مقصد نایل می‌آیند که وحدت خود را حفظ کنند. از این‌روست که همهٔ انسان‌ها درپی واحد و خیر هستند. در ابیات این فصل از ما خواسته می‌شود که این حقیقیت را نه از راهِ موشکافی بیرونی بلکه از طریق درون‌بینی جستجو کنیم، زیرا حقیقت در اندرون ما جای دارد، و ما می‌توانیم آن را با تأمّل در وجود پیشین خویش به‌خاطر آوریم.

فصل ۱۲ـ وقتی فلسفه موضوع ادارهٔ جهان را پیش می‌کشد، زندانی قاطعانه استدلال می‌کند که پیشرفتِ منظّم آن را باید عقل واحدی رهبری کند. فلسفه، در تأیید این پاسخ، اضافه می‌کند که تمام اشیا با طوع و رغبت در برابر آن خیر اعلی سرِ تسلیم فرود می‌آورند، و اگر چنین نمی‌کردند، با اکراه و بی‌میلی به این کار واداشته می‌شدند. بوئثیوس اذعان می‌کند استدلالِ «پُرپیچ و خمِ» فلسفه ذهن او را پریشان کرده است، و بدین‌ترتیب مؤلّف فرصت می‌یابد که روند بحث را به نفع خواننده خلاصه‌وار بیان کند. در اشعار طولانی این فصل از اسطورهٔ معروفِ اورفئوس و ائوریدیکه استفاده می‌شود تا بر این نکته تأکید شود که ما باید چشمانِ خویش را بدان هدف حقیقی که در اوج آسمان است بدوزیم و نباید آنها را به حضیض زمین برگردانیم.

۲ـ۳ـ۴. کتاب چهارم

فصل ۱ـ فلسفه اکنون به‌طور کامل توضیح داده است که خیر حقیقی چیست و در کجا یافت می‌شود. او حالا به دومین موضوع اصلی رساله می‌پردازد: آیا خداوند، یعنی خیر حقیقی، سهم‌ها را به عدالت تقسیم می‌کند؟ زندانی، در این فصل مقدماتی، با انعکاس وضع خودش، گلایه می‌کند که فضیلت در محنت است، درحالی که رذیلت جولان می‌کند. فلسفه وعده می‌دهد که پاسخ‌هایی برای این حیرتِ زندانی عرضه خواهد کرد. ابیات ضمیمه‌ای این فصل توصیه‌ای عمومی است به اجتناب از جهان فاسدِ استبداد، و تعالی به سوی خیر حقیقی.

فصل ۲ـ فلسفه می‌خواهد به این گلایهٔ بوئثیوس که خدایِ خیر به رذیلت فرصتِ جولان می‌دهد و فضیلت را در محنت می‌افکند، پاسخ دهد؛ و می‌گوید که قدرتِ حقیقی در اختیار فضیلتمندان است، درحالی که تبهکاران درمانده هستند؛ زیرا همه انسان‌ها در پیِ کسب خیر هستند و انسان‌های شریر چون می‌کوشند آن را از راه ارضای هوس‌های خویش به‌دست آورند، از دستیابی بدان باز می‌مانند. غریزهٔ طبیعی بدین‌ترتیب کنار گذاشته می‌شود و هنگامی که آنها از طبیعت خویش منسلخ گشتند، در زمرهٔ انسان‌ها نمی‌توانند بود. شرارتی که آنها در پی‌اش هستند، امرِ پوچی بیش نیست؛ از این روی، آنها هیچ قدرتی بر انجام دادن آن ندارند. در اشعار این فصل (که بازهم با ملاحظهٔ حال تئودوریک تنظیم شده است) اثبات می‌شود که انسان‌های شریر ساز و برگ قدرت را در اختیار دارند، اما درواقع بردگانِ عواطفِ دون‌پایهٔ خویشند.

فصل ۳ـ از آنجا که همهٔ انسان‌ها در جستجوی خیر هستند و انسان‌های خوب بدان نایل

می‌آیند ولی تبهکاران از این توفیق بی‌بهره می‌مانند، انسان‌های خوب پاداشی را که آنها را الهی می‌گرداند، به چنگ می‌آورند، اما شرارت‌پیشگان به کیفر تبهکاربودن تن درمی‌دهند. این کیفر، آنها را به مرتبهٔ مادونِ بشر تنزّل می‌دهد و آنها در قلمرو بهایم گام می‌نهند. در ابیات این فصل به شیوهٔ مناسب از اسطورهٔ پیروان اودوسئوس،[۴۹] که به دست کیرکه[۵۰] به‌صورت بهایم درآمدند، سخن به میان می‌آید؛ در آخرین بندِ شعرِ این تمثیل گفته می‌شود: پیروان اودوسئوس نمایندگان تبهکاران عالَمند.

فصل ۴ـ تبهکاران از حیث تمایل به انجام‌دادن کردارهای بد و توانایی بر انجام‌دادن آنها بیچاره هستند؛ به‌علاوه، از آنجا که مدت زندگانی کوتاه است، قلمرو این تبهکاری محدود است. اگر کیفرِ جنایاتِ خود را تحمّل کنند، خوشبخت‌ترند؛ زیرا این نوع کیفرها چون عادلانه هستند، مرتبه‌ای از خیر را برای آنها به ارمغان می‌آورند. زندانی، درعین اینکه به سلسلهٔ استدلال‌ها گردن نهاده است، ملاحظه می‌کند که عامّهٔ مردم بر آنها صحّه نمی‌گذارند. فلسفه از اینکه تودهٔ مردم نمی‌توانند دریابند که آنکه ستم می‌کند از آنکه ستم می‌بیند روزگار محنت‌بارتری دارد، تأسف می‌خورد و می‌گوید بسیار بجا بود که به این‌گونه ستمکاران به شیوه‌ای غمخوارانه می‌فهمانیدیم که کیفردیدنِ آنهاحالتِ درمانی دارد. همین تمایل به غمخواری نسبت به تبهکاران در ابیات این فصل منعکس شده است.

فصل ۵ـ زندانی اکنون محوریّت بحث را از تبهکاری انسان به بی‌عدالتی و نامعقولیتِ حاکم بر جهان منتقل می‌سازد. فلسفه برای آغاز پاسخ خویش در اشعارِ این فصل، جهل انسان‌ها به قوانین حاکم بر آسمان را با خونسردی‌ای که هنگام تأمل دربارهٔ نیروهای طبیعت از خود نشان می‌دهند، مقایسه می‌کند. این کار حکمِ پیش‌درآمدی است به بررسی نقش مشیّت در فصل بعدی.

فصل ۶ـ در این فصل، که طولانی‌ترین فصل در کلّ رساله است، فلسفه، بنیادی‌ترین سخن خویش را که ناظر به رابطهٔ میان مشیّت و تقدیر است، عرضه می‌کند. مشیّت، عقل خداوند است که افسار هدایت جهان را به دست دارد؛ و تقدیر، تحققِ آن هدایت در جهانِ تغییر است. تقدیر از مشیّت سرچشمه می‌گیرد و تابع آنست. سلسلهٔ ثابتی از علّیت از سوی مشیّت از طریق تقدیر جریان می‌یابد تا مقدّرات بشر را به دست گیرد. انسان‌های فانی چندان اهل تمیز نیستند تا نظم الهی را از آن حیث که به انسان‌ها مربوط می‌شود، دریابند. اگرچه انسان‌ها می‌توانند برخی از شواهدِ جریانات عقلانی را مشاهده کنند، آنها باید به قبول انتظامِ سودمندِ جهان به دست خداوند، بدون آنکه آن را کاملاً بفهمند، رضا دهند. در ابیات عالی این فصل، درس قاطعی که در سرتاسرِ اشعار کلّ رساله تعلیم می‌شود از سرگرفته می‌شود: نظم جهانِ طبیعت، از حکومت حکیمانه و عاقلانهٔ آفریدگار الهی، که عشقِ[۵۱] کیهانی است، حکایت می‌کند.

فصل ۷ـ زندانی با این سخن فلسفه که «هر بختی خوب است»، به منازعه برمی‌خیزد؛ دستاویز او این باورِ عمومی است که برخی انسان‌ها با بخت بدی روبه‌رو می‌شوند. فلسفه

پیشنهاد می‌کند که آن دو با هم این باور عمومی را تحلیل کنند، باوری که در آن به حق فرض می‌شود که بختِ خوب از آنِ خوبان است، ولی به خطا تصوّر می‌شود که بخت بد از آنِ بدان است. اما، او این بدفهمی را محکوم نمی‌کند؛ بلکه از خوبان می‌خواهد که از آموزهٔ میانه‌روی دربرابر بخت پیروی کنند، دربرابرِ یورش‌های آن دوام آورند و خویشتن را درمقابل حمایت‌های آن حفظ کنند. اشعار این فصل به سه تمثیل اسطوره‌ای به‌عنوان نمونه‌هایی از مواجهه با بخت اختصاص یافته‌اند.

۲ـ۳ـ۵. کتاب پنجم

فصل ۱ـ زندانی، در مقامِ تمهید مقدمه برای موضوع اصلی کتابِ آخر، که تبیین فلسفه از چگونگی تلفیق میان مشیّت و اختیار است، دربارهٔ وجودِ احتمالی و ماهیّت بخت (صدفه) سخن می‌گوید. فلسفه برای پاسخ‌دادن به او به تعریف و مثالِ مشهور ارسطو متوسل می‌شود، یعنی اینکه صدفه اقترانِ علت‌های پیش‌بینی نشده‌ای است که مشیّت درکار می‌آوَرد و تقدیر به پیش می‌برد. در اشعار این فصل، به‌عنوان مثال، علّتِ طبیعیِ جریانِ به‌ظاهر تصادفیِ آب‌های رودخانه اثبات می‌شود.

فصل ۲ـ اکنون زندانی این پرسش را مطرح می‌سازد که آیا انسان‌ها مختارند. فلسفه تأکید می‌ورزد که اختیار وجود دارد، اما میانِ کاربُردهای چهارگانهٔ آن فرق می‌گذارد. هرقدر روحِ انسان در بندِ اشیای زمینی، و به‌ویژه در بند رذیلت‌ها، گرفتار آید، توانایی آن برای تشحیذ عقل در اختیار امور کم‌تر می‌گردد. در اشعار این فصل، توضیح اخیرِ گفتار فلسفه بسط می‌یابد؛ در این اشعار چشم مشیت با نظر خداوند، که از او به خورشید حقیقی تعبیر می‌شود، یکی گرفته می‌شود.

فصل ۳ـ در این فصل، موضوعِ اصلی کتابِ پنجم مطرح می‌شود: چگونه می‌توان علمِ پیشینِ خداوند را با وجود اختیار هماهنگ دانست؟ این فصل یگانه جایی است که زندانی سهم گسترده‌ای را در بحث برعهده می‌گیرد. البته او در فصل چهارم کتابِ نخست نیز سخنانی طولانی در بیان دردمندانهٔ گلایه‌های خویش بر زبان رانده بود. این راه حلّ اندیشمندان پیشین که شناختِ قبلی ضرورتاً مستلزمِ تعیّن پیشین نیست، در بوتهٔ نقد قرار می‌گیرد و استدلال‌هایی بر ضدّ آن اقامه می‌شود. زندانی به اینجا می‌رسد که وجودِ اختیار توهّمی بیش نیست، و به این نتیجهٔ غم‌انگیز می‌رسد که پاداش‌ها و کیفرها بی‌مبنا هستند و نیایش به سوی خداوند را ثمری نیست. در اشعار این فصل از ناتوانی آشکار عقل بشر در این جهان از شناخت حقیقیت در تمام جوانبِ آن سخن به میان می‌آید.

فصل ۴ـ فلسفه اکنون به استدلالِ سنتی‌ای که زندانی رد کرده بود باز می‌گردد. استدلال مذکور این بود که علم پیشین ضرورتاً علت رخدادهای آینده نیست. او مدّعای خویش را با این استدلال پیش می‌برد که در همهٔ موارد چنین ضرورتی درکار نیست. از این درکِ نادرستِ زندانی

که پیش‌بینی اشیا ضرورتاً مستلزمِ تحقّق آنهاست، لازم می‌آید که تبیینی از ماهیت شناسایی عرضه شود. شناسایی دارای چهار مرتبهٔ ادراکِ حسّی، تخیّل، تعقّل و فهم است. در اشعار این فصل، رویکرد تجربیِ رواقیان به کسب معرفت رد می‌شود و از این مفهوم نوافلاطونی دفاع می‌شود که ذهن پویایی خاصّ خود را دارد و خودش از راهِ یادآوری به معرفت دست می‌یابد؛ ذهن می‌تواند این معرفت را با آنچه از راه حواس به‌دست می‌آید، درآمیزد.

فصل ۵ـ فلسفه، به‌دنبال پژوهش معرفت‌شناسانه در فصلِ پیشین، اکنون به دسته‌بندی حالاتِ شناخت در چهار مرتبهٔ حیات بی‌حرکت، حیواناتِ پَست‌تر، انسان و موجودات الهی می‌پردازد. او در استدلال خویش می‌گوید که همان‌طور که باید عقل را در تفسیر واقعیت بر حواسّ و تخیل ترجیح داد، فهم الهی را نیز باید بر عقل ترجیح داد. برعهدهٔ این فهمِ الهی است که تناقضِ ظاهری میان علمِ پیشین خداوند و اختیار آدمی را برطرف سازد. در اشعار این فصل بر تفاوت میان حیواناتِ پایین‌تر و انسان تأکید می‌شود؛ چشم‌های حیوانات به زمین دوخته شده‌اند درحالی که افکار انسان، همچون نگاهِ او، باید روبه سوی بالا داشته باشد.

فصل ۶ـ تعارض ظاهری میان مشیّت الهی و اختیار آدمی را فقط از راه فهمِ طبیعت و علم خداوند می‌توان برطرف کرد. خداوند، برخلافِ جهانِ زمانی ما، سرمدی است؛ او همواره در زمان حال واجد حیاتی نامتغیّر است. بنابراین، شناسایی او برتر از جهانِ زمانی است؛ او رخدادهای آینده را، اعمّ از اینکه به ضرورت رخ دهند یا نه، به‌گونه‌ای که در پیش دیدگانش تحقق می‌یابند، می‌بیند. تا آنجا که به مشیّت مربوط می‌شود، از نظرگاه شناسایی الهی، تمام رخدادهای آینده ضروری خواهد بود، درعین حال که برخی از آنها به‌اقتضای طبیعت خویش ضروری خواهند بود و برخی دیگر اختیاری. مشیّت الهی تغییراتی را که در جریان‌های عمل از سرِ اختیار صورت خواهند گرفت، از پیش خواهد دید. بدین‌ترتیب اختیار آدمی، پاداش‌ها و کیفرها (که به تبع انتخاب‌های آزادانه لازم می‌آیند) و نیایش به سوی پروردگار برای موهبت‌های آینده، محفوظ و معتبر باقی می‌مانند.

۴ـ۲. *نظری اجمالی به کلّ رساله از حیث محتوا و روش*

رسالهٔ دربارهٔ تسلّای فلسفه از نظر محتوا به دو بخش اصلی تقسیم می‌شود. بخشِ نخست که از آغاز رساله تا فصل هشتم از کتاب سوم بدان اختصاص یافته است، جنبهٔ سلبی دارد؛ فلسفه در این بخش «خیرهای دروغین» را یکایک بررسی و رد می‌کند. بخش دوم که از فصل نُهُم ازکتاب سوم تا پایان رساله را تشکیل می‌دهد، دارای جنبهٔ ایجابی است؛ در این بخش، «خیر حقیقی» قدم به عرصهٔ تحقیق می‌گذارد و جایگاهِ شایستهٔ خود را می‌یابد.

رساله به روش محاوره نوشته شده است؛ اما در بخش نخست از دو بخشِ اصلیِ فوق، یک طرف محاوره که زندانی (خود بوئثیوس) است، بیش‌تر شنونده است تا گوینده، و درواقع خطابه‌های فلسفه به تکلّف صورت محاوره به خود گرفته‌اند. در بخش دومِ رساله، گفتگوهایِ

واقعی چندی به چشم می‌خورند. به‌طور کلّی، در دو جای محاوره (کتاب اوّل، فصل چهارم؛ کتاب پنجم، فصل سوّم) زندانی به تفصیل سخن گفته است.

رساله، چنانکه از نامش پیداست، دارای محتوای فلسفی است. ردّ پای تمام کسانی راکه پیش از بوئثیوس به فلسفه پرداخته‌اند، در این اثر می‌توان یافت، ازجمله: هراکلیتوس، در فصل اول از کتاب سوم دربارهٔ نظریهٔ تضاد؛ فیثاغورس و افلاطون در فصل دوم ازکتاب سوم، دربارهٔ بازگشت به اصل؛ اشارات فراوان به جمهوریِ افلاطون دربارهٔ تصدّی حکومت و انگیزهٔ آن، در کتاب اول؛ تقلید نگارشی از افلاطون، به‌ویژه در فصل نهم از کتاب سوم؛ برابر دانستنِ خیر با واحد در فصل یازدهم از کتاب سوّم به شیوهٔ افلاطون؛ اظهار این سخن سقراطی در کتاب سوم کـه مـرتکبین جنایت، شایستهٔ دلسوزی‌اند و مجازات، درمانِ روح است، و این سخنی است که به‌طور کلّی یادآورِ گرگیاس افلاطون است؛ تعریف «صدفه» به «اقترانِ علت‌های پیش‌بینی نشده»، و عرضهٔ مثالِ چاه‌کَن و طلا، در فصل اول از کتاب پنجم، به‌همان صورت که در مابعدالطبیعهٔ ارسـطو، 1025a آمده است؛ و موارد فراوانِ دیگر. آنچه در این اثرپذیری‌ها چشـمگیرتر از هـمه است، شیوهٔ افلاطونی، تعابیرِ کیکرونی و روحیهٔ رواقی است.[۵۲] بوئثیوس از حیث اخلاق، دنباله‌روِ رواقیون بوده است؛ اما فی‌المثل، در امرِ معرفت‌شناسی نظریهٔ رواقیون را نمی‌پذیرد و آمـوزهٔ تذکّرِ[۵۳] افلاطونی را برمی‌گزینند (اواخر کتاب سوم، فصل چهارم ازکتاب پنجم و جاهای دیگر). او همچنین، در فصل سوم از کتاب اول و فصل ششم از کتاب دوم، خودش را در سنّتِ فیلسوفانِ شهید قرار می‌دهد. کلِّ این رساله به نحوی یادآورِ محاورهٔ فایدون افلاطون است.

باتوجه به آنچه در بندِ پیشین آوردیم، که خودْ مُشتی از خروار است، به‌آسانی می‌توان فهمید که چراکسانی از بوئثیوس انتقادکرده‌اند که در دمِ آخر به دامان فلسفه پناه برده و دین را فراموش کرده است. اما دو نکته را نباید در اینجا فراموش کرد. یکی اینکه، اصل و جوهر دین را «تعبّد» و «تسلیم» غیرنقادانه تشکیل می‌دهد و در آن عرصه مجالی برای پرس وجو نیست؛ و بنابرایـن، حاقّ ایمان بوئثیوس به هیچ‌وجه نمی‌تواند به‌صورتِ یک کتاب درآید و این انتظار که او باید، فی‌المثل، کتابی به نامِ دربارهٔ تسلّای دین می‌نوشت، کاملاً نابه‌جاست. دیگر آنکه، همه چیزِ اهلِ فلسفه معمولاً و بلکه اصولاً رنگِ فلسفه به خود می‌گیرد، و دینِ آنها نیز از این قاعده مسـتثنا نیست درنتیجه، منافاتی ندارد که کسی متدیّن باشد و درعین حال به زبان فلسفی و در سـنّت فلاسفه سخن بگوید. شاهدِ مدّعایِ اخیر ما این است که در کتابِ بوئثیوس، اوّلاً هیچ مطلبی نیست که ضدّ دین باشد و ثانیاً به بسیاری از موارد برمی‌خوریم که کاملاً صبغهٔ دینی دارند. نمونهٔ تصریحاتِ دینیِ وی اشاراتِ اوست به «لاٰ یُسألُ عمّا یَفْعَلُ»[۵۴] در فصل اول ازکتاب دوم؛ اتّحاد با خدا و نوعی وحدت درکثرتِ مسیحی در فصل دهم ازکتاب سوم؛ پای‌فشردن بر این نکته که خیر حقیقی نزدِ خداوند است و او عینِ خوشبختی است؛ و مواردِ فراوانِ دیگر.

پی‌نوشت‌ها

1. Anicius Manlius Severinus Boethius.

۲. از این هفت هنر، سه مورد نخست را «دروس سه‌گانه (trivium)» و چهار مورد بعدی را «دروس چهارگانه (quadrivium)» می‌نامند.

3. Theodoric of Ostrogoth (454-526).

۴. پیرو آریوس Arius آریوس و پیروان او منکر وحدت در تثلیث بودند. آنها مسیح را صرفاً یک انسان کامل می‌دانستند و جنبهٔ الوهیتِ او را انکار می‌کردند. افکار آریوس، که در حوالی سال ۳۲۳ میلادی بیان شده بود، در ۳۲۵ میلادی در «شورای نیقیه» محکوم گشت.

5. Pavia
6. Severinus of Kologne
7. H. Usener
8. Varro
9. Cicero
10. Pliny
11. Vésuve
12. Augustinus, St
13. Martianus Capella
14. *Noces de Mercure et de la Philologie*
15. Claudian Marmet
16. *Statu Animae*

۱۷. چنین نیست که آدمی به هرچه خواهد رسد / گاهی بادها برخلاف میل کشتی‌ها می‌وزند.

18. *Isagoge*
19. *Categories*
20. *De Interpretatione*
21. *Prior Analytics and Posterior Analytics*
22. *Sophistic Arguments*
23. *Topics*
24. Greald of Cremona
25. Marius Victorinus
26. *Intrudction ad Categoricos Syllogismo*
27. *De Categoricis Syllogismis*
28. *De Hypotheticis Syllogismis*
29. *De divisione*
30. *De topicis differentiis*
31. *De institutione arithmetic*
32. *Elements of music*
33. *Elements of Geometry*
34. *Nicomachus of Gerasa*

35. Euclid
36. *De Trinitate*
37. *On the Person and Two Natures in Christ*
38. *Against Eutyches and Nestorius (Contra Eutychen et Nestorium)*
39. *On the Catholic Faith*
40. *On the Consolation of Philosophy*
41. Fortune
42. Providence
43. Fate
44. Chance

۴۵. افلاطون، جمهوری، ۴۷۳d، ۴۸۷e.

46. Nero
47. Amincita
48. Adynata
49. Odysseus (اودیسه)

۵۰. Circe؛ نام ساحره‌ای در جزیرهٔ آیایا (Aeaea) که هرکس از جام او می‌نوشد، تبدیل به خوک می‌شود.

51. Amor.

۵۲. بدین‌معنا که، همانند افلاطون از روش محاوره‌ای استفاده می‌کند؛ اصطلاحات و عبارات کیکرون را به کار می‌گیرد؛ و روحیهٔ مناعت و رضایت و خوش‌بینی بنیادین رواقی را به منصهٔ ظهور می‌گذارد.

53. Recollection.

۵۴. خداوند دربارهٔ کارهایش مورد سؤال و مؤاخذه قرار نمی‌گیرد.

منابع قسمت اول

برهیه، اِمیل، تاریخ فلسفهٔ قرون وسطیٰ و دورهٔ تجدد، ترجمه و تلخیصِ دکتر یحیی مهدوی، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۷، صص ۵۸-۶۹.

مجتهدی، دکتر کریم، فلسفه در قرون وسطی، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۵، صص ۱۵۵-۱۸۲.

معین، دکتر محمّد، فرهنگ فارسی، تهران، انتشارات امیرکبیر، مجلّد پنجم (در موردِ شخصِ تئودوریک).

Edwards, P. (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy,* vol. 1. pp. 328-330.

Copleston, F.S.J., *A History of Philosophy,* U.S. Image book, 1952, vol. 1, p. 485; and vol. 2, pp. 101-104.

منبع قسمت دوم

Boethius, *The Consolation of Philosophy,* Translated with Introduction and Explanatory Notes by P.G. Walsh, Clarendon Press, Oxford, 1999.

بررسی نظریهٔ تمایز وجود و ماهیت

فاطمه فنا

چکیده

از مباحثی که در فلسفهٔ اسلامی حائز اهمیت است و در حکم یکی از اصول بنیادی آن به‌شمار می‌رود، نظریهٔ تمایز وجود و ماهیت در موجودات ممکن است. این اصل پیش از آنکه توسط فارابی عرضه شود توسط فیلسوف دیگری عرضه نشده بود و نمی‌توان سابقه‌ای از آن را در متون فلسفی پیش از وی یافت، دست‌کم نمونه یا شاهدی که دال بر طرح آن پیش از فارابی باشد در دست نیست. در متون فارابی نیز ـ آن اندازه که به‌دست ما رسیده ـ البته این بحث بسیار مختصر و موجز بیان شده است. طرح این نظریه را به منظور بهره‌برداری از نتایج آن در تبیین مسائل مابعدالطبیعی به‌طور وسیع و منسجم در فلسفهٔ ابن‌سینا به تفصیل می‌توان ملاحظه کرد. آشنایی فیلسوفان بعدی، به‌ویژه فیلسوفان و متکلمان مسیحی، با این نظریه و تأثیر آن در نظام مابعدالطبیعی آنها از طریق مطالعهٔ آثار ابن‌سینا صورت گرفته است. به همین جهت در مطالعات محققان متأخر دربارهٔ این نظریه غالباً طرح این اندیشه را در فلسفه‌های مسیحی تحت تأثیر فیلسوفان مسلمان و به‌ویژه ابن‌سینا دانسته‌اند. البته در این میان کسانی هم هستند که طرح اولیهٔ آن را به ارسطو نسبت می‌دهند و درنهایت نقش ابتکاری فیلسوفان مسلمان را در بیان آن منکر شده‌اند.
مقالهٔ حاضر حاوی گزارشی است از بررسی و تحقیق دربارهٔ:

۱. منشأ طرح نظریهٔ تمایز وجود و ماهیت
۲. تحلیل و توضیح نظریهٔ تمایز وجود و ماهیت
۳. برخی از نتایج و ثمرات حاصل از نظریهٔ تمایز وجود و ماهیت

۱. منشأ طرح نظریهٔ تمایز وجود و ماهیت

از مباحثی که در فلسفهٔ اسلامی حائز اهمیت است و در حکم یکی از اصول بنیادی آن به‌شمار می‌رود، نظریهٔ تمایز وجود و ماهیت در موجودات ممکن است. در تحقیقات فلسفی متأخر

دربارهٔ فلسفهٔ اسلامی، به منشأ و خاستگاه نظری این اصل نزد فیلسوفان مسلمان یا توجهی نشده یا اگر شده غالباً به نتایج نادرستی منتهی شده است. بی‌توجهی در این باب شاید از این‌جهت بوده که نخستین طراحان و مبدعان این اصل، مفاد آن را روشن و به منزلهٔ اصلی بدیهی می‌دانستند و بیشتر از نتایج آن در تبیین نظرگاه‌های فلسفی خود بهره برده‌اند و کمتر دربارهٔ چند و چون خود آن از حیث مبادی و جهات طرح آن سخن گفته‌اند. به‌همین جهت توجه محققان را به اهمیت و جایگاه آن در فلسفه مسلمانان خصوصاً از این‌جهت که ابداع فیلسوفان مسلمان بوده کمتر جلب کرده است. از سوی دیگر، محققانی که به این مسأله توجه کرده‌اند، غالباً نتایج درستی از مطالعهٔ خود به دست نیاورده‌اند و چون بنابر نظر رایج، فلسفهٔ اسلامی را کاملاً در چارچوب سنت ارسطویی می‌انگاشتند در نهایت سعی کرده‌اند برای آن خاستگاهی در اندیشهٔ ارسطو دست و پا کنند و طرح آن را توسط فیلسوفان مسلمان چیزی بیش از پیروی سنت ارسطویی تلقی نکنند. در این میان، البته کسانی هم بوده‌اند که طرح این اصل و نظریه را از ابتکارات فیلسوفان مسلمان دانسته‌اند. نگارندهٔ مقالهٔ حاضر، درصدد است تا نتیجه تحقیق خود را که برپایهٔ تحلیل این اصل و تبیین مبادی تصوری و تصدیقی و نتایج حاصل از آن صورت گرفته در این باب به شرح ذیل عرضه کند.

اصل تمایز وجود و ماهیت ــ به شرحی که گفته خواهد شد ــ پیش از آنکه توسط فارابی عرضه شود از سوی فیلسوف دیگری مطرح نشده بود و نمی‌توان سابقه‌ای از آن، دست‌کم نمونه یا شاهدی دال بر طرح آن در متون فلسفی پیش از فارابی، یافت. درعین حال باید اضافه کرد که فارابی به اختصار و ایجاز به طرح آن پرداخته است. از سوی دیگر پس از وی، تأکید ابن‌سینا بر این اصل در صورت‌بندی نظام فلسفی‌اش تاحدی بوده که موجب گردیده غالباً این رأی را از ابتکارات فلسفی وی به‌شمار آورند. به‌علاوه چون شفای ابن‌سینا به‌ویژه الهیات آن از نخستین آثار فلسفی مسلمانان بوده که به لاتینی ترجمه گردیده فیلسوفان سده‌های میانی در غرب نیز ابن‌سینا را مبتکر نظریهٔ تمایز وجود و ماهیت دانسته‌اند. با این حال برخی از محققان متأخر مبدأ این نظریه را در فارابی یافته و به درستی به نقش فارابی نیز توجه کرده‌اند (برای مثال ن.ک. به E.Gilson, 1980, p. 185; D. Burrell, 1993, p. 62-70).

درعین حال، همان‌طور که قبلاً به اشاره گفته شد، دربارهٔ منشأ تاریخی نظریهٔ تمایز وجود و ماهیت و نخستین طراح آن، برخی عقیده دارند که ریشه‌های این نظریه را نزد ارسطو می‌توان یافت. این عده به جمله‌ای کوتاه و مختصر و بدون تحلیل و تفصیل از ارسطو در اثر منطقی‌اش تحلیلات ثانی (2, c. 7, 92b, 10) استناد می‌کنند آنجا که می‌گوید: «انسان چیست و انسان هست دو معنای مختلفند». شاید برخی نیز به جملهٔ دیگر وی در مابعدالطبیعه (کتاب اپسیلن، فصل ۱، ۱۰۲۵ ب ۷ـ۱۸) استناد می‌کنند که ارسطو در آنجا گفته است: «اما همهٔ این دانش‌ها فلان موجود و فلان جنس را مشخص می‌کنند و به آن اشتغال می‌ورزند، اما نه موجود به‌طور مطلق یا موجود بماهو موجود را و نیز هیچ‌گونه بحثی دربارهٔ چیستی به میان نمی‌آورند، ... بنابراین،

واضح است که از چنین گونه استقرا نه دربارهٔ جوهر و نه دربارهٔ چیستی هیچ برهانی به دست نمی‌آید، بلکه گونه‌ای دیگر از توضیح است. به همین‌سان در این باره نیز که جوهری که بدان پرداخته‌اند آیا هست یا نیست، هیچ چیز نمی‌گویند؛ زیرا شأن چنین اندیشه است که «چیستی» و «آیا هست» را توضیح دهد» (ن.ک: شرف‌الدین خراسانی، دایرة‌المعارف بزرگ اسلامی، ذیل ابن‌سینا؛ نیز ن.ک: J. Owens, 1978, p. 146-147).

اما مفاد این عبارات دلیل کافی برای انتساب این نظریه به وی به‌دست نمی‌دهد. زیرا تمایز و اختلاف ذکر شده در تحلیلات ثانی باتوجه به صدر و ذیل سخن وی ناظر به یک تمایز منطقی است. گفتهٔ وی در مابعدالطبیعه را نیز باید با توجه به نظریهٔ او در باب موجود، معانی آن و جوهر مورد بررسی قرار داد. به‌نظر ارسطو نخستین و حقیقی‌ترین معنای موجود جوهر است؛ نیز از جملهٔ معانی جوهر، چیستی (ماهیت) و تعریف است. بدین‌ترتیب موجود، جوهر و چیستی تعابیر مختلف از یک چیز نزد ارسطو است. به‌علاوه، ارسطو نه تنها در هیچ‌یک از مباحثات مابعدالطبیعی خود از آن بهره نبرده و به تفصیل و توضیح و نیز بیان نتایج حاصل از آن نپرداخته، بلکه نظریهٔ مذکور اساساً با نظام مابعدالطبیعی او سازگار نیست. زیرا برای متفکران یونانی از جمله ارسطو که عالم را واقعیتی همیشه موجود و ازلی می‌دانستند، این‌که چرا اصلاً موجودی هست و چرا نبوده به‌عنوان یک مسأله مطرح نشده است (ن.ک: دنبالهٔ مقاله).

اتین ژیلسون نیز به تفاوت نظر ارسطو و ابن‌سینا در این باب قائل است. به نظر وی کاربرد ابن‌سینایی این تمایز متضمن معنایی مابعدالطبیعی است و این چیزی است که ابن‌سینا از فارابی گرفته است. ارسطو فقط متذکرشده است که اثبات ماهیت شیء با اثبات وجود آن یکی نیست. به تعبیر دیگر، مقام اثبات یک شیء (علم به ماهیت آن) با مقام ثبوتش (وجود و تحقق آن) متفاوت است.

سخن ارسطو در بالا ناظر به مقام اثبات و علم به شیء است اما در ابن‌سینا علاوهٔ بر آن، توجه به مقام ثبوت و تحقق عینی شیء است و فی‌الواقع وجود شیء ممکن غیرذات و ماهیت آن است و همین غیریت است که مبیّن نیاز به علتی وجودبخش در ممکنات و رابطهٔ وجودی میان آنها و مبدأ اول است. ابن‌سینا از این تمایز دریافت که وجود یا بودن، یک لازم مفارق ماهیت و بدین معنی برای ماهیت عرض است و علتی آن را به ماهیت ممکن اعطا و افاضه می‌کند (ن.ک: E. Gilson, 1980, p. 190-191; Jean Jolivet, 1998, p. 42-43).

بنابراین منشأ طرح این نظریهٔ مابعدالطبیعی را نه در ارسطو بلکه نزد فارابی و ابن‌سینا باید جست و طرح آن با نتایج و ثمرات وجودشناختی‌ای که به‌دنبال داشته آغاز راهی مستقل از سنت ارسطویی در تفکر فلسفی مسلمانان است، اگرچه اذعان به این امر به‌معنای انکار تبعیت و پیروی ایشان از ارسطو در برخی دیگر از جنبه‌ها و اصول کلی تفکر فلسفی نیست. برای روشن‌شدن این امر که منشأ طرح این نظریه را نمی‌توان در ارسطو یا دیگر فیلسوفان یونانی یافت کافی است که به مفاد این نظریه و نتایج حاصل از آن توجه کرد که هیچ‌یک با نظام ارسطویی یا یونانی

سازگاری ندارد. از این‌رو در اینجا برای اثبات مدعای مقالهٔ حاضر تحلیل و بررسی مفاد نظریهٔ مذکور و برخی از نتایج حاصل از آن لازم می‌نماید.

۲. تحلیل و توضیح نظریهٔ تمایز وجود و ماهیت

این نظریه، چنانکه در ابتدای مقاله بیان شد، نخستین‌بار در فلسفهٔ اسلامی و توسط فارابی مطرح شده است. از این‌رو برای تحلیل و توضیح آن با مروری بر عبارات فارابی در ایـن بـاب آغـاز می‌کنیم. اما ازآنجا که فارابی بسیار موجز بدان پرداخته و پس از وی ابن‌سینا به تفصیل از این نظریه و نتایج آن استفاده کرده است بررسی و تحقیق مقالهٔ حاضر برپایهٔ قول و نظر ابـن‌سینا دنبال می‌شود.

اولین نکته که در باب این نظریه باید درنظر داشت این است که تمایز مذکور فقط در قلمرو موجودات ممکن جاری است و برخلاف آن، چنین تمایزی در واجب‌الوجود بالذات نیست، بلکه وجود او عین ماهیتش است. به‌همین جهت بحث دربارهٔ تمایز مذکور پس از بیان تقسیم موجود به واجب‌الوجود بالذات و ممکن‌الوجود بالذات صورت می‌گیرد. فارابی در عیون‌المسائل تقسیم مذکور را چنین بیان می‌کند:

فنقول إنّ الموجودات على ضربين أحدهما إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده و يسمّى ممكن‌الوجود، والثانى إذا اعتبر ذاته وجب وجوده و يسمّى واجب‌الوجود». (بی‌تا، عین ۳، ص ۵)

موجودات بر دو قسمند: یکی آنکه اگر ذاتش درنظر گرفته شود، وجودش واجب نیست؛ یعنی وجود او به اقتضای ذاتش واجب نیست و چنین موجودی ممکن‌الوجود بالذات نامیده می‌شود. دیگری آن موجودی است که اگر نظر به ذات آن شود وجودش ضروری و واجب است؛ یعنی ذات آن مقتضی وجوب وجود است و چنین موجودی را واجب‌الوجود بالذات نـامند. فـارابـی پس از آن در بـررسی واجب‌الوجـود بـالذات دربـارهٔ وجـود بـذاتـهٔ آن و نـیز ایـنکه واجب‌الوجود بالذات ماهیتی ندارد بحث خود را ادامه می‌دهد. در عبارات متن مذکور تصریح و بیان واضحی دربارهٔ تمایز مذکور نمی‌توان یافت، اگرچه تلویحاً متضمن آن است. امـا وی در فصوص‌الحکم [۱] سخن خود را با بررسی دربارهٔ این تمایز در موجودات ممکن آغـاز مـی‌کند و می‌گوید: اموری که سوی ما یعنی در جانب ما و در عالم ما و نزدیک ما هستند (یعنی موجودات ممکن)، هریک ماهیت و وجودی دارند و ماهیت آنها عین یا داخل در وجـود و هـویت آنـها نیست. اگر ماهیت انسان عین هویتش بود در این‌صورت، تصور ماهیت انسان عین تصور هویت و وجودش بود. پس با تصور وجود انسان علم به وجود انسان حاصل می‌شد و بر فرض عینیت وجود و ماهیت او، علم به وجودش مقتضی تصدیق ماهیت آن بود. پس ماهیت شـیء عـین وجودش نیست. همچنین وجود شیء عین ماهیت یا جزء و داخل در ماهیت شیء نیست. در غیراین صورت، وجود از مقومات ماهیت می‌بود و تصور ماهیت بدون وجود کامل نمی‌شد و

رفع وجود از ماهیت شیء محال بود؛ یعنی آن شیء واجب‌الوجود بود... پس وجود و هویت شیء مقوم ماهیت شیء نیست و از عوارض لازم ماهیت ممکنات است اما نه از لواحقی که بعد از تحقق ماهیت ملحق به آن می‌شود، چون تحقق ماهیت به وجود است و اگر وجود از لواحق بعدالماهیه باشد الحاق وجود به آن در این حال تحصیل حاصل است (نک به فارابی، ۱۴۰۵ق، ص ۴۷ـ۴۸).[۲] چنانکه ملاحظه می‌شود طرح این تمایز نزد فارابی هم ناظر به مقام اثبات است، آنجاکه می‌گوید در این صورت تصور ماهیت بدون وجود کامل نمی‌شد، و هم ناظر به مقام ثبوت و تحقق عینی است، آنجا که می‌گوید اگر وجود عین ماهیت شیء بود رفع وجود از ماهیت شیء محال بود و آن واجب‌الوجود بود. همچنین آنجا که می‌گوید وجود از لواحق بعدالماهیه نیست، چون اگر چنین باشد الحاق وجود به آن در این حال تحصیل حاصل است.

طرح نظریهٔ تمایز وجود و ماهیت نزد ابن‌سینا طی بررسی وجودشناختی تقسیم موجود به واجب‌الوجود بالذات و ممکن‌الوجود بالذات و تفاوت‌ها و نسب و روابط میان آنها صورت می‌گیرد. در یک نگاه کلی می‌توان گفت که ابن‌سینا نظام مابعدالطبیعی خود را پس از تعیین «موجود بماهو موجود» به‌عنوان موضوع فلسفه یا مابعدالطبیعه برپایهٔ این تقسیم و تمایز میان موجود واجب و ممکن استوار می‌سازد. او از این نقطه آغاز می‌کند تا به هدف و مطلوب نهایی خود در فلسفه که اثبات مبدأ المبادی و علت اولی است، یعنی خداوند متعال، نایل گردد. در میانهٔ این آغاز و انجام، وی به مناسبت بحث و تحقیق خود، دربارهٔ موجود و احوال و عوارض ذاتی و اقسام آن به بررسی می‌پردازد.[۳]

از آنجا که فارابی پیش از ابن سینا، تقسیم موجود به ممکن و واجب را بیان کرده است به‌نظر می‌رسد که بی‌وجه نباشد اگر بگوییم که او این تقسیم را از فارابی گرفته است.[۴] اما تفصیل و تکمیل این بحث و نتایج حاصل از آن را به صورتی منتظم و منسجم در فلسفهٔ ابن‌سینا، به‌ویژه در اثر مهم و بزرگ او شفاء بوضوح می‌توان ملاحظه کرد. ابن‌سینا این تقسیم را چنین بیان می‌کند: تمام موجوداتی که در عرصهٔ هستی داخلند عقلاً می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: یک دسته آن است که اگر درحد ذاتش، یعنی فی‌نفسه و بدون ملاحظهٔ غیراعتبار شود، وجودش واجب و ضروری نیست و روشن است که وجودش ممتنع و محال نیز نمی‌باشد، چون اگر ممتنع بود در عرصهٔ هستی داخل نمی‌شد و موجود نبود. این چیز در حیّز امکان، یعنی ممکن‌الوجود بذاته است. قسم دیگر چیزی است که وجود آن به اعتبار ذاتش ضروری و واجب است، یعنی واجب‌الوجود بذاته است (۱۴۰۵ق، الهیات، مقالهٔ اول، فصل ۶، ص ۳۷).

ابن‌سینا در ادامهٔ سخن خود با تحلیل و تأمل در معنا و مفهوم واجب‌الوجود بذاته و ممکن‌الوجود بذاته، خواص و احکام وجودی آنها را مورد بررسی قرار می‌دهد. از تحلیل معنای واجب‌الوجود بذاته معلوم می‌شود که آن موجوی است که علت ندارد. زیرا اگر علتی داشته باشد، وجودش مستند به آن علت و به‌واسطهٔ آن خواهد بود. در این صورت واجب‌الوجود بالذات نیست، بلکه واجب بالغیر است. پس فرض علت برای واجب‌الوجود بالذات، مستلزم

خلف است. همچنین واجب بالذات، بسیط است و به هیچ‌وجه درحقیقت وجوبِ وجود با دیگری مشترک و مکافیء و ملازم نیست و تغیر و تکثر و اضافه و تعلق به غیر در ذات او راه ندارد و در وجود خاص خود یگانه و منفرد است (ن.ک. به همان، فصل ۶ـ۷، ص ۳۷ـ۴۷).

درمقابل واجب‌الوجود بذاته، ممکن‌الوجود بذاته است. ممکن‌الوجود در معنای عام آن یعنی آن چیزی که ممتنع نیست و به معنای خاص ــ که در اینجا مورد نظر ابن‌سیناست ــ آن چیزی است که نه ممتنع است و نه واجب. به تعبیر دقیق‌تر، یعنی چیزی که به اعتبار ذاتش نه عدمش ضرورت دارد و نه وجودش ضروری است. پس ذاتاً درحالت تساوی نسبت به وجود و عدم است. بدین ترتیب، وجودِ ممکن بذاته جز به وجود علتش و از ناحیهٔ او واجب نمی‌گردد. در این‌صورت، با نظر به علتش واجب و به اعتبار نبودِ علتش ممتنع است. اگر وجود آن از ناحیهٔ غیر نباشد، ناگزیر باید از جانب ذات یا به تعبیر دقیق‌تر عین ذاتش باشد که در این صورت واجب‌الوجود بذاته است، درحالی که فرض بر این است که ذاتاً واجب نیست. پس برای اختصاص وجود به ممکن‌الوجود، به وجود چیز دیگری نیاز است تا وجود او را واجب و ضروری سازد. بنابراین، موجود ممکن، مرکب از وجوب بالغیر و امکان بالذات است؛ وجوب بالغیر وصف وجودش، و امکان بالذات ویژگی و لازم ذات و ماهیت اوست. به بیان دقیق‌تر می‌توان گفت هر ممکن‌الوجودی که درعین و خارج محقق و موجود است مرکب از وجوب بالغیر و امکان بالذات و بنابراین، مرکب از وجود و ماهیت است. آنچه به اعتبار ماهیت و ذاتش دارد (یعنی امکان)، غیر از آن چیزی است که از ناحیهٔ غیر (یعنی وجوبِ وجود) گرفته است پس هویت موجود ممکن، حاصل اتحاد این دو حیثیت در اوست:

۱. حیثیت امکان که برای او دائمی و لاینفک است، چون ناشی از ذات یعنی ذاتی است و ذاتی لایختلف و لایتخلّف است.

۲. حیثیت وجوبِ وجود که زائد بر ذات اوست؛ چون از جانب غیر به او داده شده، حتی اگر دائماً هم موجود باشد. زیرا وجودش بسته به وجود علتی است که وجود را برای او واجب و ضروری کرده است.

باتوجه به آنچه دربارهٔ واجب بذاته گفته شد، چنین ترکیبی در ذات واجب‌الوجود محال است. او موجودی است که ماهیت و وجودش عین هم است و ذات و ماهیت او همان حقیقت وجوبِ وجودِ بالذات است. حقیقت وجوب وجود بالذات، چنانکه ابن‌سینا خود تصریح کرده، چیزی جز تأکّد و شدت وجود نیست:

أنّه لیسَ حقیقة وجوب‌الوجود إلّا نفس تأکّدالوجود لا کحقیقةالحیوانیة التی هی معنی غیر تأکّدالوجود، والوجود لازم لها أو داخل علیها، کما علمت» (همان، فصل ۷، ص ۴۵).

پس فقط واجب‌الوجود بالذات است که موجودی فرد و بسیط است و غیر او «زوج ترکیبی» است.

«فإذن واجب‌الوجود واحد بالکلیة لیس کأنواع تحت جنس، و واحد بالعدد لیس کأشخاص تحت نوع، بل معنی شرح اسمه له فقط؛ و وجوده غیر مشترک فیه. ... فهذه‌الخواص التی

یختص بها واجب‌الوجود. و أما‌الممکن‌الوجود، فقد تبیّن ذلک خاصیته و هو أنّه یحتاج ضرورة إلی شیء آخر یجعله بالفعل موجوداً و کل ما هو ممکن‌الوجود فهو دائماً باعتبار ذاته ممکن‌الوجود، لکنه ربما عرض أن یجب وجوده بغیره، و إما أن یعرض له دائماً، و إما أن یکون وجوب وجوده عن غیره لیس دائماً، بل فی وقت دون وقت. فهذا یجب أن یکون له مادة تتقدم وجوده بالزمان، کما سنوضحه. والذی یجب وجوده بغیره دائماً، فهو أیضاً غیر بسیط‌الحقیقة. لأنّ‌الذی له باعتبار ذاته غیرالذی له من غیره، وهو حاصل‌الهویة منهما جمیعاً فی‌الوجود، فذلک لاشیء غیر واجب‌الوجود تعرّی عن ملابسة ما بالقوة والامکان باعتبار نفسه، و هوالفرد و غیره زوج ترکیبی». (همان، ص ۴۷).

چنانکه ملاحظه می‌شود، ابن‌سینا براساس این تقسیم دربارهٔ موجود، در همین گام نخستِ پژوهش فلسفی‌اش در الهیات شفا دربارهٔ «موجود بماهو موجود»، برخی از مهمترین نظریات و اصول اساسی نظام مابعدالطبیعی خود را اظهار می‌کند که تمایز وجود و ماهیت در ممکنات و عینیت آنها در واجب‌الوجود بالذات از آن جمله است.

تمایز وجود و ماهیت در ممکنات یا به تعبیر دیگر ترکیب ممکن از وجود و ماهیت، درمقابل عینیت ماهیت و وجود واجب (خدا) است. اهمیت این نظریه از آن جهت است که بنابر آن، اصول و نظریات مهم دیگری مستقل از سنت ارسطویی تأسیس و عرضه می‌شود. البته سهم و نقش فارابی در فراهم‌آوردن مقدمات دستیابی به چنین توفیقاتی را نباید از نظر دور داشت. این نظریه اگرچه خود مبتنی بر تقسیم موجود به واجب و ممکن است، اما چنانکه در اثنای مقالهٔ حاضر بیان می‌شود، در ادامهٔ پژوهش فلسفی قائلان به آن، مقدمهٔ اصلی و بنیادین تبیین وجودشناختی نسبت و رابطهٔ واجب‌الوجود (خدا) و موجودات ممکن (مخلوقات) را فراهم می‌سازد و تبیین این رابطه را از انحصار در رابطه و نسبتی غایتمدار و مبتنی بر اصول طبیعی و نه مابعدالطبیعی خارج می‌کند. به بیان دقیق‌تر، بسیاری از مباحث وجودشناسی و خداشناسی در نظام فلسفی ابن‌سینا و دیگر فیلسوفان مسلمان و برخی از فیلسوفان مسیحی به پیروی از او مبتنی و متکی بر همین اصل است (ن.ک: به ادامهٔ مقاله).

چنانکه قبلاً اشاره شد، ابن‌سینا با تحلیلی که از معنا و مفهوم واجب و ممکن به دست می‌دهد، این تمایز را در موجودات ممکن بیان می‌کند. زیرا ممکنات موجوداتی هستند که بذاته، یعنی به خودی خود و بدون سبب، وجود ندارند. چون وجودِ بذاته، مستلزم آن است که ضروری باشد و حال آنکه در ممکن نه وجودش ضرورت دارد و نه عدمش. وجود ممکن به اقتضای ذاتش نیست، زیرا اگر وجود ممکنات عین ماهیت یا به اقتضای ذاتشان بود (یعنی وجود عین ذات یا ذاتی بود)، بنابر این قاعدهٔ عقلی که «الذاتی لایعلّل» (یعنی امر ذاتی، علتی ورای علت خود ذات ندارد) و «کلّ عرضی معلّل»، پس موجودات ممکن نیز مانند خدا نیاز به علت نداشتند و درنتیجه واجب بالذات می‌بودند و این خلف است. بنابراین، وجود در موجود ممکن، عرضی و غیر از ماهیت آن است.

از سوی دیگر باید توجه داشت که در موجود ممکن که در خارج و اعیان موجود است دو چیز محصل ملاحظه نمی‌گردد و اتحاد و ترکیب میان وجود و ماهیت، حقیقی است. یعنی وجود و ماهیت دو جزء انضمامی در موجود ممکن نیستند و درعین حال تمایز و جدایی آنها واقعی و عقلی است.[۵] البته عقلی بودن آن به معنی چیزی که ساختهٔ ذهن و به اصطلاح غیرواقعی باشد نیست، چنانکه در ترکیب و اتحاد ماده و صورت یا جنس و فصل هم ترکیب و اتحاد حقیقی است. به اعتبار همین اتحاد خارجی است که به‌رغم غیریت وجود و ماهیت، حمل وجود بر ماهیت جایز است و می‌توان گفت «انسان موجود است» یا «حیوان موجود است». در این صورت باید پرسید که چه نسبتی میان وجود و ماهیت در ممکنات برقرار است و حمل و اسناد وجود بریک ماهیت تحت چه نوع حملی واقع می‌شود؟ در پاسخ باید گفت که بنابر این نظریه، غیریت و زاید بودن وجود نسبت به ماهیت ممکن به همان معنی است که اشاره شد، یعنی وجود نه عین ذات و ماهیتِ ممکن است و نه جزء و از مقومات آن. به‌عبارت دیگر، وجود نه جنس شیء است و نه فصل آن و نه چیزی که حاصل از اتحاد جنس و فصل است. پس وجود امری بیرون از ماهیت است که ملازم و همراه ماهیتِ ممکن شده و به‌همین جهت می‌توان گفت که موجود است. در این صورت، حمل وجود بر ماهیتِ ممکن از قبیل حمل ذاتی نخواهد بود. به بیان دیگر، وقتی چیزی نسبت به چیز دیگر به منزلهٔ ذات یا ذاتی آن نباشد، پس به معنای مقابل آن یعنی امری زائد و عرضی است. رابطهٔ وجود با ماهیت نیز به همین وجه است؛ یعنی وجود عارض و زائد بر ماهیت است و حمل آن از قبیل حمل عرضی است.

باید توجه داشت که عوارض و لوازم یک چیز ممکن است ناشی از ذات خود شیء باشد، هرچند که از مقومات آن محسوب نگردد. ازینرو ابن‌سینا دربارهٔ این ملازمه و عروض توضیح می‌دهد که وجود و إنّیّت از لوازم و عوارض ذات ماهیت هم نیست؛ یعنی سبب عروض وجود بر ماهیت ممکن، محال است که ذات و خود ماهیت باشد. زیرا در این صورت این عروض، تابع معروض (یعنی تابع ماهیت) خواهد بود و امر تابع فقط چیزی راکه موجود است تبعیت می‌کند. پس لازم می‌آید که ماهیت قبل از وجودش موجود باشد و این خلف و محال است. بنابراین، چیزی غیر از خود ماهیت و خارج از آن باید علت عروض وجود بر ماهیت گردد. درنتیجه، هر چیزی که ماهیت دارد معلول است.[۶]

مطلب دیگری که با توجه به این نظریه درخور طرح و بررسی است این است که وضعیت ماهیت قبل از وجود چگونه است و ابن‌سینا چه پاسخی برای آن اندیشیده است؟ اگر ماهیت بدون وجود و قبل از عروض وجود محقق نیست، عروض وجود بر آن یا به تعبیر دقیق‌تر افاضهٔ وجود از علت به آن چگونه و به چه معنایی است؟ وجود بر چه چیزی عارض و افاضه می‌شود؟ آیا «چه چیزی» در این پرسش با توجه به اینکه ابن‌سینا به معنایی شیئیت (چیزی‌بودن) را مساوق وجود و موجود می‌داند، قابل اطلاق بر ماهیت است؟ در این صورت آیا می‌توان ماهیت را چیزی غیر وجود و موجود دانست؟ و سؤالات دیگری در همین راستا قابل طرح و

بررسی است که پرداختن به این مسائل با توجه به اینکه به مباحث دیگری چه در فلسفهٔ ابن‌سینا، نظیر بحث علم الهی، چه در فلسفهٔ بعد از او، نظیر بحث جعل، اصالت وجود یا ماهیت و مانند اینها، ارتباط وثیقی دارد، به جهت پرهیز از اطالهٔ کلام، در مجال و مقالهٔ مستقلی باید به تحقیق و بررسی دربارهٔ آن پرداخت.

ابن‌سینا در برخی دیگر از آثار خود نیز دربارهٔ معنای عرضی‌بودن سخن گفته و مراد از عرضی بودن وجود برای ماهیت را به معنای چیزی که ذاتی نیست روشن کرده است. برای مثال در دانشنامهٔ علایی چنین گفته است:

«پس این هر ده [یعنی مقولات] را ماهیتی است که نه از چیزی بود، چون چهار چهار، یا بودن وی شماری، بدان صفت که هست. و هستی او را إنّیّت خوانند به تازی، و ماهیت دیگر است و إنّیت دیگر؛ و إنّیّت ایشان را جدا از ماهیت است که معنی ذاتی نیست، پس معنی عرضی است» (۱۳۵۳ش، الهیات، ص ۳۸ـ۳۹).

همچنین در جای دیگری از همین کتاب در بیان عینیت ماهیت و وجود واجب‌الوجود بالذات چنین آمده است: «آنچه ورا [یعنی وی را] ماهیت جز إنّیّت است نه واجب‌الوجود است؛ و پیدا شده است که هرچه ورا ماهیت جز إنّیّت بود، إنّیّت ورا معنی عرضی بود. و پیدا شده است که هرچه ورا معنی عرضی بود ورا علت بود» (همان، ص ۷۶ـ۷۷).

بنابر آنچه نقل شد می‌توان گفت چنانچه حقیقتِ موجودِ ممکن، یعنی ممکن‌الوجود به درستی تصور شود، اصل تمایز وجود و ماهیت در ممکنات بلاواسطه تصدیق خواهد شد. در عین‌حال باید متذکر شد که ابن سینا برای اثبات این تمایز استدلال کرده است، چنانکه در منطق شفاء (مقولات، مقالهٔ دوم، فصل ۱، ص ۶۰ـ۶۱) در جایی که به بررسی نحوهٔ اطلاق «موجود» بر اشیاء مختلف می‌پردازد و اطلاق متواطیء «موجود» را رد می‌کند و می‌گوید موجود جنس اشیا نیست تا به تواطؤ اطلاق شود در ادامه می‌گوید حتی اگر به تواطؤ حمل شود باز هم وجود جنس اشیاء نیست، یعنی از مقومات ماهیت اشیا نمی‌تواند باشد پس امری خارج از ماهیت آنهاست. وی برای این سخن چنین استدلال می‌کند که وجود بر معنایی که داخل در ماهیت اشیا نیست، یعنی بر چیزی که مقوم ذات آنها نیست دلالت می‌کند و وجود لازم ماهیت اشیاست به همین جهت وقتی ماهیت یک شیء مثلاً یک مثلث را تصور می‌کنیم و شکل بودن و وجود را به آن نسبت می‌دهیم، درمی‌یابیم که شکل‌بودن داخل معنای مثلث یعنی مقوم آن است و فهم معنای مثلث بدون فهم این معنا که آن شکل است محال است، چون مثلث بودن مثلث منوط به شکل بودن آن است. اما فهم آن متوقف بر تصور وجود آن نیست و تصور مثلث بدون تصور وجودش ممکن است، چون وجود مقوم ذات مثلث نیست. به همین جهت می‌توان مثلث را تصور کرد و درعین حال در وجودش شک کرد تا اینکه برهانی بر وجودش اقامه شود. درحالی که اگر وجود داخل در ذات مثلث و مقوم آن بود تصور مثلث بدون تصور وجودش و علم به وجودش ممکن نبود. ولی دربارهٔ شکل‌بودن مثلث چنین چیزی ممکن نیست، یعنی اینکه مثلث را بدون تصور

شکل بودن آن بتوان تصور کرد یا در شکل بودن آن شک کرد. به همین دلیل ما نمی‌توانیم بپرسیم که چه چیزی مثلث را مثلث یا شکل کرده است، یعنی پرسش از علت مثلث بودن مثلث یا شکل بودن مثلث باطل است، چون «الذاتی لایعلل» اما پرسش از علت وجود مثلث باطل نیست، زیرا وجود امری زائد بر ذات مثلث و خارج و عارض بر ذات مثلث است و «کل عرضي معلل».[7]

وی در جای دیگر به مناسبت بحث از تعریف جوهر براساس همین نظریه چنین استدلال می‌کند که «موجود لا في موضوع» نمی‌تواند حد جوهر باشد و موجود و وجود (با نحوهٔ خاص لافي موضوع بودن) مقوم ماهیت جوهر نیست، زیرا این جوهر که در خارج وجود بالفعل لا في موضوع دارد ممکن است بعداً معدوم شود و درعین حال با وصف عدمش باز هم می‌دانی که آن جوهر است. به عبارت دیگر، جوهر چه وجود داشته باشد چه نداشته باشد؛ چه کسی علم به وجودش در خارج داشته باشد چه نداشته باشد، جوهر است چون وجود بالفعل آن در خارج با همان وجه خاصش (لافي موضوع) مقوم ماهیت آن نیست، بلکه امری است که به ماهیت جوهر و دیگر اشیا ملحق می‌شود و تفاوت واجب‌الوجود بالذات با جواهر، با اینکه هر دو لافي موضوع‌اند، در این است که وجود عین ذات و ماهیت واجب‌الوجود بالذات است و در جواهر ملحق به ماهیت آنها و امری زائد و عرضی است. زیرا در واجب‌الوجود بالذات ماهیت و ذاتش غیر از وجودش نیست تا وجود ملحق به آن شود (ن.ک: همو، ۱۴۰۵ق، منطق، مقولات، مقالهٔ سوم، فصل اول، ص ۹۲-۹۳).

توضیح فوق از این جهت داده شد که معلوم شود انتقاد برخی از منتقدان ابن‌سینا درخصوص این نظریه، ناشی از غفلت و بدفهمی آنها دربارهٔ معنای عروض و عرضی بودن وجود برای ماهیت است. در این انتقاد که به نظر می‌رسد منشأ آن را در ابن رشد باید جست، سخن ابن‌سینا که می‌گوید وجود عرضی و عارض بر ماهیت است بدین معنی گرفته شده که وجود یکی از اعراض یعنی از جملهٔ اعراض مقولی است. **ابن رشد در رد نظر ابن‌سینا چنین احتجاج کرده است که اگر وجود عرض باشد، ضرورتاً یکی از مقولات نه‌گانهٔ عرض باید باشد، در این‌صورت اسم موجود بر جوهر و سایر مقولات (اعراض) اطلاق نمی‌شود مگر از این‌جهت که این مقوله، یعنی وجود، عارض بر آنها شود یا اینکه جنس واحدی از اعراض باشد که برای تمام مقولات عشر مشترک است، و این سخن کلاً باطل است** (ن.ک: ابن رشد، ۱۳۷۷ش، تلخیص مابعدالطبیعه، **مقالهٔ اول، ش ۶، ص ۱۰**).[8]

به نظر ژیلسون کل استدلال و احتجاج ابن‌رشد علیه نظریهٔ ابن سینا دربارهٔ عرضی‌بودن وجود مبتنی بر قبول این مطلب است که هرچیزی که دقیقاً مطابق بیان ارسطو گفته نشود ممکن نیست صادق باشد و شدیدترین سرزنش ابن رشد علیه ابن‌سینا این است که این مرد فقط می‌کوشد که مستقل بیندیشد، درحالی که وظیفهٔ حقیقی هر فیلسوفی است که دقیقاً همان‌گونه فکر کند که ارسطو می‌اندیشید. اگر حق با ابن‌رشد باشد در این صورت ابن‌سینا خطا کرده است. اما یک متفکر اصیل و نه یک شارح، کسی است که سعی می‌کند چیزی بگوید که هم جدید و هم درست باشد (ن.ک: E. Gilson, 1952, p.80).

ابن‌سینا اساساً دربارهٔ این اصل که اهمیت و کاربرد خاصی در فلسفهٔ او دارد چندان به تفصیل و در فصلی مستقل چیزی ننوشته است. این امر شاید، همان‌طور که اشاره شد، از این جهت باشد که وی آن را اصلی روشن دانسته است. به هرصورت، از آنجا که آشنایی متفکران غربی با اندیشه و فلسفهٔ ابن‌سینا از همان آغاز بیشتر از طریق ترجمهٔ متن شفا صورت گرفته است و در این اثر، توضیح مستقل و مفصلی دربارهٔ آن نیست، این بدفهمی، به‌ویژه با نظری که ابن رشد در رد آن ابراز کرده، امری ناگزیر برای آنها بوده است. اما حتی برخی از محققان متأخر که بی‌شک آثار دیگر ابن‌سینا برای آنها دستیاب بوده دچار این اشتباه و کج‌فهمی شده‌اند. چنانکه ژیلسون که خود نقد ابن رشد را به بیانی که ذکر شد مردود می‌شمارد باز هم در فهم مراد ابن سینا و دیگر فیلسوفان مسلمان دربارهٔ تمایز مذکور دچار اشتباه شده است. وی برای توضیح و تقریر نظریهٔ فیلسوفان مسلمان (به تعبیر او عرب) دربارهٔ نسبت وجود به ماهیت عبارات غزالی را در این باره شفاف‌تر و روشن‌تر می‌داند و براساس آن چنین می‌گوید: «غزالی این نظریه را در بخش مربوط به اعراض تلخیص کرده است. چیزی که بیش از همه به نظر او رسیده این است که جواهر وضعیت یکسانی با اعراض ندارند و اینکه درمیان مقولات نُه‌گانه هیچ دو عرضی به یک نحو وجود ندارد. بنابراین وجود نمی‌تواند جنس مشترک مقولات مختلف عرضی باشد، چه رسد به اینکه جنس مشترک جوهر و اعراض باشد. این چیزی است که غزالی آن را تشکیک مفهوم موجود می‌نامد و توماس آن را تشابه (analogy) مفهوم موجود می‌خواند. مسأله این نیست که مفهوم موجود چه نامیده می‌شود، مسأله این است که عینیت وجود و ماهیت محال است و اینکه بایستی وجود را به‌عنوان یک عرض دانست. بدین‌ترتیب غزالی نتیجه می‌گیرد که: «بنابراین، روشن است که وجود به مرتبهٔ اعراض تعلق دارد» (Ibid, p. 37).

در اینجا بی‌مناسبت نیست که عبارات غزالی، که ژیلسون نظریهٔ تمایز وجود و ماهیت نزد فیلسوفان مسلمان را براساس آن تقریر و بررسی می‌کند، نقل شود تا میزان نادرستی و اهمال وی در این بررسی روشن گردد. غزالی در آن عباراتی که ژیلسون از مقاصد الفلاسفه نقل کرده، بعد از آنکه از مباحث مربوط به اعراض فارغ می‌شود به بررسی نحوهٔ اطلاق نام وجود بر ده مقوله می‌پردازد و بعد از رد اشتراک لفظی و متواطیء بودن وجود و بیان نظر خود در این باب (که مطابق رأی ابن‌سیناست)، چنین می‌گوید:

«فإن هذه العشرة اتفقت فيالوجود من وجه واختلفت من وجه، فكان بين المتواطيء والمشترک؛ فلذلک سمّي هذا الجنس من الاسم اسماً مشككاً أو يسمّي متفقاً. فإذن قد ثبت أنّ الوجود عرضي للأشياء كلها والماهيات يعرض لها الوجود بعلة، إذ ليس الوجود لها من ذاتها و كل ما ليس من ذات الشيء فهو له بعلة. ولذلک كانت العلة الأولى وجوداً بلا ماهية زائدة، كما سيأتي.

فليس الوجود إذن جنس لشيء من الماهيات. والعرض أيضاً بالإضافة إلى التسعة؛ لِأنّ لكل واحدة منها ماهية في ذاتها و عرضيتها هى لها بالنسبة إلى محلها. فاسم العرضية لها بإذاء

إضافتها إلی محلها لا بإذاء ماهیاتها ولذلک یمکن أن نتصور بعضها و نتشکک في أنّها أعراض أم لا ولا یمکن أن نتصور النوع و نشک في وجود الجنس له؛ إذ یتصور الإنسانُ السّوادَ و یشکّ فی کونه لوناً، أو الفرس و یشکّ فی کونه جسماً أو حیواناً. وکذا الواحد، و إن کان له عموم کلفظ الوجود فلیس ذاتیاً لشیء من الماهیات. فالوجود والعرض والوحدة لیست جنساً ولا فصلاً لشیء من الماهیات العشر، البتة.» (۱۹۶۱، الهیات، ص ۱۷۲ـ۱۷۳).

همان‌طور که از متن غزالی و مقایسهٔ تقریر و گزارشی که ژیلسون از آن ارائه می‌کند برمی‌آید، می‌توان گفت که وی تلقی درستی از سخن غزالی نکرده است و گویی شتابزده از آن به نتیجه‌ای که مطلوب خود بوده رسیده است. توضیح غزالی، دربارهٔ معنی عرض است و اینکه اساساً عرضیت برای اعراض وصفی اضافی، یعنی در مقایسهٔ با جوهر و مبین نسبتی است که با جوهر دارند و نام عرض با نظر به آن نسبت بر آنها اطلاق می‌شود. این نسبت همان خارج بودن از ذات و ذاتیات جوهر و محلشان (موضوع) است و هرچیزی که چنین نسبتی با جوهر یا ماهیتی از ماهیات داشته باشد، در قیاس با آن عرض است، یعنی امری خارج از ذات شیء است و آن شیء از طریق عروض و اضافه‌شدن آن امر دارای آن و متصف به آن می‌شود.

۳. برخی از نتایج و ثمرات نظریهٔ تمایز وجود ماهیت

نظریهٔ مذکور در طرح مسائل مهمی در فلسفهٔ ابن‌سینا و اندیشه‌های فلسفی پس از وی نقش بسیار اساسی داشته است و به همین دلیل، همواره مورد توجه پیروان، مفسران و محققان فلسفهٔ ابن‌سینا بوده است. یکی از مواضعی که توماس و برخی دیگر از فیلسوفان مسیحی ــ هرچند به وجوه متفاوت ــ تحت تأثیر ابن‌سینا بوده‌اند مربوط به مباحث و برخی نتایج حاصل از همین نظریه است. باتوجه به این نتایج و ثمرات است که می‌توان تأکید کرد که انتساب این نظریه به ارسطو یا دیگر فیلسوفان یونانی اساساً باطل و نابه‌جاست. زیرا طرح این نظریه با التزام به نتایج و ثمرات آن با نظام‌های فلسفی مذکور تعارضات بنیادی دارد و برای رفع آنها راه‌گریزی نمی‌توان یافت. از این‌رو در اینجا لازم است به برخی از آن نتایج به شرح ذیل اشاره شود:

الف. تبیین تمایز وجود میان واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود که مبیّن تعالی و تنزیه واجب‌الوجود بذاته است در عین حفظ جهات سنخیت میان واجب‌الوجود در مقام علت با ممکن‌الوجود در مقام معلول آن. تقسیم موجود به واجب و ممکن اگرچه به نوعی در عبارات ارسطو نیز یافت می‌شود اما تصور رابطهٔ وجودی بدین معنی که ممکنات وجود خود را مرهون واجب‌الوجود باشند در اندیشهٔ ارسطو و دیگر فیلسوفان یونانی راه نیافته است.

تبیین این رابطه میان واجب‌الوجود بالذات و ممکنات بنابر نظریهٔ مذکور به‌نحو فلسفی و مستقل از اعتقادات و مسلمات دینی در متن فلسفهٔ متفکران مسلمان ــ به پیروی از فارابی و ابن‌سینا ـ ممکن می‌گردد و درعین حال با آموزه‌های وحیانی در این باب از قبیل خلق از عدم و به‌طور کلی با آموزهٔ خلقت در ادیان ابراهیمی نیز سازگار و هماهنگ است. اهمیت این نکته در

ساختار نظام فلسفی مسلمانان به‌ویژه از جهت استقلال آن از سنت ارسطویی ــ که غالباً فیلسوفان مسلمان را در شمار مقلدان و شارحان صرف آن می‌دانند ــ بیشتر روشن می‌شود. زیرا بنابر سنت ارسطویی، اثبات مبدأالمبادی یا علت أولی که همان محرک اول است مبتنی بر برخی از اصول طبیعی، یعنی اصل حرکت است. از این‌رو علیت و تأثیری که برای این محرک اول درنظر گرفته شده تنها در ایجاد حرکت، یعنی علت فاعلی حرکت در موجودات متحرک (براساس تبیینی غایت‌شناختی) و نه علت فاعلی وجود آنها به معنی معطی وجود (براساس تبیینی وجودشناختی)، منحصر می‌شود. به بیان دقیق‌تر، رشتهٔ پیوند و ارتباط موجودات با آن مبدأ اول تنها براساس تأثیر آن مبدأ در یکی از احوال و لواحق وجودِ قسمی از موجودات استوار است و نه در اصل وجود آنها. محرک اول از آن جهت که متعلَّق شوق موجودات متحرک است، غایت حرکت آنها به‌شمار می‌رود و شوق رسیدن به آن غایت، آنها را به حرکت وامی‌دارد. بدین‌ترتیب، هیچ‌گونه رابطهٔ وجودی میان او و دیگر موجودات متصور نیست. این امر در نظام ارسطویی اگرچه تناقضی را درپی ندارد، زیرا در چنین نظامی پیدایش یا آفرینش از عدم (خلق من لاشیء) پذیرفته نیست و موجودات یا اساساً سرمدی و ازلی‌اند یا اینکه از ماده و صورت ازلی پدید آمده‌اند، اما هیچ‌گونه تبیین قانع‌کننده‌ای در بارهٔ کثرت موجودات سرمدی که گویی همهٔ آنها واجب‌الوجود بالذات‌اند ارائه نمی‌کند. وجه تمایز محرک اول با برخی موجودات مفارق سرمدی در این است که آنها متحرکند و او نامتحرک است و به حرکت درآوردن موجودات متحرک به طریقی که ذکر شد، برعهدهٔ آن است. از سوی دیگر اوصاف و کمالاتی که ارسطو به محرک اول نسبت می‌دهد و بدین طریق می‌خواهد برتری آن را نسبت به دیگر موجودات مفارق (عقول و جواهر مجرد سرمدی) بیان کند، باتوجه به اینکه هیچ‌یک از موجودات معلول و مخلوق آن نیستند، یعنی رابطهٔ وجودی میان آنها متصور نیست، به‌نظر می‌رسد بدون قبول تعالی وجودی محرک اول از یک سو، و وابستگی و تعلق وجودی سایرموجودات به آن از سوی دیگر، ناموجه است و شاید به تعبیری بتوان گفت که به عنوان یک مسألهٔ مابعدالطبیعی همچنان در معرض پرسش و در بوتهٔ ابهام باقی می‌ماند. به‌نظر می‌رسد که ارسطو در نگاه به عالم و روابط میان موجودات بیش از هر چیز تحت تأثیر اصولی است که در طبیعیات خود بدانها پایبند است و نه اصول مابعدالطبیعی‌اش. از اینروست که ابن‌سینا برهان مبتنی بر اصل حرکت را طریق علمای طبیعی در اثبات خدا دانسته است (۱۳۷۵ش، نمط چهارم، ص ۶۶).

بدین‌ترتیب طرح نظریهٔ آفرینش و رابطهٔ وجودی میان واجب و ممکنات برپایهٔ مبانی و اصول عقلانی فلسفی و مستقل از ایمان و اصول وحیانی ممکن می‌گردد. بنابر نظریهٔ تمایز وجود و ماهیت، خلق من لاشیء که به هیچ‌وجه در مابعدالطبیعهٔ ارسطویی و نیز هیچ‌یک از نظام‌های مقدم بر او توجیه‌پذیر نبود، امکان توجیه و تبیین فلسفی می‌یابد. زیرا بنابر این نظریه، موجود ممکن صرف نظر از وجودی که خداوند به او اعطا کرده (خواه از طریق بهره‌مندی خواه از طریق فیضان و صدور)، ماهیت من حیث هی هی است که شیئیت و تحقق و درنتیجه واقعیتی

ندارد، یا به تعبیر دیگر، لاشیء محض است که با افاضه یا بهره‌مندی وجود از خدا، شیئیت و فعلیت می‌یابد.

در توضیح این دو مطلب که تبیین فلسفی آنها مستقل از آموزه‌های وحیانی و دینی و البته هم‌سو با آنها از ثمرات و نتایج ناشی از طرح نظریهٔ تمایز وجود و ماهیت است، بار دیگر به این نکته باید اشاره و توجه کرد که در نظام‌های فلسفی مقدم بر فلسفهٔ مسلمانان، یعنی در فلسفه‌های یونانی، مسألهٔ خدا و آفرینش (خلق از عدم) یا مطرح نبود یا به‌گونه‌ای متفاوت و متمایز از نظام‌های نامبرده که تحت تأثیر آموزه‌های دینی بودند، مطرح بود. در اینجا برای وضوح بیشتر مقصود، این تفاوت با نظر به اندیشهٔ ارسطو به اجمال مورد بررسی قرار می‌گیرد. اختصاص این بررسی به تفکر ارسطو از باب ذکر نمونه و به جهت پرهیز از اطناب است و بررسی این امر درخصوص دیگر سنت‌های فلسفی مقدم بر سنت مسلمانان نظیر افلوطین و نوافلاطونیان مجال و مقال دیگری می‌طلبد.

همان‌طور که قبلاً اشاره شد، خدای ارسطو محرک نامتحرک مفارق است، خدایی که فعل محض و عقلی است که به خود می‌اندیشد، یعنی فکر فکر است و این خدا با خدای ادیان ابراهیمی از حیث جایگاه و مقام خاصی که در این ادیان دارد متفاوت است. خدای ارسطو، خدایی است که او آن را برپایهٔ نتایجی که از مطالعهٔ حرکت در موجودات برای وی حاصل شده بود، اثبات می‌کند. اما او تنها خدای عالم ارسطویی نیست. ارسطو همچنان تحت تأثیر اندیشهٔ یونانی در باب کثرت خدایان است و وجوب وجودی که به خدا نسبت داده می‌شود صفتی است که می‌تواند مابه‌الاشتراک میان موجودات باشد. درحالی که خدای ادیان ابراهیمی واجب‌الوجودی فرد و یگانه است. از سوی دیگر، گرچه محرک اول نامتحرک از لحاظی علت ماسوای خود است و بنابراین می‌توان گفت که ارسطو نیز به شناخت مبدأ کل وجود نائل آمد، اما این مبدأ اول، فقط تبیین و توجیهی بر این امر است که «چرا عالم چنان است که هست» (عالمی متحرک و دستخوش کون و فساد) و معلوم نمی‌کند که «اصلاً چرا عالم هست». به تعبیر دیگر پرسش از دلیل و علت هستی عالم در نظام مابعدالطبیعی ارسطو یا مغفول است یا اگر چنین نیست پاسخی برای آن ارائه نمی‌کند، بلکه تنها به جستجو و شناخت علتِ آن‌گونه بودنش که عالمی سراسر آمیخته با قوه و فعل و درنتیجه عالمی متحرک و متغیر است می‌پردازد. بنابراین طرح مسألهٔ آفرینش و خدای خالق و جهان مخلوق در فلسفه و اندیشهٔ ارسطو (و همچنین نزد دیگر فیلسوفان یونانی مانند افلاطون) جایی ندارد. چنانکه ژیلسون خاطرنشان می‌کند: «پیرو آوگوستینوس در قرون وسطی که کمتر از توماس با فلسفهٔ یونان سر سازش داشتند راجع به این نقصی که در آن فلسفه می‌یافتند تأکید می‌کردند و گاهی به زبان تلخی در این باره سخن می‌گفتند. بعضی از مفسران دیگر، علی‌الخصوص در بین متأخرین، گرچه غفلت ارسطو را از توجه به آفریدگاری خدا تصدیق کردند، اما این غفلت را حاکی از عیب اساسی در فلسفهٔ ارسطو نیافتند، بلکه ناشی از ضعف ارتباط منطقی اجزاء فلسفهٔ او با یکدیگر شمردند. ولیکن

مسأله را از آنچه اینها تصور می‌کردند ساده‌تر باید گرفت، زیرا اصول فلسفهٔ ارسطو باعث عدم توجه او به مسألهٔ خلق بود» (ژیلسون، ۱۳۶۶ش، ص ۱۱۳).

بنابر آنچه گفته شد، مسألهٔ خدا، خصوصاً خدا با وصف خالقیت را در فلسفه‌های متأثر از آموزه‌های دینی می‌توان یافت. اما از آنجا که نظریهٔ خلقت اساساً آموزه‌ای دینی است، اثبات و تبیین آن در چارچوبی فلسفی و مستقل از التزام به وجه دینی و اعتقادی آن، به‌عنوان مسأله‌ای که جدای از وحی و ایمان نیز تبیین‌پذیر است، باید برپایهٔ اصول و مبانی فلسفی صورت گیرد. به بیان دیگر، اگر بخواهیم مسألهٔ خلقت را تنها در قلمروی محدود به حوزهٔ ایمان و وحی منحصر سازیم، در این صورت، دیگر آن یک مسألهٔ فلسفی نیست و بنابراین تقاضای پاسخ و تبیینی برای آن جایی ندارد، بلکه اصلی اعتقادی است که از سر ایمان با تکیه بر آموزه‌های وحیانی بدان اذعان می‌شود. اما همین‌که در چارچوبی فلسفی طرح می‌شود، صورت یک مسألهٔ فلسفی را پیدا می‌کند که راه حل فلسفی متناسب با خودش را می‌طلبد و اگر به‌عنوان یک اصل فلسفی مطرح شود، در این صورت براهین و دلایل محکمی برای اثباتش لازم است. از اینجاست که پاسخ به این مسأله در نظام فلسفی مسلمانان و نیز مسیحیان و یهودیان به تأثیر از فیلسوفان مسلمان برپایهٔ عینیت وجود و ماهیت در خدا و تمایز آن دو در غیر خدا استوار می‌شود و جهات عقلی مستدل خود را می‌یابد.

یکی از مسائلی که فیلسوفان مسیحی در مواجهه با فلسفه‌های یونانی به‌ویژه فلسفهٔ ارسطو مورد توجه قرار می‌دادند همین نکته است که فلسفه‌های مذکور در تبیین مسألهٔ خلقت و رابطهٔ وجودی میان مبدأ و علت کلِ عالم عقیم و ناقصند. از اینرو برای تبیین فلسفی مسألهٔ مذکور بسیاری از ایشان از نظریهٔ تمایز وجود و ماهیت که توسط فیلسوفان مسلمان مطرح شده بود استقبال کردند. همان‌طور که در سطور پیشین مقاله نیز اشاره شد، آشنایی آنها با نظریهٔ مذکور ابتدا از طریق ترجمهٔ لاتینی شفا صورت گرفت و به همین جهت آنها ابن‌سینا را مبتکر این اندیشه می‌شناختند. برای نمونه در اینجا توجه به گزارشی از ژیلسون دربارهٔ علت رویکرد توماس به این نظریه بی‌مناسبت نخواهد بود. وی شواهدی از متن آثار توماس ارائه می‌کند حاکی از آن که توماس، افلاطون و ارسطو را قائل به خلق عالم نمی‌دانسته است. چنانکه می‌گوید توماس دربارهٔ تحول مسألهٔ علل موجودات سه مرحله را ذکر می کند که به شرح ذیل است:

«الف. قدمای قبل از سقراط که تنها در تفحص علل حرکات انتقالی اجسام برآمدند و قائل به وجود علتی برای جوهر آن نبودند.

ب. افلاطون و ارسطو که مسألهٔ علت جوهر اجسام را طرح کردند، به مادهٔ فاقد علت و به علت صوری قائل شدند. منتها ارسطو علت صوری را علت واحد کلی دانست و افلاطون به تعدد این علل قائل شد. پس این هر دو بدانجا رسیدند که مبدأ کلی را که باعث آن می‌شود که هر موجود خاصی، نه تنها جوهر ما، بلکه این جوهر معین باشد بپذیرند...

ج. بعد از افلاطون و ارسطو بعضی دیگر به دریافت علت وجود این جواهر نیز راه جسته‌اند

(ژیلسون، ۱۳۶۶ش، ص ۱۳۵؛ نیز ن.ک: Thomas Aquinas, 1994,I, q.44,a.2).

ژیلسون در ادامهٔ سخن خود می‌افزاید: «پس توماس برآن بود که افلاطون و ارسطو و اخلاف آن دو به علت کلی اشیا قائل شدند ولیکن همهٔ آنان مفهوم علت خالقه را درنیافتند، و چون به متن آوگوستینوس ارجاع می‌کند باید معنی قول او را به تبع همین متن دریافت و به مطلبی که در مجموعهٔ الهیات [= جامع کلام] آمده بود بازگشت و آن اینکه افلاطون و ارسطو هیچ‌یک به خلق عالم قائل نبودند. آوگوستینوس می‌گفت که خلقت را بعضی از افلاطونیان محتمل می‌گرفتند، توماس آکوئیناس [= آکوینی] قید احتمال را کنار نهاد؛ زیرا چون در قرن سیزدهم به سر می‌برد توجه او به ابن‌سینا بود که به خدایی مانند خدای تورات اعتقاد داشت... و تنها دراین زمان بود که اعتقاد به خلق به معنی اخص آن به میان آمد و مستقیماً به تمییز وجود و ماهیت در ماسوای حق ارتباط جست» **(ژیلسون ۱۳۶۶ ش، همانجا، نیز ن.ک: دکتر محمد ایلخانی، ۱۳۸۲ش، ص ۴۴۳ـ۴۴۵).**

بدین ترتیب، استقبال از نظریهٔ تمایز وجود و ماهیت و استفاده از آن در مباحث الهیات فلسفی از طرف توماس و برخی دیگر از فیلسوفان مسیحی، به‌دلیل همین نتیجهٔ مهم و بلکه مهمترین نتیجهٔ آن بود. التبه ناگفته پیداست که این نظریه در هر نظام فلسفی که وارد شد، مانند بسیاری از نظریات دیگر، تفسیرها و حتی تغییر و تحولاتی متناسب با مقتضیات آن نظام را بر خود پذیرفت. بنابراین به صرف تغییر و تحولات احتمالی که در این نظریه ممکن است توسط ایشان صورت گرفته باشد، نمی‌توان تبعیت آنها را نسبت به ابن‌سینا نادیده انگاشت، چنانکه برخی از محققان تومیست سعی بر این امر داشته و دارند. اما بنابر آنچه گفته شد، دربارهٔ تأثیر ابن‌سینا بر توماس و برخی دیگر از فیلسوفان مسیحی در مواضع مذکور جای انکار و تردیدی باقی نمی‌ماند، مگر از سر جهل یا لجاج و تعصب.

ب. حل مسألهٔ کلیات. توضیح این مسأله نیازمند بیان مباحثی دربارهٔ نظریهٔ ابن‌سینا دربارهٔ جوهر است که مبتنی برپایهٔ تمایز وجود و ماهیت است. اما پرداختن به این امر در اینجا موجب تطویل است. همچنین بررسی نظریهٔ وی در باب کلیات بـه‌نحو مـطلوب مـجال مستقلی را می‌طلبد که امید است در مقالهٔ دیگری دنبال شود. از اینرو در اینجا به اختصار اشاره می‌شود.

مسألهٔ جنجال‌برانگیز کلیات، نزاعی است که منشأ آن را می‌توان در انتقاد ارسطو به استادش افلاطون و پس از آن نزد شارحان و متفکران سنت ارسطویی و افلاطونی باز جست. ابن‌سینا نیز در آثارش به این مسأله توجه کرده و به بحث دربارهٔ آن پرداخته است، چنانکه در الهیات شفا آن را بدین‌گونه مطرح کرده است:

«فقد تحققت إذن أنّ الکلی من الموجودات ماهو، وهو هذه الطبیعة عارضاً لها أحد المعانی التی سمّیناها کلیة [9] و ذلک المعنی لیس له وجود مفرد فی‌الأعیان ألبتة، فأنه لیس‌الکلی بما هو کلی موجودٌ مفرداً بنفسه، إنّما یتشکک من أمره أنّه هل له وجود علی أنّه عارض لشیء من الأشیاء حتی یکون فی‌الأعیان مثلاً شیء هو إنسان و هو ذاته بعینه موجوداً لزید و عمرو و خالد» (مقالهٔ پنجم، فصل ۲، ص ۲۰۷).

به نظر وی، کلیت از عوارض خاصهٔ وجود ذهنی طبیعت و ماهیت اشیاست. وجود، چه خارجی چه ذهنی، زائد و عارض بر ماهیت است و داخل در ذات و مقوم ماهیت اشیا نیست. پس ماهیت اشیا بما هی هی، «موجود» یا «لاموجود» نیست، بلکه وجود یا لاوجود به سببی خارج از ماهیت بدان ملحق و بدین جهت موجود یا لاموجود می‌شود. هرگاه ماهیتی به سببی موجود گردد (در خارج یا در ذهن)، عوارض ناشی از وجود نیز بدان ملحق می‌گردد. چون کلیت از عوارض وجود در ذهن است، پس ماهیت اشیا بما هی کلی، یعنی با وصف کلیت فقط در ذهن موجودند و چون جزئی و شخصی بودن از عوارض و لوازم وجود خارجی است، همان ماهیت با اتصاف به وجود خارجی به جزئیت و شخصیت نیز متصف می‌گردد. عبارات وی در این باب چنین است:

فنقول: أما طبيعة الإنسان من حيث هو انسان فيلحقها أن تكون موجودة و إن لم يكن أنّها موجودة هو أنّها إنسان ولا داخلاً فيه و قد يلحقها مع الوجود هذه الكلية ولا وجود لهذه الكلية إلا فى النفس.» (همانجا)

همچنین در تفصیل این بحث می‌گوید:

«فقد بان أنه ليس يمكن أن تكون الطبيعة توجد فى الأعيان و تكون بالفعل كلية، أى هى وحدها مشتركة للجميع و إنّما تعرض الكلية لطبيعة ما إذا وقعت فى التصور الذهنى» (همان، ص ۲۰۹).

وی همچنین این نکته را متذکر می‌شود که وقتی می‌گوییم طبیعت کلی، مثلاً انسان، در خارج موجود است، مرادش طبیعت از آن حیث که به جهتی کلی است نیست، بلکه مراد وی این است که طبیعتی که کلیت (در ذهن) عارض آن می‌شود در خارج موجود است و نحوهٔ وجود طبیعت شیء به اعتبارات مختلف متفاوت است (ن.ک: همان، ص ۲۱۱).

بنابراین، می‌توان گفت که راه حل ابن‌سینا مبتنی بر همان اصل تمایز وجود و ماهیت یا به بیان دیگر، عارض و زائدبودن وجود بر ماهیت اشیاست. اگر این تمایز ملحوظ نباشد و وجود عین ماهیت اشیا باشد، در این‌صورت تبیین حکم کلی یا جزئی بودن موجودات، باتوجه به تقابل میان حقیقت کلی و جزئی، چگونه خواهد بود؟ همچنین ضابطهٔ حمل کلی بر شیء جزئی موجود در خارج چیست؟

بنابر نظر ارسطو، صورت شرط اصلی مورد نیاز برای جوهریت یک شیء را فراهم می‌کند و جوهر شیء، صورت آن است. وقتی می‌گوییم جوهر، یعنی آن چیزی که مستقل و یک «این چیز»، یعنی خاص و جزئی است که محمول واقع نمی‌شود. از سوی دیگر، می‌توان گفت که چون صورت، ماهیت و چیستی جوهر است، پس صورت آن چیزی است که تعریف بر آن دلالت می‌کند و با تعریف یکی است. اما از آنجا که ارسطو فقط کلیات را قابل تعریف می‌داند و می‌گوید برای شیء جزئی و منفرد تعریفی نمی‌توان ارائه کرد (ن.ک: مابعدالطبیعه، کتاب زتا، فصل ۳، ۱۰۲۹الف، ۲۹-۳۰؛ فصل ۴، ۱۰۲۹ب، ۱۳-۱۵؛ فصل ۶، ۱۰۳۰الف، ۱۰-۱۴؛

۱۰۳۱ب، ۶؛ فصل ۷، ۱۰۳۲ب، ۱؛ فصل ۱۰؛ ۱۰۳۶الف، ۱ـ۵)؛ پس صورت که تعریف برای آن و مبین آن است، باید کلی باشد. بنابراین، صورت که حقیقت جوهر اولی است باید کلی باشد. ارسطو همچنین کلی را در شمار معانی جوهر به حساب می‌آورد (ن.ک: همان، فصل ۳، ۱۰۲۸ب، ۳۲ـ۳۵). درحالی که وی مؤکداً می‌گوید که هیچ کلی جوهر نیست (ن.ک: به همان، فصل ۳، ۱۰۲۹الف، ۲۹ـ۳۰). این اختلاف در اظهارات ارسطو را چگونه می‌توان توجیه و سازگار کرد؟ برای این قسمت از سخن وی که کلی را در زمرهٔ معانی جوهر ذکر کرده می‌توان گفت که وی در آثار منطقی خود، کلی را به معنی ثانوی جوهر می‌داند و در مابعدالطبیعه نیز مراد وی از اینکه کلی را جوهرمی خواند، جز جوهر به‌معنای ثانوی نیست. پس اینکه می‌گوید هیچ کلی جوهر نیست، مرادش این است که کلی جوهر اولی نیست نه جوهر به‌طور مطلق. زیرا چنانکه قبلاً بیان شد، به نظر ارسطو، جوهر اولی، حقیقی‌ترین معنای «موجود» است. از سوی دیگر، وی این اندیشه را که کلی، وجود عینی منفرد دارد و علت و مبدأ اشیاست، باطل می‌داند. انتقاد و اعتراض مهم وی نسبت به نظریهٔ افلاطون متوجه همین نکته است که بنابر رأی افلاطون، کلی وجود مفارق و جدا دارد و علت و منشأ موجودات است. وی در فصول پایانی کتاب زتا به مقابله با این رأی و اثبات نظریهٔ خود در مقابل آن می‌پردازد و بار دیگر می‌گوید که جوهر یک شیء، چیزی منفرد و تک چیز است یا به تعبیری که قبلاً گفته شد، «این چیز» است. همچنین جوهر آن چیزی است که دربارهٔ موضوعی گفته و حمل نمی‌شود. اما کلی هیچ‌یک از این دو خصوصیت را ندارد. جوهر هر چیزی، خاصّ آن چیز است و به دیگری تعلق ندارد، درحالی که کلی، عام و مشترک است و طبعاً قابل حمل بر امور کثیر است. پس کلی جوهر به معنی نخست نیست، بلکه در جوهر اشیا حاضر است، مثلاً حیوان که کلی است در اسب و انسان حاضر است (ن.ک: به همان، فصل ۱۳، ۱۰۳۸ب، ۱ـ۱۹؛ نیز فصل ۱۶؛ ۱۰۴۱، الف ۴). بدین‌ترتیب، برخلاف رأی افلاطون، به نظر ارسطو کلی وجود مستقل و جدای از افراد و جزئیات ندارد. پس اینکه وی می‌گوید کلی نمی‌تواند جوهر باشد، بدین معناست که آن نمی‌تواند مصادیق افراد معین تحت خود باشد. برای مثال، حیوان بماهو حیوان از آن جهت که کلی است، جوهر خاص انسان نیست و انسان بماهو کلی، جوهر خاص سقراط و افراد دیگر نیست.

اما اشکالی که دربارهٔ صورت مطرح شد، با آنچه دربارهٔ کلی گفته شد حل نمی‌شود. در پاسخ به اشکال جوهر نامیدن کلی، شاید همین که گفته شود کلی جوهر به‌معنای اولی نیست، مسأله حل شود، زیرا جوهر اولی نبودن، یعنی جوهر جزئی و خاص نبودن و بنابراین موجود عینی مستقل نبودن؛ اما اشکالی که در باب صورت گفته شد، مسأله‌ای است که ارسطو برای آن راه حلی ارائه نمی‌کند. از اینرو آن را از معماهای حل نشدهٔ مابعدالطبیعهٔ ارسطویی می‌دانند. چون بنابر نظر ارسطو، صورت، حقیقت جوهر نخستین است. به بیان دیگر، وی صورت را جوهر به معنای اولی و حقیقی می‌داند و جوهریت و ماهیت هر شیء منفرد و خاص را به صورت آن می‌داند. از سوی دیگر می‌گوید تعریف مبیّن صورت است و همان‌طور که نقل شد، تعریف جز

برای کلی ارائه نمی‌شود. پس صورت کلی است همچنانکه حقیقت هر شیء منفرد به‌صورت و تابع صورت است. بدین‌ترتیب، ارسطو نیز گرفتار همان معضل افلاطون دربارهٔ کلی مفارق عینی می‌شود که امور جزئی بر طبق آن و حقیقت آنها به حسب همین مطابقت است، یعنی اشیاء جزئی نمونه و رویگرفتی از صورشان هستند (ن.ک: E.Gilson, 1952, p. 42-48; D. Burrell, 1993, p. 63-64).

اگر توجیهی که برای دفع اشکال مذکور بیان شد قابل قبول باشد و کلی به نظر ارسطو به نحو ثانوی جوهر باشد، با این‌حال اشکال رابطهٔ جواهر ثانی با جواهر اولی و ضابطهٔ حمل کلی بر افراد و اشخاصی که برای آن کلیات درنظر گرفته می‌شود، مثلاً حمل انسان بر سقراط و افلاطون و کالیاس و غیراینها از اشخاص انسان، همچنان به قوت خود باقی است. چنانچه حضور کلی در اشخاص به‌گونه‌ای که ارسطو می‌گوید بدین معناست که کلی از آن جهت که کلی است مغایر جوهر خاص سقراط (یعنی طبیعت و حقیقت سقراط) است و انسانیت سقراط که جوهر خاص اوست قابل حمل بر کالیاس و دیگر افراد انسان نیست، در این‌صورت ملاک ارائهٔ تعریف واحد «حیوان ناطق» برای آنها چیست؟ بنابر رأی ارسطو بازهم لازم می‌آید که افراد، نمونه و مثال‌هایی از کلیات خود و بهره‌مند از آنها باشند. بدین‌ترتیب، در نزاع میان ارسطو با رأی استادش، در نهایت غلبه و پیروزی از آن افلاطون است. اما این مشکل، چنانکه گفته شد، با نظریهٔ تمایز و غیریت وجود و ماهیت اشیا که توسط ابن‌سینا مطرح شد قابل حل است، زیرا کلیت و جزئیت تابع نحوهٔ وجود آنهاست و وجود امری خارج و زائد بر ماهیت اشیاست و ماهیت اشیا من حیث هی هی کلی یا جزئی نیست.

پی‌نوشت‌ها

۱. دربارهٔ صحت انتساب این اثر به فارابی اختلاف نظر هست. برخی تمام یا قسمت‌هایی از آن را به ابن‌سینا نسبت داده و آن را عیناً مطابق برخی رساله‌های او می‌دانند. درخصوص بحث تمایز وجود و ماهیت، چنانچه این اثر از فارابی باشد، پس او به بحث مذکور تصریح کرده است اگرچه بسیار مختصر. اما بنا بر فرض صحت مدعای کسانی که این کتاب را از فارابی نمی‌دانند، باز هم در عبارات وی در دیگر آثارش به این مطلب نظر شده ولی نه با این وضوح و صراحت، که مانند بذری در زمینهٔ مساعد اندیشهٔ ابن‌سینا رویید و به بار نشست. نمونهٔ عبارات فارابی در السیاسة المدنیة که کمتر تصریح دارد این است: «والموجودات الممکنة هی الموجودات المتأخرة التی هی أنقص وجوداً و هی مختلطة من وجود و لاوجود» (ص ۵۶).
درصورتی که انتساب فصوص‌الحکم به فارابی خالی از صحت باشد نقش اساسی‌تری را برای ابن‌سینا در طرح و تبیین نظریهٔ مذکور باید درنظر گرفت.

۲. «الأمور التی قبلنا لکل منها ماهیة و هویة. و لیست ماهیتة هویته ولا داخلة فی هویته. ولو کانت ماهیةالإنسان هویته لکان تصورک ماهیةالإنسان تصورالهویة، فکنت إذا تصورت هویةالإنسان فعلمت وجوده و لکان کل تصور للماهیة یستدعی تصدیقاً. ولا الهویة داخلة فی ماهیة هذه‌الأشیاء وإلا لکان مقوماً لایستکمل تصورالماهیة دونه و یستحیل رفعه عن‌الماهیة... فالوجود والهویة لما بیّنّا من‌الموجودات لیس من جملة المقومات، فهو من جملة العوارض اللازمة. و بالجملة لیس من‌اللواحق التی تکون بعد الماهیة» (فارابی، ۱۴۰۵ق، ص ۴۷-۴۸).

۳. گفتنی است که دلیل این بررسی یعنی بحث دربارهٔ اقسام موجود این است که چون ابن‌سینا موجود بماهو موجود را موضوع فلسفه می‌داند، علی‌القاعده باید به تعریف موجود و نیز بحث دربارهٔ عوارض ذاتی آن به‌منظور شناخت موجود که وظیفهٔ دانش مذکور است بپردازد. اما وی با توجه به بحثی که دربارهٔ بداهت و اولیت موجود کرده است، اکنون مسیر بحث را روشن نموده، چون هنگامی که شناخت چیزی از طریق ارائهٔ تعریف آن ممکن نباشد، تقسیم و بررسی و تحلیل دربارهٔ اقسام آن چیز تنها راهی است که می‌تواند موصل به مطلوب باشد.

۴. در اینجا لازم است که دربارهٔ پیشینهٔ مفهوم واجب‌الوجود اشاره‌ای شود. زیرا طرح این مفهوم نزد فیلسوفان مسلمان، از آن جهت که مواضع استقلال فکری و ابتکارات فلسفی ایشان را در جدایی از سنت ارسطویی به خوبی نمایان می‌سازد، بسیار حائز اهمیت است.

مفهوم واجب‌الوجود، پیش از ابن‌سینا در برخی متون کلام اسلامی به‌کار برده شده بود، چنانکه قاضی عبدالجبار معتزلی در *المغنی* بدان اشاره کرده است. این مفهوم همچنین توسط خوارزمی، عامری و ابن مسکویه به عنوان یکی از صفات خداوند به کار رفته است (ن.ک: Gutas, 1988, p. 261-262) اما تقسیم موجود به واجب و ممکن بدان‌گونه که در فلسفهٔ اسلامی و نخستین بار توسط فارابی مطرح شده و ابن‌سینا به تکمیل و توسعه و بهره‌برداری از نتایج پربار آن در تأسیس نظام مابعدالطبیعی خود پرداخته است، در فلسفهٔ یونانی و به‌ویژه در فلسفهٔ ارسطو، سابقه‌ای ندارد. البته ارسطو در *مابعدالطبیعه* (کتاب دلتا، فصل ۵، ۱۰۱۵ب، ۱-۱۵) دربارهٔ واجب و ممکن و معانی آنها سخن گفته است. چنانکه از جملهٔ معانی واجب بنا بر نظر وی عبارت است از چیزی که به گونهٔ دیگر ممکن نیست باشد و آنچه در چنین چیزی هست خلاف طبیعت آن نیست. وی در ادامه می‌گوید: «برخی چیزها علت ضروری بودن را در چیزی غیر از خودشان دارند و برخی نه؛ اما به‌وسیلهٔ آنهاست که اشیاء دیگر بالضروره وجود دارند. بنابراین، ضروری (واجب) به معنای نخست و حقیقی آن، موجود بسیط است. زیرا ممکن نیست به گونه‌های بسیار باشد چنانکه هم به گونه‌ای باشد هم به گونهٔ دیگر... پس اگر چیزهای جاویدان و نامتحرک یافت شوند، در آنها هیچ چیز اجباری و خلاف طبیعتشان نیست» (همانجا).

تازگی این تقسیم از جهت معنا و مفهومی است که نزد فارابی و ابن‌سینا از آن مراد می‌شود، و از این حیث اساساً در نظام مابعدالطبیعی یونانی و خصوصاً ارسطویی، مجال طرح و بحث پیدا نمی‌کند. توجیه و دلیل این مطلب در مقالهٔ حاضر بیان شده است.

۵. مراد از ترکیب حقیقی در اینجا اتحاد یک امر متحصل با امر غیرمتحصل است، برخلاف ترکیب انضمامی که هر دو متحصلند.

۶. عبارات وی در الهیات شفاء چنین است: «و نقول: إنّ الإنّيّة والوجود لو صار عارضاً فلایخلو إمّا أن یلزمها لذاتها أو لشیء من خارج، و محال أن یکون لذات الماهیة، فإنّ التابع لایتبع إلا موجوداً فیلزم أن یکون للماهیة وجود قبل وجودها، و هذا محال. و نقول إنّ کل ما له ماهیة غیر الإنّيّة فهو معلول و ذلک لأنّک علمت أنّ الانّيّة والوجود لایقوم من‌الماهیة التی خارجة عن الانّيّة مقام الأمر المقوم، فیکون من اللوازم، فلایخلو: إمّا أن یلزم الماهیة لأنّها تلک الماهیة و إمّا أن یکون لزومها إیاها بسبب شیء. و معنی قولنا اللزوم، اتباع الوجود و لن یتبع موجود إلّا موجوداً. فإن کانت الإنّيّة تتبع الماهیة و تلزمها لنفسها، فتکون الإنّيّة قد تبعت فی وجودها وجوداً. و کل ما یتبع فی وجوده وجوداً فإنّ متبوعة موجوداً بالذات قبله، فتکون الماهیة موجودة بذاتها قبل وجودها، و هذا خلف. فبقی أن یکون الوجود لها عن علة، فکل ذی ماهیة معلول و سائر الأشیاء غیرالواجب‌الوجود فلها ماهیات و تلک الماهیات هی‌التی بأنفسها ممکنة الوجود، و إنّما یعرض لها وجود من خارج» (مقالهٔ هشتم، فصل ۴، ص ۳۴۶-۳۴۷). وی باز هم در الهیات شفا (مقالهٔ پنجم، فصل ۶، ص ۲۲۲) به این نسبت میان وجود و ماهیت با این بیان کوتاه متذکر شده است: «فالوجود ـ کما اتضح فی سائر ما تعلّمت من‌الفلسفة ـ لازم غیر داخل فی‌الماهیة».

۷. «فإنّه غیر دال علی معنی داخل فی ماهیات الأشیاء، بل أمر لازم لها و لذلک ما إذا تصورت معنی مثلثا فنسبت

إلیه الشکلیة و نسبت إلیه الوجود، وجدت الشکلیة داخلة فی معنی المثلث؛ حتی یستحیل أن تفهم المثلث أنّه مثلث إلا وقد وجب أن یکون قبل ذلک شکلا؛ فکما تتصور معنیالمثلث لایمکن إلا أن تتصور أنّه شکل أولاً؛ ولایجب مع ذلک أن تتصور أنّه موجود. و لست تحتاج فی تصورک ماهیة المثلث أن تتصور أنّه موجود کما تحتاج أن تتصور أنّه شکل. فالشکل للمثلث لأنّه مثلث و داخل في قوامه؛ فلذلک یتقوم به خارجاً و فیالذهن و کیف کان. و أمّا الوجود فأمر لاتقوم به ماهیة المثلث؛ فلذلک یمکنک أن تفهم ماهیة المثلث و أنت شاکّ فی وجوده حتی یبرهن لک أنّه موجود أو ممکنالوجود فیالشکل الأول من کتاب اقلیدس. و لایمکنک لذلک أن تفعل ذلک فی شکلیته؛ فماکان مثل الشکلیة فهو من المعانی المقومة للماهیة؛ و ماکان مثلالوجود فلیس مقوماً للماهیة. ولو کان الوجود لایفارق فی ذهنک ایضاً المثلث لکان أمراً لاحقاً للمثلث من خارج؛ و لذلک یستحیل أن یطلب ما الشیء الذی جعل المثلث موجوداً فیالذهن أو فی خارج.» (۱۴۰۵، مقولات، مقالهٔ دوم، فصل ۱، ص ۶۱، نیز ن.ک. به: ابن سینا، ۱۳۷۵ ش، ج ۳، نمط ۴، ص ۱۵).

۸. «و أیضاً فإنّه کان یدلّ علی عرض فیالشیء، کما یکرّر ذلک ابنسینا، فلایخلو الأمر فی ذلک من شیئین: إما أن یکون ذلکالعرض من المعقولات الثوانی، أو یکون منالمعقولات الأول؛ فإن کان منالمعقولات الأول کان ضرورة أحدالمقولات التسع. ولم ینطلق اسمالموجود علیالجوهر ولا علی سائر مقولات العرض إلا من جهة ماتعرض لها تلکالمقولة، أو یکون هاهنا جنس واحد منالأعراض مشترکاً للمقولات العشر. و هذاکله محال شنیع. و علی هذا فماکان یصحّ أن یؤتی به فی جواب ما هو فی شخصٍ شخصٍ من أشخاص المقولات العشر؛ و هذاکله بیّن بنفسه. و أما إن کان منالمعقولات الثوانی و هیالمعقولات التی وجودها فیالذهن فقط، فذلک لیس یمتنع. فإنّ أحد ما عددنا أنّه ینطلق علیه اسمالموجود هو هذا المعنی، و هوالمرادف للصادق. لکن هذا المعنی والمعنی الذی به یدلّ علیالذوات منفردة متباینان جداً.

و هذاکلّه بیّن بأیسر تأمل و لکن هذا شأن هذا الرجل فی کثیر مما یأتی به من عند نفسه.»

۹. ابنسینا در الهیات شفا برای کلی سه معنی ذکر میکند که به شرح ذیل است:

۱. کلی به معنایی که بالفعل مقول بر امور کثیر است، مثل انسان.

۲. کلی به معنایی که حمل آن بر امور کثیر ممکن باشد اگرچه وجود بالفعل آن امور شرط نباشد، مثل معنای خانهٔ هفتگوشه که کلی است از این جهت که میتواند بر خانههای هفتگوشهٔ بسیاری گفته شود ولی وجود بالفعل این خانهها بلکه وجود یکی از آنها هم ضروری نیست و خللی در کلیبودن این معنا وارد نمیکند.

۳. کلی به معنایی که در مقام تصور منعی ندارد که بر امور کثیر گفته شود، بلکه منع آن به سببی خواهد بود و دلیلی بر ممتنع بودن آن دلالت میکند، مانند معنای خورشید و معنای کرهٔ زمین که ذهن میتواند معنای آنها را به وجهی تصور کند که بر خورشیدها یا زمینهای بسیار گرفته میشود، یعنی ذهن میتواند وجود مصادیق متعددی را برای آنها تصور کند مگر اینکه دلیلی اقامه شود که وجود بیش از یک خورشید یا زمین ممتنع است؛ چنانکه فقط یک زمین و یک خورشید وجود دارد. این مثال برمبنای هیئت قدیم است که فقط یک خورشید وجود دارد. واجبالوجود بالذات را نیز به این معنی میتوان کلی دانست که در مقام تصور منعی ندارد که بر امور کثیر گفته شود و منع آن به سبب دلیلی است که بر ممتنعبودن کثرت مصادیق آن دلالت میکند.

مجموع این سه وجه را در تعریف کلی بدینصورت میتوان بیان کرد که کلی معنا و مفهومی است که خود تصور آن مانع از اینکه بر امور کثیر گفته شود نیست. کلی در اصطلاح منطق و مانند آن این است. در مقابل کلی، جزئی مفرد است که تصورش مانع از آن است که معنایش بر امور کثیر گفته شود، مانند ذات این زید که مشارالیه است و ممتنع است جز بر یکی گفته شود (نک: ۱۴۰۵ق، الهیات، مقالهٔ پنجم، فصل ۱، ص ۱۹۵-۱۹۶).

کلی، چنانکه ابنسینا متذکر میشود، «فینفسه و من حیث هو کلی» چیزی است و از این حیث که چیزی است که

کلیت ملحق به آن می‌شود چیز دیگر است. به عبارت دیگر، کلی من حیث هو کلی مفهومی است که یکی از حدودی که در بالا گفته شد بر آن دلالت می‌کند. این کلی در اصطلاح اهل منطق است از اینرو به آن کلی منطقی گویند. گاهی مراد از کلی، معنایی است که موصوف به کلیت می‌شود، مانند معنای انسان یا فرس که با وصف کلیت به آنها کلی گفته می‌شود. پس در اینجا معنای دیگری غیر از کلیت هست که آن انسانیت یا فرسیت است. زیرا حد فرسیت همان حد کلیت نیست و کلیت داخل در حد فرسیت نیست. چون حد فرسیت به حد کلیت نیاز ندارد ولی کلیت عارض بر آن می‌شود. یعنی در ذات فرسیت بما هی فرسیت کلیت داخل نیست و از مقومات آن به‌شمار نمی‌آید، چنانکه معنای مقابل آن یعنی جزئیت نیز داخل در ذات آن نیست. پس کلی منطقی (به هریک از سه وجهی که قبلاً گفته شد اگر تعریف شود) عارض معنای طبیعی (ماهیت اشیا من حیث هی هی یا ماهیت لابشرط) می‌شود. عروض کلیت بر معنای طبیعی جز در ذهن نیست. چون یک معنای طبیعی مثلاً حیوان، در خارج جز حیوان شخصی نیست و شیء در خارج نه کلی است نه جنس و نه هیچ معنای منطقی غیراینها. پس ماهیت یا طبیعت اشیا برای اینکه معروض کلیت واقع شوند، باید موجود به وجود عقلی باشد، از اینرو به آنها کلی عقلی گویند. از سوی دیگر، چون طبیعت اشیا شأنیت آن را دارد که اگر در ذهن موجود (یعنی متصور) شود، متصف به کلیت گردد، به آن کلی طبیعی نیز گفته می‌شود. اما طبیعت اشیا من حیث هی هی، کلی نیست چنانکه جزئی هم نیست.

همان‌طور که گفته شد، اینها از عوارض و لواحق خاص وجودند، پس هرگاه سببی موجب عروض وجود، چه ذهنی چه خارجی، بر ماهیت اشیا گردد، کلیت (متناسب با وجود ذهنی) یا جزئیت (متناسب با وجود خارجی) و عوارضی از این‌گونه عارض آنها می‌شود. بدین‌ترتیب، باتوجه به اینکه ماهیت اشیا مثلاً جوهری از جواهر به چه اعتباری از اعتبارات پیش‌گفته درنظر گرفته شود، اوصاف آن متفاوت می‌شود. درعین حال باید توجه کرد که ماهیت جز خودش چیز دیگری نیست حتی وقتی با آن وصف خارج از آن لحاظ گردد ماهیت همان است که هست.

کتابنامه

در این کتابنامه، فقط مشخصات آثاری که در تألیف این مقاله به آنها استناد شده معرفی می‌شود.

ابن رشد، تلخیص مابعدالطبیعة، عثمان امین، انتشارات حکمت، افست تهران ۱۳۷۷ش.

ابن‌سینا، دانشنامهٔ علایی (الهیات)، مقدمه و حواشی و تصحیح محمد معین، کتابفروشی دهخدا، تهران ۱۳۵۳ش.

ابن سینا، الشفاء (الإلهیات)، مقدمهٔ ابراهیم مدکور، تحقیق قنواتی و سعید زائد، منشورات مکتبة آیة‌الله العظمی المرعشی النجفی، افست قم ۱۴۰۵ق.

ـــــ، الشفاء (المنطق: المدخل، المقولات، البرهان)، ابراهیم مدکور، قنواتی و دیگران، منشورات مکتبة آیة‌الله العظمی المرعشی النجفی، افست قم ۱۴۰۵ق.

ـــــ، الاشارات والتنبیهات مع‌الشرح للمحقق نصیرالدین محمدبن محمدبن الحسن الطوسی و شرح‌الشرح للعلامه قطب‌الدین محمدبن محمدبن ابی جعفر الرزای، ۳ج، طبعةالاولی، نشرالبلاغه، قم ۱۳۷۵ش.

ارسطو، مابعدالطبیعه، ترجمه برپایهٔ متن یونانی شرف‌الدین خراسانی، چاپ اول، انتشارات گفتار، تهران ۱۳۶۶ش.

ـــــ، مابعدالطبیعه (متافیزیک)، ترجمهٔ محمدحسن لطفی تبریزی، چاپ اول، انتشارات طرح نو، تهران ۱۳۷۸ش.

ایلخانی، محمد، تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس، چاپ اول، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی (سمت)، تهران ۱۳۸۲ش.

ژیلسون، اتین، روح فلسفهٔ قرون وسطی، ترجمهٔ علیمراد داوودی، چاپ اول، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی،

تهران ۱۳۶۶ش.
غزالی، ابوحامد محمد، مقاصدالفلاسفة، سلیمان دنیا، دارالمعارف، مصر: قاهره ۱۹۶۱م.
فارابی، ابونصر، عیون‌المسائل، دهلی بی‌تا.
ـــــ ، فصوص‌الحکم، محمدحسن آل‌یاسین، انتشارات بیدار، افست قم ۱۴۰۵ق.
ـــــ ، السیاسیة المدنیة، علی بوملحم، طبعة الاخیرة، دار و مکتبةالهلال، لبنان: بیروت ۲۰۰۲م.
St. Thomas Aquinas, *The Summa Theologica,* Translated by Father Laurence Shapcote, vol. 1-2, (in: *Great Books of the Western World,* vol. 17-18), Chicago 1994.
The Works of Aristotle (Metaphysics; Posterior Analytics;), vol. 1-2, translated under the editorship of W.D.Ross, (in: *Great Books of the Western World, vol. 7-8),* Chicago 1993.
David B. Burrell, C. S. C. "*Aquinas and Islamic and Jewish Thinker*" in: *The Cambridge Companion to Aquinas,* Edited by Norman Kretzmann and Eleonore Stump, USA 1993.
Eteinne Gilson, *Being and Some Philosophers,* Toronto 1952.
-------------- , History of Christian Philosophy in the Middle Aages, *London 1980.*
Dimitri Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Trandition,* Leiden 1988.
Jean Jolivet, < *From the beginning to Avicenna* > in: *Routledge History of Philosophy, vol. III, Medieval Philosophy*(chapter 2), edited by John Marenbon, London and New York 1998.
Joseph Owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelian 'Metaphysics', a study in the Greek background of mediaeval thought,* with a preface by Etienne Gilson, Toronto, Canada, 1978.

آشنایی ایرانیان با کانت*

محسن کدیور

۱. آشنایی ایرانیان با فلسفهٔ غرب به دو دوران اصلی قابل تقسیم است. دوران اول، قرن سوم و چهارم هجری (قرن دهم و یازدهم میلادی) که از آن به «قرون طلایی فرهنگ و تمدن اسلامی» به شکل عام و «نهضت ترجمه» به شکل خاص تعبیر می‌شود. (صفا، ۱۳۵۶، ص ۱۲۱-۲۹) در این دوران مهمترین آثار فلاسفهٔ یونانی به‌ویژه افلاطون و ارسطو و بسیاری از شارحان آنها و نیز برخی فلاسفهٔ نوافلاطونی با کیفیت بالایی به زبان عربی (زبان اول فرهنگ اسلامی) ترجمه می‌شود (بدوی، ۱۹۸۱، ص ۱۴-۷). ایرانیان در این نهضت علمی نقش بسزایی ایفا کرده‌اند (مطهری، ۱۳۷۵، ص ۵۴۴). درواقع فلسفهٔ اسلامی با شرح و تبیین این ترجمه‌ها آغاز می‌شود، اما رشد و بالندگی فلسفه در میان مسلمانان به‌ویژه ایرانیان چنان شتاب می‌گیرد که چند قرن بعد آثار فیلسوفان مسلمان ازجمله فلاسفهٔ ایرانی از قبیل ابن‌سینا به لاتین ترجمه می‌شود و بر فلسفهٔ قرون وسطای اروپا تأثیر می‌گذارد (ژیلسون، ۱۳۶۶؛ کربن، ۱۳۷۳ و مجتهدی، ۱۳۷۵، ص ۱۸۳-۲۲۶).

دوران دوم آشنایی ایرانیان با فلسفهٔ غرب از اواخر قرن سیزدهم هجری (نیمهٔ دوم قرن نوزدهم میلادی) آغاز می‌شود. آشنایی ایرانیان با فلسفهٔ جدید غرب در شرایطی کاملاً متفاوت با دوران اول اتفاق می‌افتد. در این دوران ایرانیان در حضیض سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی قرار دارند و اروپائیان در اوج اقتدار (حائری، ۱۳۶۷، ص ۳۲۲-۲۷۲) این فاصلهٔ فراوان فرهنگی به تأخیر در اطلاع و آشنایی از فلسفهٔ جدید دامن زده است. به‌هرحال ایرانیان در آشنایی

---

* مقالهٔ عرضه شده به همایش مطالعات انتقادی در فلسفهٔ کانت، مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران، تهران، ۲۸ تا ۳۰ آذر ۱۳۸۳.

با ابعاد مختلف فرهنگ و تمدن جدید غربی بسیار دیر و به شناخت فلسفهٔ غربی دست یازیدند.

در میان آثار ترجمه شده از زبان‌های اروپایی به فارسی از زمان عباس میرزا تا چند دهه بعد حتی یک کتاب فلسفی نیز به چشم نمی‌خورد (آدمیت، ۱۳۶۲، ص ۳۸۳-۳۷۸). همچنانکه در میان دانشجویان ایرانی که امکان تحصیل در اروپا را پیدا کرده‌اند تا چند دهه از فارغ‌التحصیل فلسفه خبری نیست (محبوبی اردکانی، ۱۳۵۴).

با هدایت کنت دوگوبینو سیاستمدار و متفکر فرانسوی رنه دکارت نخستین فیلسوف جدید اروپایی است که به ایرانیان شناسانده می‌شود. نخستین ترجمهٔ رسالهٔ «گفتار در روش» دکارت در سال ۱۲۷۹ هـ ق (۱۸۶۷م) با عنوان «حکمت ناصریه» در تهران منتشر شده است. (مجتهدی، ۱۳۵۴)

یکی از فیلسوفانی که از آغاز آشنایی ایرانیان با فلسفهٔ جدید غرب نامش به میان آمده است ایمانوئل کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴) فیلسوف بزرگ آلمانی است. در این مجال می‌کوشیم به سؤالاتی از این قبیل پاسخ دهیم: ایرانیان از چه زمانی و از چه طریقی با کانت آشنا شدند؟ سیر آشنایی ایرانیان با فلسفهٔ کانت به چه مراحلی قابل تقسیم است؟ میزان آشنایی ایرانیان با فلسفهٔ کانت چقدر است؟ کانت در فلسفه و اندیشهٔ ایرانی به چه میزان مؤثر بوده است؟

بحث موردی آشنایی ایرانیان با کانت جدا از بحث کلی آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب نمی‌تواند باشد. پیشقدم بحث کلی «آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب» دکتر کریم مجتهدی (مجتهدی، ۱۳۷۹) است، هرچند ایشان به شکل مستقل به بحث آشنایی ایرانیان به کانت نپرداخته‌اند. این مختصر تکمله و ادامهٔ کار مجتهدی است.

آشنایی یکصد و پنجاه سالهٔ ایرانیان با کانت به سه مرحله قابل تقسیم است:

مرحلهٔ اول: آشنایی گذرا و مقدماتی، مرحلهٔ دوم: آشنایی عمومی و تاریخی؛ مرحلهٔ سوم: آشنایی تخصصی و مستقیم. این تحقیق در درجهٔ اول متکی به مستندات کتبی اعم از کتب و مقالات و در درجهٔ دوم دروس و رساله‌های دانشگاهی است.

مرحلهٔ اول: آشنایی گذرا و مقدماتی

۲. این مرحلهٔ طولانی که به تنهایی نیمی از دوران یکصد وپنجاه سالهٔ آشنایی ایرانیان با کانت را دربر می‌گیرد (۱۹۳۶-۱۸۶۲م/ ۱۳۱۵-۱۲۴۲هـ ش) نخبگان ایرانی کانت را به‌عنوان یکی از فلاسفهٔ بزرگ اروپایی شناخته‌اند. به نامش در برخی کتب فلسفی تصریح، و به‌طور غیرمستقیم، ضمنی و گاهی نادرست به برخی آراء او اشارهٔ اجمالی کرده‌اند.

نخستین سند آشنایی ایرانیان با کانت دو کتاب از کنت دوگوبینو (۱۸۸۲-۱۸۱۶) است. وی در بین سال‌های ۱۸۵۵ تا ۱۸۵۸ و ۱۸۶۱ تا ۱۸۶۳ (۱۲۷۴-۱۲۷۱ و ۱۲۸۰-۱۲۷۷هـ ق) کارمند سفارت و سپس وزیر مختار دولت فرانسه در ایران بوده است. وی قبل از هجده سالگی با زبان فارسی آشنایی پیدا کرده و آثار متعددی را در مورد ایران به رشتهٔ تحریر درآورده است. به‌علاوه

او عمیقاً با فلسفهٔ جدید غرب آشنا بوده است و با فلاسفهٔ ایرانی رفت و آمد داشته است (Schemann, 1914). بنابراین سخنش از اعتبار فراوانی برخوردار است. کنت دوگوبینو در نامه‌ای که در نوزدهم آوریل ۱۸۶۲ به کنت دوپروکش استن اتریشی (Comte de Prokesch Osten) نوشته است فلسفهٔ موجود در ایران را تاحدودی افلاطونی ارزیابی می‌کند که باتوجه به دیدگاه خاصش دربارهٔ عدم تساوی نژادهای انسانی، کاملاً رنگ ایرانی به خود گرفته است. وی در این نامه متذکر می‌شود:

«اینها [ایرانی‌ها] تصور می‌کنند که فلسفهٔ اروپایی در اروپا مرده است و از کانت و اسپینوزا ــ که نامشان را شنیده‌اند ــ صحبت می‌کنند. اینها می‌خواهند که من گفتار در روش **دکارت را برایشان ترجمه کنم، نه از آن جهت که بخواهند فلسفهٔ اروپایی را رونویسی کنند، بلکه از آن جهت که معتقدند در این فلسفه باید چیزی باشد و می‌خواهند بدانند چه چیز است».** (Gobineau, 1933, P. 231)

گوبینو در فصل چهارم از کتاب «مذاهب و فلسفه‌ها در آسیای مرکزی» تحت عنوان تصوف و فلسفه می‌نویسد:

«یهودیان [ایرانی] روحانیون دانشمندی هم دارند که بعضی از آنها در معلومات تلمودی و فلسفی متبحر هستند. روزی یکی از متبحرین آنها نزد من آمد و راجع به اسپینوزا و مسلک فلسفی «کانت» صحبت به‌میان آورد و از من توضیحاتی خواست و مرا از پرسش‌های خود متحیر ساخت. اینها این افکار روشن و نام فلاسفه معروف را که هیچ‌کس تصور نمی‌کند که با آنها آشنایی داشته باشند در کتبی پیدا کرده‌اند که مخصوصاً از کشور آلمان به ایران وارد می‌کنند و مخزن آنها هم در بغداد است». (Gobineau, 1928, P. 66)

وی مهمترین فیلسوف ایرانی در قید حیات یعنی حاج ملاهادی سبزواری را با کانت اینگونه مقایسه می‌کند:

«[سبزواری] هر روز ساعت معینی مانند «کانت» فیلسوف آلمانی به مسجد می‌رود و به شاگردان متعدد خود درس می‌دهد. وقتی که از خانهٔ محقر خود قدم بیرون می‌گذارد درحالی که به عصای خود تکیه دارد جمعیت زیادی با احترام به او سلام می‌دهند و او را به مسجد می‌برند تا روی میز قرار گرفته به تدریس بپردازد.» (Ibid, P. 81)

گوبیند فصل یادشده را با این جملات به پایان می‌برد:

«فیلسوفان ایرانی که با من آشنا هستند، بیشتر مایلند که معرفت کاملی به احوال اسپینوزا و هگل پیدا کنند، علت آن هم معلوم است زیرا که افکار این دو فیلسوف آسیایی است». (Ibid)

آیا پرسشگران از فلسفهٔ کانت و اسپینوزا در نامه و کتاب کنت دوگوبینو افراد واحدی هستند؟ اگر چنین باشد نخستین اطلاعات دربارهٔ کانت در کتب آلمانی از طریق بغداد به ایران وارد شده است. هرچند نه نام و نشان این روحانیون یهودی‌الاصل ایرانی مشخص است نه اطلاعاتی از آن

کتب آلمانی در دست. براساس مدارک موجود تنها می‌توان گفت که یهودیان ایران در آن روزگار با یهودیان اروپا و فلسطین ارتباط فرهنگی داشته‌اند (لوی، ۱۳۳۹، ج ۳، ص ۶۵۲).

احتمال دوم این است که پرسشگران از فلسفهٔ کانت و اسپینوزا در کتاب مذاهب و فلسفه‌ها در آسیای مرکزی ازکنت دوگوبینو غیر از پرسشگران از وی در نامه به کنت استن اتریشی باشند. این احتمال به‌واسطهٔ برخی قرائن اقرب به واقع است. ازجمله اینکه اگر پرسشگران به زبان آلمانی مسلط بوده، توان درک مطالب فلسفی را به آن زبان داشته‌اند، لذا درخواست ترجمهٔ کتاب «گفتار در روش» دکارت را به فارسی از وی نمی‌کردند، چراکه به راحتی ترجمهٔ رسالهٔ دکارت به آلمانی و شروح آن قابل دسترسی بود. براساس این قرینه پرسشگران از فلسفهٔ کانت و اسپینوزا در نامهٔ روحانیون یهودی ایرانی نیستند. قرینهٔ دیگر جملات پیش گفته پایانی فصل تصوف و فلسفهٔ کتاب مذاهب و فلسفه‌ها در آسیای مرکزی است: «فیلسوفان ایرانی که با من آشنا هستند بیشتر مایلند که معرفت کاملی به احوال اسپینوزا مورد نظر در نامهٔ گوبینو به استن اتریشی هستند، هرچند در نامه تکیه برکانت و اسپینوزا است و در جملات مذکور سخن از اسپینوزا و هگل در میان است.

به هرحال این احتمال که پرسشگران یادشده از فلسفهٔ کانت و اسپینوزا برخی فیلسوفان نکته‌سنج ایرانی باشند که گوبینو پنج فصل از شاهکار دکارت را طی چند جلسه برایشان تبیین کرده و آنها از وی خواسته‌اند که کتاب دکارت را به فارسی ترجمه کند بسیار قوی است. بنابراین احتمال، دو سؤال جدید مطرح می‌شود: یکی اینکه این فیلسوفان ایرانی پرسشگر از فلسفهٔ کانت چه کسانی بوده‌اند؟ یقیناً بیشترین مراودات فلسفی گوبینو با فیسلوفان ایرانی با آقا علی مدرس طهرانی بوده است، تا آنجا که گوبینو از آقا علی درخواست می‌کند که تاریخ حکمای ایران را در هفت قرن اخیر که کمتر مورد توجه و بررسی قرارگرفته به رشتهٔ تحریر درآورد: «اکنون مشغول نوشتن کتابی است در تاریخ فلسفه، یعنی از ملاصدرا شروع کرده و به زمان حاضر می‌رساند» (Ibid, p. 86). گوبینو دستخط این رسالهٔ منحصر به فرد را با خود به فرانسه می‌برد. نسخهٔ اصلی این رساله در ضمن پروندهٔ گوبینو در کتابخانهٔ دانشگاه استراسبورگ فرانسه نگهداری می‌شود(جمال‌زاده، ۱۳۴۰). اشارهٔ گوبینو در فصل چهارم کتاب مذاهب و فلسفه‌های آسیای مرکزی به مشخصات پنجاه فیلسوف ایرانی یقیناً برگرفته از رسالهٔ یادشدهٔ آقاعلی است. (متن موجود رسالهٔ آقاعلی: کدیور، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۱۴۱-۱۲۵) نزدیکی ارتباط آقا علی باگوبینو تا آنجا بوده که گوبینو از آقاعلی را از این سفر منصرف می‌کنند (پیشین، ج ۱، ص ۴۹). به‌هرحال بسیار محتمل است که شاخص‌ترین شرکت‌کننده در جلسات تبیین فلسفهٔ دکارت و پرسشگر فلسفهٔ کانت و اسپینوزا آقاعلی مدرس طهرانی بوده باشد. دیگر شرکت‌کنندگان این جلسهٔ فلسفی میرزا علی‌اکبر حکمی یزدی، میرزا حسن چینی (صدوقی سها، ۱۳۵۹، ص ۸۸) و بدیع‌الملک میرزا عمادالدوله حدس زده می‌شوند.

سؤال دوم: از آنجا که لازمهٔ سؤال از فلسفهٔ کانت و اسپینوزا آشنایی اجمالی قبلی با آراء

آنهاست، پرسیدنی است این آشنایی اجمالی از کجا حاصل شده است؟ دو پاسخ احتمالی به این سؤال مقدر به ذهن می‌رسد: پاسخ اول، از طریق مطالعهٔ ترجمهٔ عربی کتب فلسفی که نام این فلاسفه را مطرح کرده بودند.

«آیا آقا علی حکیم از کجا به فلسفهٔ غرب آشنا شد؟ با آنکه تنها کتاب دکارت ترجمه شده بود. دانشمند بزرگوار آقاسید جلال‌الدین تهرانی مرا گفت: چون در آن زمان آبای یسوعی در بیروت کتاب‌ها و رساله‌ها در دانش و هنر فرنگستان به عربی می‌نوشتند، ممکن است که آقا علی حکیم به‌وسیلهٔ آن نوشته‌ها به فلسفهٔ اروپا آشنا شده باشد. در تأیید نظر ایشان چند کتاب در فلسفه از علمای لاهوت مسیحی به دستم آمد که در همان زمان‌ها از زبان فرانسه به عربی ترجمه و منتشر شده بود». (مدرسی چهاردهی، ۱۳۴۷، ۴۳۰۷)

متأسفانه وی به نام و مشخصات این کتاب اشاره‌ای نکرده تا در صحت و سقم این احتمال تحقیق شود. پاسخ دوم، استماع نام این فلاسفه از مطلعانی از قبیل بدیع‌الملک میرزا است این احتمال با قرائنی که خواهد آمد اقوی به نظر می‌رسد. فارغ از این احتمالات آنچه از مجموعهٔ آثار کنت دوگوبینو به‌دست می‌آید، آشنایی برخی ایرانیان با نام کانت در دههٔ هفتم قرن نوزدهم و پرسش آنها از وی دربارهٔ آراء فلسفی کانت است.

۳. نخستین ایرانی شناخته شده که یقیناً کانت را می‌شناخته و براساس اسناد مکتوب به‌جا مانده باب پرسش از فلسفهٔ وی را از فیلسوفان ایرانی گشوده است، شاهزاده بدیع‌الملک میرزا عمادالدوله از نوادگان فتحعلی شاه قاجار (متولد حدود ۱۲۵۰ و متوفی پس از ۱۳۱۳ هجری قمری) است. او را افتخار طبقهٔ اشراف ایرانی قرن گذشته معرفی کرده‌اند (Corbin, 1964,P.53) از عمادالدوله چهار اثر به فارسی در دست است:

اول: عمادالحکمه یا ترجمه و شرح فارسی کتاب مشاعر صدرالمتألهین شیرازی:

«این بنده آن کتاب [رسالهٔ مشاعر] را در خدمت جناب مستطاب عمده الحکماء والمتألهین و زبده‌العلماء المتشرعین عین‌المحقق الکامل و العارف الواصل آقا میرزا علی‌اکبر یزدی المدرس ـــ دام افضاله ـــ استفاده نمود، و بیانات را جمع و تحریر نموده و به نظر استاد رسانید و آن را کتاب نمود مرسوم به عمادالحکمه **به ملاحظهٔ اینکه مسألهٔ مزبوره چنانکه اشاره بدان شد، عماد فن حکمت است». (کربن، ۱۹۶۴، ص ۷۵)**

دوم: حکمت عمادیه یا شرح فارسی الدره الفاخره عبدالرحمن جامی:

«چنین گوید... بدیع‌الملک میرزا... از بدو عمر طالب استماع مطالب عالیه، وحدت و مصاحبت اهل حکمت و معرفت بودو پیوسته در خاطر داشت که شاهد اصول مطالب حکمت را به فارسی نگارد به‌طریقهٔ که مرسوم بر طریق قویم و نهج مستقیم استاد الحکمه و مقنّن طریقه التوحید و المعرفه اکمل المتقدمین و افخر المدققین و اوحد الموحدین العارف الکامل و الحکیم الواصل الی درجه ما نالها السابقون و لم یدرکها اللاحقون مرحوم آخوند ملاصدرا شیرازی قدّس سرّه که مختار علمای حکمت و مدققین الهیین این عصر است تا طالبان را

صراطی مستقیم و راغبان را میزانی قویم باشد و این بنده محتاج به فضل ربه‌الکریم را موجب اجری و در عالم یادگاری باشد. تا در سنه یکهزار و سیصد و هفت هجری موفق شد که رسالهٔ موسومه بدره‌الفاخره **را که تألیف مولانا المحقق المدقق العارف الکامل ملا عبدالرحمن جامی علیه الرحمه می‌باشد و جامع اصول مطالب و عمده مقاصد در این علم است، در خدمت جناب عمده الحکماء الالهیین و قدوه الفضلاء المتألهین، الوحید الموحد و الفرید المتفرد، المدرس فی المعقول والمنقول والفروع و الاصول آقای آقا میرزا علی‌اکبر یزدی دامت افاداته استفاده نمود، و آنچه شنیده بود مرتب نموده، شرح بر آن رساله مقرر داشت. و به ملاحظه و صحت استاد رساند... بحمدالله کتابی شد نافع و جامع و او را حکمت عمادیه موسوم نمودم». (موسوی بهبهانی، ۱۳۵۸، ص ۱۱۸ـ۱۱۷).**

این دو کتاب سند گویایی بر تسلط بدیع‌الملک میرزا عمادالدوله بر فلسفه و عرفان اسلامی و تعلق خاطر وی به حکمت متعالیهٔ صدرالمتألهین است.

سومین اثر عمادالدوله چهار نامهٔ وی به حاج میرزا حسن امین‌الضـرب در سال ۱۳۰۶ق (۱۸۸۹م) است. (مجتهدی، ۱۳۵۵) این نامه‌ها نشان میدهد که عمادالدوله اولاً با زبان فرانسوی آشنا بوده، نه تنها اطلاعات او درحد خواندن در زبان فرانسه اندک نبوده است، بلکه رسم‌الخط فرانسوی او بسیار پخته و زیبا است (پیشین). ثانیاً از فلسفهٔ اروپایی نیز بی‌اطلاع نبوده است. بدیع‌الملک میرزا با اصرار فراوان به دنبال دستیابی به کتابی فرانسوی به‌نام «زمان و مکان نامتناهی» نوشتهٔ فرانسوا ماری آگوست اِولن (۱۹۱۰-۱۸۳۰) منتشره در ۱۸۸۰ است. منظور وی کتاب «امر نامتناهی و کمیت، بررسی دربارهٔ مفهوم نامتناهی در فلسفه و در علوم» است:

(*Infini et Quantité, etude: sur le concept de l'infini en philosophie et dans les sciences*) Francois Jean-Marie Auguste Evellin.

اینکه عمادالدوله به‌دنبال کتابی فلسفی به زبان فرانسوی بوده که کمتر از ده سال قبل از آن منتشر شده جالب توجه است. هرچند از این نامه‌ها به‌دست نمی‌آید که آیا وی بالاخره کتاب را دریافت کرده یا نه. اولن بیشتر به کتاب دیگر «عقل محض و تعارضات» (۱۹۰۷) (*La Raison Pure et Les antiomies*) شناخته می‌شود. وی به لحاظ فلسفی به جریان نوکانتیان فرانسوی تعلق دارد که ویژگی آن حفظ اعتبار علم و اصل جبر علمی درکنار اعتبار ایمان و اختیار به لحاظ اخلاقی است. در این جریان فلسفی ژول لاشیله Lachelier و شارل رنویه Renouvier از اولن مشهورترند. اولن در مورد تعارضات کانت تفسیری خاص خود دارد. هرچند در مجموع از پیروان رنوویه به‌شمار می‌رود.

اولن قائل به «اصالت امر متناهی» است، ولی با توسل به ایمان از نخستین تعارض کانت خارج نمی‌شود. او معتقد است میان امر متناهی و نامتناهی تقابل واقعی وجود ندارد و فقط امر متناهی اثبات‌شدنی است، اما وضع مقابل آنها (کمیت نامتناهی) جنبهٔ توهمی دارد و فقط با قائل‌شدن به «اصالت امر متناهی» می‌توان وجود ثابتی را درنظر گرفت و معنویتی به آن بخشید،

یعنی آن را صاحب عقل و اختیار دانست. اولن با پذیرش «اصل امتناع تناقض» در تعارضات چهارگانه کانت معمولاً حکم اول را مطابق فاهمه دانته و پذیرفته و حکم دوم را تخیلی قلمداد کرده مردود شمرده است. (پیشین)

چهارمین اثر بدیع‌الملک میرزا عمادالدوله دو رشتهٔ سؤال فلسفی است که وی کتباً از اساتیدش مطرح کرده است. وی در ۱۳۰۷ (۱۸۹۰) شش سؤال فلسفی خود را ابتدا از استادش میرزا علی اکبر حکمی یزدی و سپس با افزودن یک سؤال دیگر (سؤال هفتم) برای بار دوم از همان استاد و سپس از فیلسوف شاخص آن دوران آقا علی مدرس طهرانی می‌پرسد. چند سال ــ بعد که دیگر آقا علی مدرس در قید حیات نیست ــ عمادالدوله دومین رشتهٔ سؤالات خود را در قالب شانزده سؤال جدید فلسفی از میرزا علی‌اکبر مطرح می‌کند (متن کامل هر دو رشته سؤال: مجتهدی، ۱۳۷۹، ۲۷۹-۲۷۰). سؤالات عمادالدوله سؤالات از تطبیق دو سنت فلسفی است که خود پرسشگر آنها را حکمای شرق و حکمای اروپ نامیده است. سؤالات عمادالدوله علیرغم کم‌حجمی در سنت فلسفهٔ ایرانی اسلامی بی‌سابقه است. این سؤالات پرسش از مباحث کلامی از یک سو و مبانی علم جدید از سوی دیگر است و در هر دو سو متعلق به عصر جدید است. توضیحات تحلیلی عمادالدوله نشان از تبحر وی در مسائل مورد سؤال دارد و نشان می‌دهد که وی بیشتر نظر خاص مخاطب را جویا است نه لزوماً جواب سؤال را.

این دو رشته سؤال به لحاظ موضوعی به شش محور قابل تقسیم است: حقیقت ذات باری، مکان و زمان و ماده، علم و صفات خداوند حبر و اختیار و حسن و قبح و ظلم و عدل، هدف و غایت از خلقت، و بالاخره طبقه‌بندی فلاسفهٔ غرب در مقایسه با حکما و متکلمین مسلمان (مجتهدی، پیشین، ۲۸۱-۲۸۰). عمادالدوله تنها در سؤال هفتم رشتهٔ سؤالات اول مستقیماً نام چند فیلسوف بزرگ غربی ازجمله کانت را به میان آورده، اما تأمل دقیق‌تر در محتوای دیگر سؤالات وی نشان میدهد که تعارضات کانتی دغدغهٔ اصلی وی در اکثر سؤال‌ها بوده است. در رشته سؤالات اول، سؤال دوم و سوم عمادالدوله تاحدودی تعارض اول فلسفهٔ کانت یعنی تناهی یا عدم تناهی زمان و مکان را به‌خاطر آورد. سؤال چهارم و پنجم عمادالدوله تاحدودی با تعارض سوم و چهارم فلسفهٔ کانت یعنی علیت فاعل مختار یا تبعیت جهان از قوانین طبیعی و جبری و وجود یا عدم واجب‌الوجود مطابقت داد. محور پرسش ششم علت غایی است که با دلیل طبیعی و کلامی کانت قابل مقایسه است (مجتهدی، ۱۳۵۵). سؤال هفتم (از رشتهٔ اول سؤالات) عمادالدوله نخستین متن فارسی است که به فلسفهٔ کانت پرداخته است:

«هفتم، حکمای فرنگ مثل متکلمین این مملکت قائلند به خالقی قدیم و علیم و ابدی و ازلی مجتمع جمیع صفات کمالیه و صفات را عین ذات می‌دانند و عباد را مسئول در اعمال و عالم را بهترین اقسم ممکنةالایجاد می‌دانند با آنکه منافی نظم را قائلند باز بهترین اقسام دیگر دانسته‌اند و براهین آنها همان براهینی است که حکما و متکلمین ایران بیان کرده‌اند. ازجمله حکمای فرنگ به این اعتقاد «دکارت» (به کسر دال و سکون راء) و «باکن» (به ضم کاف و

سکون نون) و «لبنیز» (به کسر لام و سکون باء و کسر نون و سکون یاء و زاء) و «فنلن» (به کسر فاء نون و ضم لام و سکون نون) و «بوسوت» (به ضم باء و سکون واو و ضم سین و سکون واو و تاء).

فرقهٔ دیگر از حکمای فرنگستان قائل به خالق متجمع آن صفات کمالیه نیستند، بلکه به خالقی معتقد نیستند و می‌گویند که قوه و ماده قدیم و لایفنی بوده و هست که آن قوه و ماده از یکدیگر منفک نمی‌شوند. یعنی ماده بی‌قوه و قوه بی‌ماده ممکن نیست و از توافق ماده و قوه این عالم ترکیب شده و می‌شود و آنچه شده و آنچه خواهد شد، مثل حکمای آلمان که مشهور آنها «کان» (به فتح کاف و سکون نون) و «فیشت» (به کسر فاء و سکون یاء و شین و تاء).

فرقهٔ دیگر می‌گویند یک وجود است که به صور مقتضیه ظهور و بروز دارد و آنچه دیده می‌شود شئونات و بروزات اوست لاغیر، ازلی و ابدی در تمامی کمال، و این فرقه کم هستند.

آنچه در این سؤالات عرض شد هیچ‌یک غیر آنچه ظاهر شروع انور است اعتقاد نویسنده و سائل نیست. در بعضی مواضع به‌طور نسبت به خود اعتقادی را عرض کرده محض طریق سؤال است که مطلب معلوم شود» (مجتهدی، ۱۳۷۹، ص ۲۷۳).

نخستین استعمال نام کانت به فارسی همانند تلفظ دیگر فلاسفهٔ غربی، خبر از ضبط نادرست آنها میدهد و این برخلاف دست خط فرانسوی برخی عبارات در نامهٔ عمادالدوله به امین‌الضرب حاکی ازکم‌اطلاعی وی در این حوزه است. به لحاظ محتوایی عمادالدوله فلاسفهٔ فرنگ را به سه دسته تقسیم کرده است:

دستهٔ اول همانند متکلمین ایرانی به خالق قدیم قائلند، صفات را عین ذات می‌دانند و آدمیان را مسئول اعمال خود و عالم را بهترین قسم جهان ممکن می‌شمارند. به نظر وی دکارت، بیکن، بوسوئه، لایب‌نیتز و فنلن در این دسته قرار می‌گیرند.

دستهٔ دوم به خالقی معتقد نیستند، بلکه به ماده و قوهٔ قدیم فناناپذیر باور دارند و جهان را توافق چنین ماده و قوه‌ای می‌شمارند. به نظر وی کانت و فیخته در این دسته قرار می‌گیرند.

دستهٔ سوم به یک وجود واحد قائلند که به صور مقتضیه ظهور و بروز دارد و آنچه دیده می‌شود شئون و بروز اوست. او این فرقه راکم‌تعداد می‌شمارد و نام قائلان آن را ذکر نمی‌کند، ولی ظاهراً مرادش هگل و اسپینوزا است.

«از طبقه‌بندی‌ای که عمادالدوله از فلاسفهٔ بزرگ غرب کرده به خوبی پیداست که نه فقط با متون اصلی غربی آشنایی نداشته است، بلکه اگر هم از یک کتاب درسی مقدماتی استفاده کرده باشد، باز در چند مورد دچار اشتباه فاحشی شده است خاصه در مورد کانت و فیخته که معلوم نیست به چه دلیل موجهی آن دو را جزء فرقهٔ دوم آورده است. اگر منظور وی عدم اعتقاد به خداوند و ماده‌انگاری است، مادیون و طبیعیون قرن هجدهم از قبیل لامتری (Lamettrie) و هلوتیوس (Helvetius) می‌بایست ذکر شوند، نه کانت و فیخته» (مجتهدی، ۱۳۵۵).

چه بسا بتوان برداشت عمادالدوله را اینگونه تأویل کرد که به نظر کانت معرفت انسانی دارای ماده و صورتی است و وجود خداوند را نمی‌تواند به اثبات برساند و ذهن انسانی دربارهٔ مسائل مابعدالطبیعه دچار تنازع احکام می‌شود. درنهایت به نظر نمی‌رسد بدیع‌الملک میرزا در اینجا به مفهوم کانتی کلمه به بحث‌المعرفه توجه اصلی داشته یا مفهوم عملی اخلاقی را به معنایی که مورد نظر فیخته بوده یافته باشد (مجتهدی، ۱۳۷۹، ص ۲۸۶).

در مجموع عمادالدوله اگرچه در مورد افکار فلاسفهٔ جدید کلیاتی می‌دانسته ولی اطلاعاتش تخصصی و دقیق نبوده است، به‌ویژه اطلاعاتش دربارهٔ کانت صحیح و کافی نبوده است، ولی به‌هرحال به بعضی مسائل زیربنایی در رابطهٔ کلام سنتی و علم جدید توجه داشته و طرح این سؤالات به‌ویژه سؤال هفتم علیرغم برخی نواقص به‌عنوان گام اول در حوزهٔ فلسفی کانت در ایران بسیار مهم ارزیابی می‌شود. پرسش‌های بدیع‌الملک میرزا نخستین کوشش در راه آشنایی فلسفه صدرایی با فلسفهٔ کانتی است.

۴. بدیع‌الملک میرزا با طرح شش سؤال (فاقد سؤال مورد نظر دربارهٔ کانت و دیگر فلاسفهٔ غرب) آنها را نخستین‌بار از استادش میرزا علی‌اکبر حکمی یزدی پرسید. حکیم یزدی تنها به چهار سؤال اول پاسخی موجز داد و متذکر شد که پاسخ سؤال‌های پنجم و ششم از پاسخ‌های پیشین دانسته می‌شود (متن نخستین جوابیه به پرسش‌های بدیع‌الملک، محقق داماد، ۱۳۷۸، ص ۱۶۴-۱۵۵). بدیع‌الملک که ظاهراً پاسخ‌های کوتاه استاد خرسندش نساخته بود پس از دریافت جوابیهٔ اول، سؤال دیگری (همان سؤال هفتم حاوی نام کانت) به سؤالات قبلی افزود و بار دیگر از استاد تقاضای جواب کرد. میرزا علی‌اکبر در پاسخ سؤال هفتم فرقهٔ اول حکمای غرب قائل به خالق قدیم را موافق با رأی متکلمین و حکمای اسلام، و فرقهٔ سوم قائل به شئونات و بروزات وجود را مذهب حکمای اسلام و صوفیه و حکما دانست، بدون اینکه کمترین اشاره‌ای به آرا و فلاسفهٔ جدید اروپایی بنماید. دربارهٔ فرقهٔ دوم که به نظر پرسشگر رأی کانت و فیخته می‌باشد می‌نویسد:

«مذهب فرقهٔ دیگر که به خالقی معتقد نیستند، مذهب دهریین و طبیعیین است که دهریین وجود عالم را به بخت و اتفاق نسبت داده‌اند، چنانکه مذهب ذیمقراطیس است که گفته است به بخت و اتفاق آن اجزاء فراهم آمده و این عالم از سماوات و ارضین ترکیب یافته و محتمل است عوالم دیگر غیر این عالم نیز ترکیب گردیده و موجود باشد و طبیعیین وجود عالم را به طبیعت نسبت داده‌اند و عالم را قدیم و صاحب طبیعت کلیه می‌دانند که بلاشعور و ارادهٔ منشأ آثار قدیمه و حادثه است، و قائل‌اند به هیولی و صورت جسمیه و صور نوعیه. و مادهٔ قدیمه در نزد فرنگیان عبارت از اجزای لایتجزا است که در خارج قابل قسمت نیستند و در ذهن قابل قسمت‌اند، و قوهٔ قدیمه و قوهٔ واحده نباشد. بلکه قوای کثیره باشد که عبارت است از صور نوعیه آن اجزاء و صور نوعیهٔ دیگر که صور مرکبات باشد، حادث باشند. و توافق ماده و قوه که قائل‌اند، ممکن است به حسب اتفاق گفته باشند، و ممکن است به حسب تجاذب آن

اجزاء گفته باشند لیکن اتفاق چون باطل است از تجاذب آن اجزاء یکدیگر را این کرات متحرکهٔ متشتته در جو فراهم آمده، به تفصیلی که محل مقتضی ذکر آن نیست» (مدرس حکمی یزدی، ۱۳۶۵، ص ۱۴۱ـ۱۴۰).

تأمل در این پاسخ نشان می‌داد که اطلاعات مجیب دربارهٔ کانت و دیگر فلاسفهٔ اروپایی از اطلاعات سائل هم کمتر است.

۵. بدیع‌الملک برای سومین‌بار سؤالات هفت‌گانه را برای پاسخ‌گویی به محضر حکیم مؤسس آقاعلی مدرس (۱۸۸۹ـ۱۸۱۸م) می‌فرستد. آقاعلی به تفصیل به سؤالات شاهزادهٔ فاضل پاسخ می‌گوید و نام کتاب خود را به افتخار پرسشگر «بدایع‌الحکم» می‌گذارد:

«شاهزادهٔ مفخم، امیرزادهٔ معظم، نواب مستطاب اشرف، عمادالدوله بدیع‌الملک میرزا ابن عمادالدوله امامقلی میرزا ابن محمدعلی میرزا الملقب به دولتشاه بن فتحعلی شاه قاجار اسکنهم فی اعلی الجنان لازالت لواء امارته مرفوعه و اعلام ایالته منصوبه، از آنجا که نظر به فطرت سنیهٔ اصلیه و استعداد و قابلیت جبلیه وکمالات کسبیه و فضایل نفسیه و معالم عقلیه و حسن حیرت و صفای طویت و سریرت، میل تام و رغبت تمام در تحقیق حقایق عرفانیه و معارف یقینیه و کشف اسرار آیات قرآنیه و بیان معضلات احادث نبویه و تبیان مشکلات آثار ولویه داشته و علی‌الدوام با فضلای نامدار و علمای عالی‌مقدار در این ابواب مصاحبت و مکالمه فرموده و از تحقیقات مطالب عالیه ابتهاج و مسرت و التذاذ دارند، چند مسأله از مسائل حکمت الهیه به صورت سؤال مرقوم فرموده، نزد این حقیر فقیر شهیر به آقا علی مدرس طهرانی ولد مرحوم مغفور ملا عبدالله مدرس زنوزی انفاذ فرمودند که به‌اندازهٔ قلیل بضاعتی که در حکمت الهیه دارد جواب نویسد، لذا به قدر حوصله و استعداد خود هریکی را جوابی نوشته مجموع را رساله کرد و «بدایع‌الحکم» نام نهاد» (مدرس طهرانی، ۱۳۱۴، ص ۵).

بدایع که در آخرین ماه‌های حیات آقاعلی در ۱۳۰۷ نگاشته شده، هفت سال بعد در ۱۳۱۴ (۱۸۹۶م) در تهران منتشر شده است. بدایع از سه زاویه قابل توجه است: اول، این کتاب مهمترین تألیف آقاعلی و پس از اسفار یکی از معتبرترین کتب حکمت متعالیه است. تقریرهای استادانهٔ حکیم مؤسس از مباحث مختلف الهیات بالمعنی الاخص در بدایع نمایی با عظمت از اندیشهٔ فلسفه اسلامی ارائه می‌کند. بی‌شک بدایع اگر تبویب و تنظیم مناسب‌تری داشت جای خود را در حوزه‌های فلسفی باز می‌کرد. دوم این کتاب یکی از مهمترین کتب فلسفی به زبان فارسی به‌شمار می‌آید. بدایع معتبرترین نمایندهٔ حکمت متعالیه در زبان فارسی است. سوم، صفحات پایانی بدایع‌الحکم نخستین جلوهٔ مواجههٔ فلاسفهٔ مسلمان با آراء فلاسفهٔ پس از رنسانس غرب را به نمایش می‌گذارد.

«اگر بدیع‌الملک میرزا عمادالدوله در آخرین سؤال خود اسامی فلاسفهٔ بزرگ غرب را ذکر کرده است، کار او نه جنبهٔ تفننی داشته و نه جنبهٔ فضل‌فروشی، بلکه از ابتدا اقلاً به‌نحو ذهنی برای خود او مقایسهٔ میان افکار فلاسفهٔ غرب و سنت تفکر اسلامی ایران مطرح بوده است و بدین‌معنی در حد نیت پنهانی او می‌توان کتاب بدایع‌الحکم را به معنایی نخستین کتاب فلسفهٔ

مقایسه‌ای میان تفکر شرق و غرب در ایران دانست. شاید هم بتوان گفت این کتاب محل برخورد و تلاقی فلسفه‌ای از نوع کانت اروپایی و سنت نوع ملاصدرایی شرق است» (مجتهدی، ۱۳۵۵).

علی‌رغم پاسخ بسیار مفصل آقاعلی به دیگر سؤال‌ها، پاسخ پرسش هفتم از چند سطر تجاوز نمی‌کند. وی دربارهٔ فرقهٔ دوم از فلاسفهٔ غرب متذکر شده است:

«و قوه و ماده‌ای که بعضی حکما و فرنگ قائلند که صورت را حال و هیولی را محل می‌دانند و می‌گویند هریک به دیگری محتاج باشد به‌طوری که دور لازم نیاید یعنی هیولی به ذات صورت مطلقه محتاج باشد به هیولی، و همهٔ اجسام از این دو مرکبند و میانهٔ این دو تلازم بود و از هم منفک نشوند، لکن این مطلب مستلزم نباشد انکار واجب‌الوجود را جل جلاله چنانکه حکما و منشأ با قول به این مطلب اثبات واجب‌الوجود به براهین قاطعه کرده‌اند» (مدرس طهرانی، ۱۳۱۴، ص ۲۷۷).

پاسخ آقاعلی نشانی از اطلاع وی از فلسفهٔ کانت ندارد، در سرتاسر کتاب بدایع‌الحکم بلکه در مجموعه مصنفات حکیم مؤسس نکته‌ای که حاکی از توجه یا اطلاع وی به فلسفهٔ جدید غرب به‌ویژه آراء ایمانوئل کانت باشد به چشم نمی‌خورد، و با اطمینان می‌توان گفت هیچ مدرکی دال بر اطلاع مدرس طهرانی از فلسفهٔ کانت در دست نیست. پرسش‌های نسبتاً دقیق (حداقل در غیر سؤال هفتم) بدیع‌الملک در بحث تطبیقی فلسفهٔ صدرایی و فلسفهٔ کانتی به‌واسطهٔ کم‌اطلاعی **حکیمان ایرانی از فلسفهٔ غرب پیگیری نشد. ضمناً احتمال پیش‌گفته دربارهٔ امکان پرسشگری آقاعلی و آقا علی‌اکبر دربارهٔ فلسفهٔ کانت از کنت دوگوبینو حداقل در آثار این دو حکیم شاهد صدقی ندارد.**

۶. نمونهٔ دیگری که بر آشنایی نخبگان ایرانی با آراء کانت قابل ذکر است استنادهای افضل‌الملک شیخ محمود کرمانی (۱۳۲۲-۱۲۶۷هـ ق) در شرح آراء دکارت به کانت است. وی رسالهٔ «گفتار در روش» را چهل و دو سال پس از نخستین ترجمه در ۱۳۲۱ قمری (۱۹۰۸م) تحت عنوان «نطق» از ترکی به فارسی برگردانید (نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملک، ش ۶۱۷۲). افضل‌الملک علاوه بر ترجمهٔ متن رساله، شرح و تفسیری نیز بر آن افزوده است. این شرح و تفسیر نیز از ترکی ترجمه شده و نویسندهٔ آن همانند مترجم ترک ناشناس است. به هرحال این شرح و تفسیر از فردی مسلط به فلسفهٔ دکارت، آشنا با منتقدان دکارت و مطلع از دیگر فلاسفهٔ بزرگ اروپایی ازجمله کانت به رشتهٔ تحریر درآمده است (مجتهدی، ۱۳۶۲) [در قطعات منتخب منتشر شده استناد به کانت نیامد، برای یافتن این مستندات می‌باید به نسخهٔ خطی (متن کامل) مراجعه کرد.]

۷. مرحلهٔ اول آشنایی ایرانیان با کانت را در نکات زیر می‌توان خلاصه کرد:

۱. به گزارش کنت دوگوبینو در دههٔ هفتم قرن نوزدهم برخی نخبگان ایرانی با نام کانت آشنا بوده‌اند و دربارهٔ مسلک فلسفی کانت از وی سؤال کرده‌اند.

۲. نخستین ایرانی که از طریق برخی فلاسفهٔ نوکانتی همچون اولن با آراء کانت آشنایی مقدماتی داشته، بدیع‌الملک میرزا است وی در ۱۳۰۶ (۱۸۸۹م) با طرح هفت سؤال تحت تأثیر

تعارضات کانتی، نخستین‌بار نام کانت را هرچند نادرست استعمال کرد و در دسته‌بندی سه‌گانه از فلاسفهٔ غربی دربارهٔ اعتقاد به خداوند، نام کانت را به غلط در زمرهٔ منکران خداوند و معتقدان به ماده و قوهٔ قدیم به‌کار برد.

۳. در پاسخ‌های دوگانه میرزا علی‌اکبر حکمی یزدی و کتاب پراهمیت بدایع‌الحکم آقاعلی مدرس طهرانی نشانه‌ای از اطلاع ولو اندک حکیمان ایرانی از فلسفهٔ کانت مشاهده نمی‌شود.

۴. در شرح رسالهٔ گفتار در روش دکارت که توسط افضل‌الملک کرمانی در سال ۱۳۲۱ (۱۹۰۸م) از ترکی به فارسی ترجمه شده است، استنادهایی به آراء کانت مشاهده می‌شود.

۵. درمجموع در هفتاد و پنج سال اول آشنایی ایرانیان با کانت، آشنایی گذرا و مقدماتی است و به دشواری می‌توان گفت از حد اسم فراتر رفته است. تنها ایرانی که به برخی تعارضات کانت التفات کرده است بدیع‌الملک میرزا است.

مرحلهٔ دوم: آشنایی عمومی و تاریخی

در این مرحلهٔ چهل و پنج‌ساله آراء کانت در ضمن ترجمه یا ترجمهٔ آزاد تاریخ فلسفهٔ غرب دراختیار دوستداران فلسفه قرار می‌گیرد و نخستین مقالات و کتب مستقل دربارهٔ کانت به فارسی ترجمه می‌شود.

۸. یکی از عرفای معاصر میرزا هادی خان حائری (متولد ۱۳۰۸ قمری، متوفی ۱۳۵۹ شمسی/ ۱۹۸۱ میلادی) فرزند شیخ عبدالله حائری رحمت علیشاه و شاگرد میرزا حسن کرمانشاهی است. درس مثنوی وی محفل اساتید فلسفه و عرفان معاصر ایرانی بوده است.

وی فارغ‌التحصیل مدرسهٔ دارالفنون و با زبان فرانسوی آشنا بوده است. جز برخی اشعار وی چیزی از آثارش منتشر نشده است. یکی از مهمترین آثار مخطوط وی «تاریخ فلاسفه» است (اسحاق، ۱۳۷۱، ص ۵۱۷). گفته شده «این رساله در تاریخ فلسفهٔ غرب است که ظاهراً مقدم بر کتاب سیر حکمت در اروپا تألیف مرحوم محمدعلی فروغی نوشته شده است» (آزمایش، ۱۳۸۸۳، ۱۰۴/۱۸). دربارهٔ میزان آشنایی هادی حائری با فلسفهٔ کانت پس از مشاهدهٔ تاریخ فلاسفهٔ او می‌توان قضاوت کرد.

۹. ابوالحسن شعرانی استاد فلسفهٔ اسلامی در ۱۳۱۶ هش (۱۹۳۷م) کتاب مختصری به نام «فلسفهٔ اولی یا مابعدالطبیعه (مشتمل بر مهمترین اقوال فلاسفهٔ اروپا در الهیات و تجرد نفس و تطبیق اصطلاحات)» در تهران منتشر می‌کند. وی در پایان کتاب توضیح داده که «اقوام مذکور در کتاب یا از کتب مصنفین و صاحبان اقوال یا از تاریخ «دزبری» که به ترتیب حروف تهجی اعلام طوائف را با شرح کامل ذکر کرده و ادلهٔ آنها از کتاب مزبور و کتاب فلسفه «لار» (Lahr) که از کتب کلامی فرانسه است نقل گردید» (شعرانی، ۱۳۱۶، ص ۴۵). تمایل نویسنده آشکارا به فلسفهٔ دکارت است. **حسن جدی کتاب دقت عمیق نویسنده در معادل‌هایی است که برای اصطلاحات جدید فلسفی انتخاب کرده است. نویسنده به زبان فرانسوی مسلط است و در مجموع به رأی کانت پرداخته است.**

اول: وی فلسفهٔ جدید اروپا را به چهار مدرسه تقسیم می‌کند: شکاکان، تجربیون، مثالیون و عقل‌گراها، در توضیح مدرسهٔ سوم یعنی مثالیون یا ایده‌آلیست‌ها می‌نویسد:

«می‌گویند ما چیزهایی در ذهنمان وارد می‌شود و آن را تصور می‌کنیم ولی یقین نداریم صورت ذهنی موافق موجود خارجی است و بعضی مبالغه کرده گویند اصل وجود خارجی را نمی‌دانیم، اما کانت معتدل‌تر است و گفته وجود عالم خارجی مسلم است، زیرا تا چیزی موجود نباشد ظاهر نمی‌شود و لی کیفیت و احوال آن نامعلوم [است]. اصل مذهب شکاکین از اینجا ناشی شده که یکی از فلاسفهٔ انگلیسی موسوم به لاک گفت ما اصل موجودات خارجی را ادراک نمی‌کنیم بلکه اشباح (ideas representative) آنها را درک می‌کنیم که ماهیت با وجود خارجی متفق نیستند.

کانت فیلسوف آلمانی تصدیق کرده که اگر چیزی به علم حضوری (intuition) ادراک شود ماهیت او معلوم است ولکن می‌گویند حتی ادراک انسان نفس خود را به علم حضوری نیست، بکله به علم حصولی است، (Conception) و نیز گفته قضایایی که به حمل اولی ذاتی (analytique) باشد صحیح است ولکن عمده قضایای مفید به حمل شایع صناعی است (Synthetique) به این جهت بر حکمت نظری (pure reason) اعتماد جایز نیست، اما حکمت عملی مانند اینکه عدل خوب است و خیانت قبیح است و از این قبیل هرچه باشد قابل اعتماد است و وجود خدا، بقاء و تجرد نفس انسان را از روی این قبیل ادله ثابت کرده است» (پیشین، ص ۱۱۰).

دوم در باب مقولات. پس از مقولات ارسطویی متذکر شده است:

«مقولاتی که کانت فیلسوف آلمانی تنظیم نموده چهار است و هریک سه قسم می‌شود: کم (وحدت، کثرت و مجموعیت)، اضافه (بین علت و معلول، بین حال و محل، بین فعل و انفعال)، کیف (واقعیت، منفی‌بودن، محدودیت)، حال (وجوب، امکان و وجود).

به عقیدهٔ کانت تمام مقولات، اعتباری محض و در خارج ما بحذاء ندارند» (پیشین، ص ۱۵).

سوم: وی هفتمین دلیل بر اثبات صانع را قانون اخلاقی دانسته توضیح می‌دهد:

«می‌گویند اول کسی که از این راه استدلال کرده سقراط بود و کانت فیلسوف آلمانی بر آن اعتماد کرده می‌گوید ما در وجدان خود می‌یابیم که بعضی افعال حسن و بعضی قبیح است و اگر افعال حسنه را مرتکب شویم مستحق تمجید و تحسین، و اگر افعال قبیحه را به‌جا آوریم مستحق سرزنش وملامتیم. پس یک قانونی موجود است و مقنن آن خود ما نیستیم، زیرا که اگر خود ما بودیم می‌توانستیم آن را تغیر دهیم، با اینکه اگر ما قرار بگذاریم که سرقت و قتل کار خوبی است باز پیش خود حس می‌کنیم که مخالف قانون صحیح رفتار کرده‌ایم و قانون به حال خود باقی است و چون مقنن این قوانین خود، ما نیستیم لابد قوهٔ غیر ما یعنی واجب‌الوجود است که وضع کرده و به ما الهام نموده است» (پیشین، ص ۳۸).

۱۰. محمدعلی فروغی (۱۳۲۱ـ۱۲۵۶هـ ق) دانشمند و سیاستمدار ایرانی در ۱۳۱۸ش

(۱۹۳۹م) با انتشار کتاب مفصل «سیر حکمت در اروپا» رایج‌ترین و عمومی‌ترین تاریخ فلسفهٔ غرب را تا چهل سال پس از خود در اختیار فارسی‌زبانان قرار داد. او علاوه بر تسلط بر زبان فرانسوی با انگلیسی و عربی نیز آشنا بود. وی پس از انتشار «حکمت سقراط» در ۱۲۹۷ (۱۹۱۸م) و ترجمهٔ چند محاورهٔ افلاطون، «گفتار در روش» دکارت را برای سومین بار در ۱۳۱۰ (۱۹۳۱م) به فارسی ترجمه و منتشر کرد. فروغی با انتشار ترجمهٔ «فن سماع طبیعی شفا»ی ابن‌سینا با استعانت از دروس حکیم معاصرش محمدحسین فاضل تونی در ۱۳۱۶ (۱۹۳۷م) توانایی خود را در فلسفهٔ اسلامی نشان داد.

فروغی آنچنان‌که در مقدمهٔ «سیر حکمت در اروپا» تذکر می‌دهد به این نتیجه می‌رسد که بدون آشنایی اجمالی با تاریخ فلسفه در غرب رساله ترجمه شدهٔ دکارت قابل فهم نخواهد بود لذا دست به‌کار تدوین «سیر حکمت در اروپا» می‌شود. فروغی در این مقدمه تصریح می‌کند که «رسالهٔ تاریخیه ترجمه نیست، تألیف است، چراکه تألیف برای تعلیم و تعلم پرفایده‌تر است.» او کتاب خود را تاریخچهٔ مجملی از معارف اروپا معرفی می‌کند که در آن از گفتهٔ دانشمندان داخلی پرهیز شده، هرچند در اصطلاحات حتی‌الامکان از دانشمندان خودی تبعیت کرده است» (فروغی، ۱۳۱۸، مقدمه). فروغی در انتهای هریک از مجلدات سه‌گانه کتاب خود فهرست اصطلاحات فلسفی به‌کار رفته در کتاب را همراه با معادل فرانسوی آنها به‌دست داده که تا چهار دهه پس از انتشار کارآمدترین فهرست اصطلاحات فلسفی بوده است.

متأسفانه فروغی به منابع تألیف خود اشاره‌ای نکرده است. محتمل‌ترین منابع فرانسوی کار فروغی تاریخ فلسفه آلفرد فویه (Fouillee) و امیل برهیه (Brehier) است. اما مقایسه دقیق سیر حکمت در اروپا با این دو تاریخ فلسفه چنین فرضیه‌ای را اثبات نمی‌کند (مجتهدی، ۱۳۷۹، ص ۳۲۵-۳۲۸) فروغی از هر منبعی استفاده کرده باشد، کتابی باارزش، وفادار به آراء فلاسفهٔ غربی، قابل اعتماد نسبی و با نثری روان و معادل‌هایی مناسب تدوین کرده است.

فروغی فصل هفتم از جلد دوم سیر حکمت در اروپا را به فلسفهٔ کانت اختصاص داده، ۶۸ صفحه کانت‌شناسی فروغی مفصل‌ترین بحث فلسفی به زبان فارسی تا آن زمان و چند دهه بعد است. برای اولین‌بار شرح زندگانی و سیر تحول افکار کانت و نقد عقل مطلق نظری و نقادی عقل مطلق عملی طی سه بخش تشریح شده است. شیوهٔ نگارش فروغی حکایت از فهم رأی فلسفی توسط مؤلف دارد و به‌گونه‌ای نگارش شده که برای مخاطب ایرانی که برای نخستین‌بار با چنین مطالبی مواجه می‌شود قابل فهم باشد. برای آشنایی با نحوهٔ کانت‌شناسی در نخستین تألیف مؤثر فارسی نمونه‌هایی را از آن نقل می‌کنیم:

«پس از تأمل بسیار کانت هم در کشف حقیقت موجودات حس و تجربه را تنها وسیلهٔ تحصیل علم پنداشت و معتقد شد که انسان به معرفت ذوات نمی‌تواند دست بیابد و باید به بحث در عوارض و حادثات اکتفا نماید» (فروغی، ۱۳۱۸، ص ۱۹۶).

«درواقع تحقیقات کانت مقدمهٔ فلسفه است و روش را به‌دست می‌دهد از این‌رو که معلوم

می‌کند که عقل انسان چه می‌تواند دریابد؟ و چه‌اندازه و چگونه می‌تواند درک حقیقت کند؟ و روشی که برای تأسیس فلسفه باید اختیارکرد کدام است؟ جز اینکه چون از این مقدمات فراغت یافت و به عقیدهٔ خود روش صحیح فلسفه را دریافت، پیری و ناتوانی در رسید، ولی حق این است که هرچند به ذی‌المقدمه نتوانست بپردازد، همین مقدمات راکه ترتیب داده او را از بزرگترین حکما به شمار آورده است» (پیشین، ص ۲۰۰).

فروغی در بیان تحقیقات کانت در نقد عقل مطلق نظری متذکر می‌شود:

«کانت در فلسفه مانند کپرنیک عمل کرد و به‌جای اینکه اشیاء را اصل بداند و ادراک را بر آنها منطبق کند، ادراک را اصل قرار داد و اشیاء را بر آنها منطبق نمود و در مبحث شناخت برترین حس هم که معلوم کرد که زمان و مکان قالب‌هایی هستند که آنها را ذهن در خود دارد و محسوسات را در آن قالب‌ها می‌ریزد مقدمه همین عمل بود، یعنی آنجا راجع به محسوسات این فقره را نمایان کرد، و اینجا راجع به مقولات در مبحث حس دانستیم که ما امور را به‌وسیلهٔ عینکی می‌بینیم که یک شیشه‌اش زمان ویک شیشه‌اش مکان است، اکنون می‌بینیم عینک ما دستگاه مفصلی است که علاوه بر آن دو شیشه چندین شیشهٔ دیگر دارد که عبارت از مقولات باشند و نتیجه اینکه جهان یعنی اشیاء معلوم ما، خواه محسوس و خواه معقول مصنوع ذهن ما هستند و بنابراین عالم و معلوم متحدند، و به این وجه است که علم برای انسان میسر می‌شود. مقولات در علم به منزلهٔ صورت‌اند و وجدانیات به منزلهٔ مادهٔ آن می‌باشند، و وجود هر دو برای علم ضروری است. زیرا که مادهٔ بی‌صورت متحقق نمی‌شود، و صورت بی‌ماده همچون ظرف بی‌مظروف است، و از این‌رو می‌توان دانست که علم ما جز بر امور تجربی به چیزی تعلق نمی‌تواند بگیرد» (پیشین، ص ۲۲۰).

فروغی در نقد نسبت اصالت التصوری به کانت از قول وی می‌نویسد:

«من نه سوفسطائیم و نه اصالت تصوری، نه نفی موجودات می‌کنم، نه منکر حقائقم، نه علم و فلسفه را بی‌معنی می‌دانم، من در عقل انسان صرافی می‌کنم و میزانش را می‌سنجم و حدودش را معین می‌کنم تا معلوم شود که دست عقل به کجا می‌رسد و به کجا نمی‌رسد» (پیشین، ۲۲۶).

دربارهٔ جهان‌شناسی کانت فروغی متذکر می‌شود:

«در تصور چهار فقره کمیت، کیفیت، اضافه و جهت... همین‌که صور آنها را وجودهای عینی مستقل قرار دادیم چون بخواهیم دربارهٔ آنها رأیی اختیار کنیم، گرفتار تنازع احکام می‌شویم، یعنی در هریک از آن صور معقول دو حکم متناقض درمی‌یابیم که هر دو موجه می‌باشند و هر دو را نقض هم می‌توان کرد و این نشان جدلی بودن استدلال و بی‌بنیاد بودن موضوع گفت‌وگو است. صور چهارگانه و تنازع احکام متناقض در آنها از این قرار است:

تنازع اول: جهان کران دارد یا بی‌کران است یعنی ابعادش متناهی است یا نامتناهی و آغاز زمانی داشته یا نداشته است؟

تنازع دوم: در جهان جوهر بسیط هست یا نیست؟

تنازع سوم: آیا همهٔ امور موجب‌اند یا اختیاری هم هست؟

تنازع چهارم: وجودی که واجب باشد هست یا نیست؟» (پیشین، ص ۲۳۴، ۲۳۳).

در زمینهٔ خداشناسی فروغی توضیح می‌دهد:

«راه یقین به وجود چنین مبدئی استدلال عقلی نیست چنان‌که براهینی که می‌آورند هیچ‌کدام قاطع و وافی نمی‌شود» (پیشین، ص ۲۳۶).

پس از نقد سه برهان وجودی آنسلم، برهان جهانی و برهان علت غایی کانت اینگونه نتیجه‌گیری می‌کند:

«پس اثبات ذات باری به برهان عقلی میسر نیست، اگر از موجوداتی که به علم ما درمی‌آیند بخواهیم به او برسیم، این موجودات عوارض و ظهوراتند و مادی می‌باشند و آنکه منتهی الیه این عوارض است باید از جنس نوع آنها باشد. اگر از این عوارض و ظهورات بگذریم و بخواهیم به عقل مطلق نظری مسأله را حل کنیم، دست ما تهی است و تکیه‌گاهی نداریم. لیکن آنقدر هست که اگر پای استدلالیان چوبین است و به اثبات عقلی نمی‌رسد دست منکران هم به جایی بند نیست و راه طلب باز است» (پیشین، ص ۲۳۸).

فروغی تحقیقات کانت در علم اخلاق و نقادی عقل مطلق عملی را اینگونه گزارش می‌کند:

«نیکی اخلاقی آن است که شخص در او به نتیجه ننگرد و غایتی در پیش نداشته باشد و تنها از روی تکلیف بکند و برای اینکه قانون یعنی امر کلی را رعایت کرده باشد... نخستین قاعدهٔ اخلاقی که خود را به آن مکلف می‌بینیم این است: همواره چنان عمل کن که بتوانی بخواهی که دستور عمل تو برای همه کس و همه وقت و همه جا قاعدهٔ کلی باشد... قاعدهٔ دوم اخلاقی: چنان رفتار کن که هر انسان را خواه شخص خودت، خواه شخص دیگری باشد غایت بپنداری نه طریق وصول به غایت... قاعده سوم: چنان رفتار کن که از قانونگذاری تو (یعنی از ارادات عقلی تو) دستورهایی برآید که با استقرار غایات مطلق سازگار باشد» (پیشین، ص ۲۴۹-۲۴۶).

فروغی در اواخر بحث خود چنین نتیجه‌گیری می‌کند:

«وصول به کمال یعنی خیر کل تام و سازگارشدن قانون اخلاقی، با جریان امور عالم از عهدهٔ خود نفس انسان که خواهان این مقام است ساخته نیست و چاره نداریم جز اینکه بگوییم کار وجودی است که خود دارای کمال مطلق باشد، و وجود عالم و جریان امور او و الزام قانون اخلاقی و سازگارشدن او با جریان امور و عمل بر مقتضای اختیار و آزادی، همه بر حسب مشیت او است یعنی ذات باری و پروردگار عالم است. پس کانت در امور اخلاقی هم مانند امور علمی به شیوهٔ کپرنیک به عکس حکمای دیگر عمل کرد. به این معنی که پیشینیان از اثبات ذات باری و بقای نفس نتیجه می‌گرفتند که انسان مکلف به تکالیف اخلاقی است و لکن او مکلف‌بودن انسان را به تکلیف اخلاقی یقین دانست، سپس بقای نفس و یقین به وجود پروردگار را از آن نتیجه گرفت، و چون به این نتیجه رسیدیم می‌توانیم بگوییم: امر مطلق

عقل بر مکلف بودن انسان به حسن نیت و ارادهٔ خیر حکم خداست که بر دل ما وارد می‌شود» (پیشین، ص ۲۵۵).

اگرچه نخستین مقالات تألیفی فارسی دربارهٔ کانت انتظار می‌رفت با سلسله مقالات احمد فردید تحت عنوان «از کانت تا هایدگر» منتشر شود اما در دو شمارهٔ منتشر شده آن مطالب مرتبط با کانت به چند سطر بالغ نشد (مجلهٔ سخن، ۱۳۲۳) محمدعلی فروغی با نگارش مقاله‌ای به نام «کانت» در این زمینه نیز پیشقدم است (مجلهٔ ارمغان، ۱۳۲۸).

۱۱. این مرحله با انتشار ترجمهٔ چهار تاریخ فلسفه ادامه می‌یابد، ترجمه‌هایی که هریک از قبلی تخصصی‌تر و عمیق‌تر است، ترجمه‌ها نیز همپای متن عمق و غنای بیشتر می‌یابد.

کاظم عمادی در سال ۱۳۲۸ (۱۹۴۹م) بخش کانت از کتاب «فلاسفهٔ بزرگ» آندره کرسون (Cresson) (۱۸۶۹-۱۹۵۰) را در ۸۴ صفحه در تهران منتشر کرد. این نخستین کتاب با عنوان «کانت» در زبان فارسی است. دکتر عباس زریاب خویی در ۱۳۳۶ (۱۹۵۶م) «تاریخ فلسفه» ویل دورانت را به فارسی ترجمه و منتشر ساخت. فصل ششم این تاریخ عمومی فلسفه تحت عنوان «ایمانوئل کانت و مسلک اصالت تصور (ایده‌آلیسم آلمان)» پنجاه صفحه به فلسفهٔ کانت اختصاص دارد.

در سال ۱۳۴۰ (۱۹۶۰م) «تاریخ فلسفهٔ غرب» برتراند راسل فیلسوف معاصر انگلیسی توسط نجف دریابندری به فارسی ترجمه و منتشر شد. در فصل بیستم از کتاب سوم آن در بیست و دو صفحه مختصراً فلسفهٔ کانت تحلیل شده است.

بالاخره منوچهر بزرگمهر در ۱۳۶۰ (۱۹۸۱م) بخش کانت از جلد ششم «تاریخ فلسفه» فردریک کاپلستون را مستقلاً درحدود ۲۵۰ صفحه ترجمه و منتشر کرد. این دومین کتاب فارسی دربارهٔ کانت است و مفصل‌ترین و عمیق‌ترین کتاب منتشره دربارهٔ کانت به زبان فارسی تا زمان خود محسوب می‌شود، و تنها کتابی است که به سیطرهٔ «سیر حکمت در اروپا» در حوزهٔ کانت‌شناسی فارسی پایان می‌دهد. در این کتاب هفت قسمت به چشم می‌خورد: زندگی و تألیفات کانت، مسائل کتاب نقد اول، معلومات علمی، انتقاد از مابعدالطبیعه، اخلاق و دین، ذوق و معرفت الغایه، ملاحظاتی دربارهٔ آثار منتشره پس از مرگ.

۱۲. مرحلهٔ دوم با آغاز بررسی و نقد آراء فلسفی کانت توسط متفکران ایرانی به پایان می‌رسد. باتوجه به تفاوت بنیادی فلسفهٔ کانت با سنت فلسفی در دوران اسلامی طبیعی است که نظر اساتید ایرانی فلسفه به مقایسه فلسفهٔ کانت با فلسفهٔ اسلامی جلب شود. در زمینهٔ بررسی تطبیقی و تحلیل انتقادی آراء کانت کوشش‌های مهدی حائری یزدی (۱۳۷۸-۱۳۰۲) قابل ذکر است.

دکتر مهدی حائری یزدی که فلسفهٔ کانت را در آمریکا و کانادا تحصیل کرده و متخصص فلسفهٔ تحلیلی است مرجعش در آراء فلسفی کانت ترجمهٔ انگلیسی آثار وی می‌باشد. حائری یزدی در مقایسهٔ فلسفهٔ کانت و فلسفهٔ اسلامی می‌نویسد:

«فلسفهٔ کانت نه تنها در بسیاری مسائل با فلسفهٔ اسلامی همفکری یا لااقل تقارن فکری دارد، بلکه در سبک و روش نیز شاید بتوان گفت در قرن‌های اخیر این فلسفه تنها فلسفهٔ اروپایی است که در جهت فکری فلسفهٔ اسلامی قرار گرفته و شایسته است یکی را به دیگری تطبیق و مقایسه نماییم. روش‌های دیگر فلسفی این شایستگی را ندارند و شاید حتی در اصطلاحات و مباحث عمومی فلسفه هم میسر نباشد که میان فلسفهٔ اسلامی و متدهای دیگر اروپایی تفاهم به عمل آورد. پس از کانت هگل را هم می‌توان با بعضی از فلاسفهٔ بزرگ اسلامی مقایسه کرد و با فلسفهٔ او تفاهم برقرار نمود.» (حائری یزدی، ۱۳۶۰، ص ۱۱۱).

حائری یزدی در انتهای فصل دهم کتاب کاوش‌های عقل نظری (ویرایش اول، ۱۳۴۷، ویرایش دوم، ۱۳۶۰) تحت عنوان «بحثی تطبیقی در وجود رابط» دیدگاه کانت دربارهٔ وجود را با دیدگاه فلاسفهٔ مسلمان (به‌ویژه ملاصدرا) مقایسه کرده به هفت نکته دست یافته که سه نکتهٔ نخستین آن به‌طور خلاصه به این قرار است:

«نخست آنکه کانت وجود را به‌طور کلی رابطه و نسبت مقولی تصور کرده و اصلاً به‌وجود محمولی یعنی وجودی که حقیقتاً محمول قضیه‌ای واقع شود قائل نیست و حتی بر طبق همین تفسیر اصرار دارد که تمام قضایای حملیهٔ بسیط منطق را به‌صورت حملیات مرکبه بیرون آورده و در حقیقت می‌خواهد بگوید که اصلاً حملیهٔ بسیطه در منطق وجود ندارد.

دوم، کانت می‌گوید چون وجود مطلق رابطه است نمی‌تواند چیزی بر موضوع قضیه بیافزاید، درصورتیکه در مشرب فلسفی ما فقط وجود رابط می‌تواند افزایش در موضوع به عمل آورد.

سوم، همان مصداقی که کانت از آن به‌عنوان Object سخن رانده و طرف اصیل معادله قرار داده جز وجود واقعی آن مفهوم که عیناً همان وجود محمولی است چیز دیگری نمی‌تواند بود، و همینکه کانت مصداق را به هر عنوانی که باشد طرف معادلهٔ خود واقع ساخته سخن خود را که وجود طرف نیست و همواره نسبت میان طرفین است نقض کرده است» (حائری یزدی، ۱۳۶۰، ص ۱۰۸ـ۱۰۷).

در بحث خداشناسی تطبیقی، حائری یزدی نظر کانت دربارهٔ دلیل هستی را به تفصیل تحلیل و نقد کرده در نهایت اینگونه نتیجه‌گیری می‌کند:

«نقص فلسفهٔ کانت در این مسئله همین است که همهٔ قضایایی که دارای حمل شایع صناعی می‌باشند و در اصطلاح او Synthetic هستند با یک چوب رانده و تمام آنها را از نوع ترکیب انضمامی به حساب آورده است. درحالتی که ترکیب انضمامی یکی از اقسام حمل شایع صناعی Synthetic می‌باشد و قسم دیگر آن نیز ترکیب اتحادی است که فرد را با ماهیت خود ارتباط می‌دهد و این قسم از قلم فیلسوفانه کانت حذف گردیده است و همین حذف و ایصال نامطبوع فلسفه او را دچار این مشکلات ساخته است.» (پیشین، ص ۲۱۰)

اگرچه بررسی و نقد آراء کانت در آراء دیگر اساتید ایرانی فلسفه از قبیل مرتضی مطهری (۱۳۵۸-۱۲۹۸) در پاورقی‌های اصول فلسفه نیز جسته و گریخته به چشم می‌خورد (به‌عنوان

نمونه: مطهری، ۱۳۷۱، ج ۶، ص ۱۹۱-۱۹۰) اما به‌واسطهٔ اکتفا به منابع عمومی فارسی از قبیل «سیر حکمت در اروپا» چندان گسترده و عمیق نیستند.

۱۲. ویژگی‌های مرحلهٔ دوم آشنایی ایرانیان با کانت را می‌توان به شرح زیر تلخیص کرد:

۱. در این مرحلهٔ چهل و پنج ساله که از آن به «آشنایی عمومی و تاریخی» می‌توان تعبیر کرد، ایرانیان فراتر از نام کانت، از ورای تاریخ‌های فلسفه با آراء کانت آشنا می‌شوند.

۲. نخستین آراء کانت که در یک کتاب فارسی منتشر شده‌اند عبارتند از ایده‌آلیسم کانتی، مقولات کانتی و دلیل اخلاقی بر وجود خداوند. این آراء در حدود سه صفحه در ۱۳۱۶ (۱۹۳۷م) به قلم ابوالحسن شعرانی نگارش یافته‌اند.

۳. محمدعلی فروغی در کتاب «سیر حکمت در اروپا» در ۱۳۱۸ برای نخستین بار یک فصل از یک کتاب فارسی را به آراء کانت اختصاص داد. این تألیف پنجاه صفحه‌ای تا چهار دهه پس از انتشار مهمترین و رایج‌ترین منبع آشنایی ایرانیان با آراء کانت به‌شمار می‌رود.

۴. نخستین کتاب مستقل فارسی دربارهٔ کانت ترجمهٔ بخش کانت از کتاب فرانسوی فلاسفهٔ بزرگ آندره کرسون به قلم کاظم عمادی در ۱۳۲۸ در کمتر از صد صفحه در تهران منتشر شد.

۵. ترجمهٔ بخش کانت تاریخ فلسفه‌های ویل دورانت و برتراند راسل نتوانست جانشین کار فروغی شود. ترجمهٔ بخش کانت از تاریخ فلسفهٔ کاپلستون توسط منوچهر بزرگمهر در ۱۳۶۱ به سیطرهٔ بلامنازع سیر حکمت در اروپا در حوزهٔ کانت‌شناسی فارسی پایان داد. این کتاب تا زمان انتشار مفصل‌ترین و عمیق‌ترین منبع فارسی زبانان در فلسفهٔ کانت به‌شمار می‌رفت.

۶. اگرچه بررسی و نقد آراء کانت در آثار متفکرانی از قبیل مرتضی مطهری از دههٔ ۱۳۳۰ براساس آشنایی از طریق «سیر حکمت در اروپا» به چشم می‌خورد، اما به یک معنی بررسی تطبیقی و تحلیل انتقادی آراء کانت در زبان فارسی براساس ترجمهٔ انگلیسی آثارش توسط مهدی حائری یزدی آغاز می‌شود.

۷. آشنایی اکثر قریب به‌اتفاق نخبگان ایرانی در این مرحله با آراء کانت از سطح تاریخ‌های فلسفه فراتر نرفته است.

مرحلهٔ سوم: آشنایی تخصصی و مستقیم

ربع قرن اخیر پرداختن به کانت در ایران چه به‌لحاظ کمی و چه به‌لحاظ کیفی سیر پرشتاب صعودی داشته است. گویی کانت در ایران تولدی دوباره یافته است تولیدات دو دههٔ اول این مرحله از تولیدات مجموع یکصد و بیست سال دو مرحلهٔ قبلی بیشتر و عمیق‌تر است. به یک معنا می‌توان گفت کانت‌شناسی علمی در ایران در این مرحله آغاز شده است. بحث دربارهٔ این مرحله را در چند محور دنبال می‌کنم:

۱۳. محور اول: ترجمهٔ آثار کانت به فارسی

با اینکه ترجمهٔ عربی نقد عقل محض در ۱۹۶۵، نقد عقل عملی در ۱۹۶۶م، اساس

مابعدالطبیعی اخلاق در ۱۹۶۵م و تمهیدات در ۱۹۶۷م منتشر شده بود؛ نخستین ترجمهٔ یکی از آثار کانت به فارسی هجده سال دیرتر در ۱۹۸۳م در ایران منتشر شد. شمس‌الدین ادیب سلطانی در ۱۳۶۲ (۱۹۸۳م) کتاب نقد عقل محض (۱۷۸۱م) را ۲۰۲ سال پس از انتشار متن اصلی تحت عنوان «سنجش خرد ناب» به فارسی برگردانید. ادیب سلطانی اساس ترجمهٔ خود را منابع دست اول آلمانی قرارداد. این ترجمه اگرچه دقیق و وفادار به متن است اما به‌واسطهٔ سلیقهٔ خاص مترجم در واژه‌گزینی فارسی «ترجمه‌ای نامفهوم از کتاب کانت» قلمداد شد (بوشهری‌پور، ۱۳۶۳، ص ۵۲-۵۰). همچنان‌که ترجمهٔ عربی احمد شیبانی تحت عنوان «نقد العقل المحض» (بیروت، ۱۹۶۵م) به مشکل عدم استفاده از اصطلاحات جاافتادهٔ فلسفی در زبان عربی مبتلا است (حائری یزدی، ۱۶۰، ص ۲۱ و ۲۴). غلامعلی حداد عادل در ۱۳۶۷ (۱۹۸۸م) تمهیدات (مقدمه‌ای برای هر مابعدالطبیعه آینده که به عنوان یک علم عرضه شود) (۱۷۸۳م) را ۲۰۵ سال پس از انتشار، از ترجمهٔ انگلیسی پیترلوکاس (P.G. Lucas) (۱۹۵۳م) به فارسی برگردانید.

علی قیصری در ۱۳۶۹ (۱۹۹۰م) ترجمهٔ ناتمام مرحوم حمید عنایت را از متن اصلی آلمانی تحت عنوان «بنیاد مابعدالطبیعهٔ اخلاق» (گفتار در حکمت کردار) (۱۷۸۵م) ۲۰۵ سال پس از انتشار متن اصلی به چاپ رسانید.

عبدالکریم رشیدیان در سال ۱۳۷۷ (۱۹۸۸م) «نقد قوهٔ حکم» (۱۷۹۰م) را براساس متن آلمانی، ترجمهٔ انگلیسی J. H. Bernard (۱۹۶۸م) و ترجمهٔ فرانسوی A. Philonenko (۱۹۷۴م) ۲۰۸ سال پس از انتشار متن اصلی ترجمه و منتشر کرد.

منوچهر صانعی دره‌بیدی چهارکتاب ذیل را از کانت ترجمه و منتشر کرده است:

۱۳۷۸ (۱۹۹۹) درس‌های فلسفه اخلاق (القاشده در ۱۷۷۵ تا ۱۷۸۱م منتشره در ۱۹۲۴م) درس‌گفتارهای کانت جمع‌آوری شده توسط سه تن از شاگردان کانت، ترجمه از متن آلمانی و ترجمهٔ انگلیسی.

۱۳۸۰ (۲۰۰۰) مابعدالطبیعهٔ اخلاق (۱۷۹۷م) شامل دو باب اصول اولیهٔ مابعدالطبیعی تعلیم حق (فلسفهٔ حقوق) و اصول اولیهٔ مابعدالطبیعی تعلیم فضیلت (فلسفهٔ فضیلت).

۱۳۸۱ (۲۰۰۱) دین در محدودهٔ عقل تنها (۱۷۹۳)

وی همچنین مقالهٔ «تاریخ کلی در غایت جهان وطنی» را در ۱۳۷۸ به فارسی برگردانیده است.

محمد صبوری در ۱۳۸۰ رسالهٔ کوچک «صلح پایدار» (۱۷۹۳م) را منتشر کرد.

ضمناً مقاله «روشنگری چیست؟» کانت نیز دوبار در سال‌های ۱۳۷۰ و ۱۳۷۶ به فارسی ترجمه شده است.

بنابراین تاکنون هفت کتاب و دو مقاله از مهمترین آثار کانت به فارسی ترجمه شده، که نقد عقل عملی (۱۷۸۸م) و تعارض قوای عقلیه (۱۷۹۸م) در میان آنها دیده نمی‌شود. ضمناً ترجمه‌های فارسی آثار کانت در یک سطح نیستند و تعمیق و تداوم کانت‌شناسی در ایران

ترجمهٔ مجدد برخی آثار وی را اجتناب‌ناپذیر می‌نماید.

۱۴. محور دوم: ترجمهٔ آثار شارحان کانت به فارسی

یکی از شاخص‌های شناخت آراء یک فیلسوف میزان آگاهی از آرای شارحان وی است. در این مرحله آرام آرام آثار منتشرشده به زبان‌های اروپایی دربارهٔ کانت به فارسی ترجمه می‌شود، اگرچه آثار اولیهٔ ترجمه شده کتب عمومی کانت‌شناسی است، اما ترجمهٔ شرح‌های موضوعی و نیز شرح یک کتاب خاص کانت نیز در میان کتب ترجمه شده دیده می‌شود. مهمترین شروح آراء کانت که به فارسی ترجمه شده‌اند در سه دسته قابل ذکرند:

الف: شروح عمومی

عزت‌الله فولادوند در ۱۳۶۷ کتاب «فلسفهٔ کانت» (۱۹۵۵م) اشتفان کورنر (S. Korner) را ترجمه و منتشر کرد. این کتاب از زمان انتشار رایج‌ترین کتاب عمومی در حوزهٔ کانت‌شناسی فارسی به‌شمار می‌آید. عبدالحسین نقیب‌زاده در ۱۳۷۲ «کانت» (۱۹۶۲م) یاسپرس را به فارسی برگردانید.

ب. شروح موضوعی

«نظریهٔ معرفت در فلسفهٔ کانت» یوستوس هارتناک براساس ترجمهٔ انگلیسی هولمز هارتشورن (H. Hartshorn) از اصل دانمارکی در ۱۳۷۶ با دو ترجمه منتشر شد. عزت‌الله فولادوند «اخلاق در فلسفهٔ کانت» راجر سالیوان را در ۱۳۸۰ ترجمه و منتشر کرد.

ج. شرح آثار کانت

محمدرضا حسینی بهشتی در ۱۳۷۵ کتاب ماکس آپل (Max Apel) تحت عنوان «شرحی بر تمهیدات کانت، مقدمه‌ای به فلسفهٔ انتقادی، جلد اول، مسألهٔ اصلی نظریهٔ شناخت» را ترجمه و منتشر کرد.

به نظر می‌رسد زبان فارسی در دو زمینهٔ شرح‌های موضوعی آراء کانت و شرح آثار کانت به ترجمه‌های متنوع‌تری نیازمند است.

یکی دیگر از ابعاد کانت‌شناسی در این مرحله، تجدید چاپ ترجمهٔ انگلیسی آثار کانت و شارحان وی در ایران است. از آنجا که در ایران قانون Copy Right اجرا نمی‌شود، متأسفانه تجدید چاپ‌های یادشده در مراجع بین‌المللی ثبت نشده لذا به حساب نمی‌آیند. به‌عنوان نمونه تجدید چاپ مجموعهٔ آثار کانت ویرایش کمبریج، ترجمه‌های Kemp Smith، S.Pluhar Warner و Guyer از «نقد عقل محض»، آثار منتشره پس از مرگ کانت و مجموعهٔ دیدگاه‌های انتقادی دربارهٔ کانت قابل ذکر است.

۱۵. محور سوم: تألیفات ایرانی دربارهٔ کانت

آنچه سهم متفکران یک فرهنگ را در حوزهٔ کانت‌شناسی توزین می‌کند، تولیدها، تألیف‌ها، تحلیل‌های تازه و نقدهای آن متفکران است. علی‌القاعده ترجمهٔ آثار و شروح کانت به فارسی مقدمهٔ لازم کانت‌شناسی بومی است. کانت‌شناسی ایرانی بالاخره در مرحلهٔ سوم متولد شد و با تألیفاتی که هنوز به تعداد انگشتان یک دست هم نمی‌رسد دوران جنبینی خود را می‌گذراند.

پرکارترین و شناخته‌شده‌ترین کانت‌شناس ایرانی دکتر کریم مجتهدی استاد فلسفهٔ دانشگاه تهران است و مقالات و کتب وی در حقیقت نشانگر میزان اهتمام آکادمی‌های ایرانی به فلسفهٔ کانت است. نخستین کتاب مجتهدی در ۱۳۶۳ تحت عنوان «فلسفهٔ نقادی کانت» منتشر شد. این کتاب مختصر در حقیقت درس‌گفتارهای وی برای دانشجویان کارشناسی فلسفه است. مجتهدی با بیانی ساده در بخش نقد عقل محض مباحث حس استعلایی، تحلیل استعلایی و دیالکتیک استعلایی و در بخش نقد عقل عملی، فلسفهٔ اخلاق کانت را توضیح می‌دهد.

ده سال بعد در ۱۳۷۳ در مجموعه مقالات «نگاهی به فلسفه‌های جدید و معاصر در جهان غرب» مجتهدی پنج مقاله را به کانت اختصاص می‌دهد: رابطهٔ مقولات فاهمه و استدلال جدلی‌الطرفین در فلسفهٔ نظری کانت، شناخت روش علوم براساس فلسفهٔ نظری کانت، مبانی مابعد طبیعه از نظرگاه کانت، اولین منتقدان و مفسران فلسفهٔ نقادی کانت در کشور آلمان و بالاخره کانت به روایت هیدگر. جدی‌ترین و مفصل‌ترین این مقالات مقالهٔ نخست است:

«اگر میان عقل و فاهمه تباین ذاتی نیست و ذهن انسان را به‌نحو بنیادی متشکل از دو قسمت نمی‌توان دانست، پس کانت بدون اینکه قائل به بینونت مطلق میان آن دو شود، به چه معنایی به تفکیک میان آن دو پرداخته است؟ البته از لحاظی کاملاً معلوم است که تفکیک در درجهٔ اول براساس قلمرو و جهت و هدف فکر است و عقل به آن فعل ذهنی اطلاق می‌شود که به ورای قلمرو موجه شناخت عینی قدم می‌نهد ولی فاهمه عینیت شناخت خود را انحصاراً در عالم حس و در علوم تحصلی و در چارچوب قوانین فیزیک نیوتنی، تضمین شده می‌یابد. فاهمه با حس همکار است ولی عقل از حس به نحو کامل فاصله می‌گیرد و به‌همین دلیل شناخت در حد حس و فاهمه جنبهٔ تألیفی ماتقدم پیدا می‌کند، یعنی قلمرویی از شناخت حاصل می‌آید که در آن اثبات و ثبوت باهم انطباق پیدا می‌کند ولی عقل به قلمرویی می‌رسد که گویی به نحو همیشگی میان اثبات و ثبوت فاصله افتاده است و به‌جای تحقق انطباق آن دو، فقط درواقع به نحوی تصور تقابل و تضاد آن دو ممکن و مقدور می‌شود و روش جدلی و دیالکتیکی بی‌حاصل و از لحاظ شناخت یقین عقیم باقی می‌ماند» (مجتهدی، ۱۳۷۳، ص ۱۶۹)

مجتهدی در ۱۳۷۶ کتاب «دونس اسکوتوس و کانت به روایت هیدگر» را منتشر می‌کند. این کتاب درواقع تحلیل دو کتاب هیدگر است: یکی «مقولات و معنا در نزد دونس اسکوتوس» (۱۹۱۵م) و دیگری «کانت و مسألهٔ مابعدالطبیعه» (۱۹۲۹م). مجتهدی وجه تمایز قرائت هیدگری از کانت را با دیگر تفاسیر کانت چنین توضیح می‌دهد:

«سعی هیدگر بر آن است که جنبهٔ جوهری تفکر کانت را مشخص و ابعاد مسألهٔ هستی را آنگونه دریابد که در ضمن کتاب کانت وجود دارد. جایی که اکثر مفسران کانت توجه خود را صرفاً به مسألهٔ «بحث المعرفه» معطوف می‌کنند، هیدگر به یک‌باره در تفسیر خود به «بحث وجود» می‌پردازد. به همین مناسبت او اولین مقدمهٔ نوشتهٔ خود را با این جمله آغاز می‌کند: «هدف این اثر، تفسیر و توجیه نقادی عقل محض کانت است، از آن حیث که اساس مابعدالطبیعه را احیا می‌کند، بدین‌ترتیب مسألهٔ مابعدالطبیعه به‌صورت هستی‌شناسی بنیادی مشخص و روشن می‌گردد.» (مجتهدی، ۱۳۷۶، ص ۸۱).

منابع هر سه اثر مجتهدی ترجمهٔ آثار و شارحان کانت به زبان فرانسوی است.

در ۱۳۶۴ دکتر میر عبدالحسین نقیب‌زاده مفصل‌ترین اثر فارسی دربارهٔ کانت را با اتکاء به منابع انگلیسی تحت عنوان طولانی «فلسفهٔ کانت، بیداری از خواب دگماتیسم بر زمینهٔ سیر فلسفهٔ دوران نو» منتشر ساخت. کتاب شامل سه بخش است. بخش نخست به زمینهٔ کار کانت اختصاص دارد. بدنهٔ اصلی کتاب را بخش دوم آن «کانت» تشکیل می‌دهد که مباحثی از قبیل فلسفهٔ نقد تحقیقی، استتیک فرارونده، بنیادگذاری متافیزیک، اخلاق، نقد خرد عملی، نقد نیروی قضاوت، دیالکتیک نیروی قضاوت در آن به چشم می‌خورد. بالاخره در بحث سوم نگاهی به پیدایش دگرباره دگماتیسم می‌اندازد.

سومین تألیف ایران در حوزهٔ کانت‌شناسی که شایستهٔ ذکر است کار مرحوم دکتر شرف‌الدین خراسانی است. شرف در ۱۳۵۴ در کتاب از برونو تا هگل (طرحی از برجسته‌ترین چهره‌های فلسفی دوران‌های جدید) حدود سی صفحه دربارهٔ کانت ارائه کرده بود، در ویرایش دوم کتاب در ۱۳۷۶ بخش کانت کتاب هفت‌برابر شده نزدیک ۶۰٪ کتاب را به خود اختصاص داده، نام کتاب نیز به «از برونو تا کانت» تغییر یافت. تحقیق شرف نخستین تألیف ایرانی متکی به منابع دست اول آلمانی دربارهٔ فلسفهٔ کانت است. شرف با تحلیل آراء ابتدائی کانت آغاز می‌کند و سپس به تفصیل به مرحلهٔ انتقادی می‌پردازد عناوین مورد بحث شرف در این مرحله عبارتند از:

انتقاد عقل ناب، شناخت پیشین و شناخت پسین، نظریهٔ داوری‌ها، مکان و زمان، منطق فراباشنده، شیء فی‌نفسه، دیالکتیک فراباشنده، آنتی‌نومی‌های عقل، ایدئال عقل ناب. شرف بحث مشبعی را به فلسفهٔ اخلاق، فلسفهٔ دین، فلسفهٔ تاریخ، جامعه و سیاست اختصاص داده است. متأسفانه شرف منابع تحقیق خود را غیر از متون اصلی آثار کانت همچون فروغی مشخص نکرده است.

کانت‌شناسی فارسی راه، بسیار درازی در پیش رو دارد و در مقایسه با دیگر کانت‌شناسی‌های آسیایی به‌ویژه هندی، ژاپنی و عربی و باتوجه به سنت غنی فلسفی در ایران هنوز جایگاه قابل اعتنایی در کانت‌شناسی بین‌المللی به‌دست نیاورده است.

۱۶. محور چهارم: پایان‌نامه‌های دانشجویان ایرانی دربارهٔ کانت

در تاریخ هفتادساله دانشگاه در ایران، از آغاز تأسیس گروه فلسفه در دانشگاه و ابتدای سنت

رساله‌نویسی دانشجویان در مقطع کارشناسی و سپس در مقاطع بالاتر فلسفهٔ کانت یکی از دغدغه‌های اصلی دانشجویان ایران رشتهٔ فلسفه بوده است. در میان رساله‌های نخستین فارغ‌التحصیلان مقطع کارشناسی قبل از ۱۳۲۰ حداقل سه عنوان «کانت» مشاهده می‌شود (کدیور، نوری؛ ۱۳۷۹، ص ۱۸۵۳).

براساس تحقیق مؤسسهٔ نوارغنون تعداد پایان‌نامه‌های ایرانی رشتهٔ فلسفه دربارهٔ کانت از آغاز تاکنون در مقطع کارشناسی ارشد هشتاد وسه عنوان و در مقطع دکتری دوازده عنوان بوده است.

نخستین رسالهٔ دانشگاهی در مقطع دکتری در این زمینه با راهنمایی دکتر کریم مجتهدی تحت عنوان «نظرات کانت دربارهٔ مابعدالطبیعه» در سال ۱۳۵۶ متعلق به غلامعلی حداد عادل است (که نه سال بعد با عنوان ترجمهٔ تمهیدات کانت در تهران منتشر و قبلاً به آن اشاره شد). نخستین پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد دربارهٔ کانت با راهنمایی دکتر یحیی مهدوی تحت عنوان «ترجمهٔ اساس مابعدالطبیعه اخلاق کانت» در سال ۱۳۵۸ متعلق به احمد احمدی است.

از مجموع نود و پنج رسالهٔ کانت بیست و دو عنوان به ترجمهٔ فارسی متون انگلیسی شارحان کانت اختصاص دارد (یعنی ۲۳٪) بقیهٔ عناوین به مقایسهٔ آراء کانت با آراء فلاسفهٔ مسلمان یا غربی (حدود ۱۰٪) توصیف آراء فلسفی کانت (بیش از ۵۰٪) و اندکی نیز به تحلیل انتقادی فلسفهٔ کانت پرداخته‌اند. بیشترین راهنمایی رساله‌ها و پایان‌نامه‌های دربارهٔ کانت متعلق به دکتر غلامعلی حداد عادل (یازده پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشدو چهار رسالهٔ دکتری) و سپس دکتر احمد احمدی (پنج رسالهٔ دکتری و چهار پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد) است.

پنج دانشگاه اول ایران از حیث پرداختن به کانت در رساله‌های دکتری و پایان‌نامه‌های کارشناسی ارشد به ترتیب عبارتند از: دانشگاه تهران با ۳۷ عنوان (۸ دکتری، ۲۹ کارشناسی ارشد)، دانشگاه علامه طباطبایی ۱۲ پایان نامهٔ کارشناسی ارشد، دانشگاه تربیت مدرس با ۱۱ عنوان (۴ دکتری و ۷ کارشناسی ارشد)، دانشگاه شهید بهشتی ۹ پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد و دانشگاه اصفهان ۸ پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد. از ۹۵ دانشجوی ایرانی که فلسفهٔ کانت را به عنوان موضوع پایان‌نامهٔ خود برگزیده‌اند، ۱۲ نفر دختر (در مقطع کارشناسی ارشد) بوده‌اند.

در مجموع در بیست و پنج سال اخیر هر چهار ماه یک دانشجوی ایرانی در رشتهٔ فلسفه از پایان‌نامهٔ خود دربارهٔ کانت دفاع کرده است. به نظر می‌رسد در میان فلاسفهٔ غربی کانت یکی از پرطرفدارترین فلاسفه در میان دانشجویان ایرانی بوده است. اگرچه این اقبال به سمت کانت به‌لحاظ کمی روبه تزاید بوده، به‌لحاظ کیفی نیز به تدریج شاهد افزایش سهم تحلیل انتقادی نسبت به توصیف و ترجمه و گرایش از مباحث کلی به مباحث نسبتاً جزئی هستیم. هرچند در مجموع مستوای علمی این پایان‌نامه‌ها در مقایسه با استانداردهای بین‌المللی چندان رضایت‌بخش نیست.

اقبال دانشجویان ایرانی به کانت منحصر به دانشجویان فلسفه نیست، کانت در میان

دانشجویان ایرانی حقوق، علوم سیاسی و تعلیم و تربیت نیز طرفدارانی دارد و کم‌کم در میان رساله‌های آنها نیز تحقیق مباحث کانت جای خود را باز کرده است. به‌عنوان نمونه می‌توان به نخستین رساله‌های دکترای علوم سیاسی در ایران در این زمینه تحت عناوین «عقل و نظم سیاسی در فلسفهٔ سیاسی کانت» (۱۳۸۰) و «فلسفهٔ سیاسی کانت (اندیشهٔ سیاسی در گسترهٔ فلسفهٔ نظری و فلسفهٔ اخلاق)» (۱۳۸۱) اشاره کرد.

۱۷. مرحلهٔ سوم از حیات کانت در ایران یعنی بیست و پنج سال اخیر را می‌توان در نکات زیر تلخیص کرد:

۱. نخستین ترجمهٔ یکی از آثار کانت به فارسی یعنی «نقد عقل محض» ۲۰۲ سال پس از انتشار متن اصلی و ۱۸ سال پس از نخستین ترجمهٔ عربی آن در ۱۳۶۲ (۱۹۸۳م) در تهران منتشر شد.

۲. در این ربع قرن تقریباً هر سه سال یک اثر کانت به فارسی ترجمه شده است. پس از نقد عقل محض، تمهیدات، بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق، نقد قوهٔ حکم، مابعدالطبیعهٔ اخلاق (فلسفهٔ حقوق و فلسفهٔ فضیلت)، دین در محدودهٔ عقل تنها، درس‌های فلسفهٔ اخلاق و صلح پایدار و نیز دو مقالهٔ کانت به فارسی برگردانیده شده است.

۳. ترجمهٔ فارسی شرح‌های عمومی فلسفهٔ کانت، شرح‌های موضوعی (ازقبیل نظریهٔ معرفت و فلسفهٔ اخلاق) و نیز شرح تک‌نگاری‌های کانت (شرح تمهیدات) در این مرحله آغاز شد.

۴. از تألیفات ایرانی دربارهٔ کانت کتب و مقالات دکتر کریم مجتهدی، و نیز دو کتاب از دکتر میرعبدالحسین نقیب‌زاده و دکتر شرف‌الدین خراسانی یادکردنی است.

۵. در میان رساله‌های دانشجویان ایرانی رشتهٔ فلسفهٔ نود و پنج رساله (دوازده رسالهٔ دکتری و هشتاد و سه پایان نامهٔ کارشناسی ارشد) دربارهٔ فلسفهٔ کانت دفاع شده است. یعنی در این بیست و پنج سال هر چهار ماه یک رسالهٔ دانشگاهی دربارهٔ فلسفهٔ کانت در ایران دفاع شده است.

۶. ربع قرن اخیر غنی‌ترین مرحلهٔ کانت‌شناسی در ایران از زوایای مختلف است: ترجمهٔ آثارکانت، ترجمهٔ شارحان کانت، تألیفات ایرانی دربارهٔ کانت و پایان‌نامه‌های دانشگاهی مرتبط با کانت.

سخن آخر: روشنفکری در ایران معاصر با فهم کانت پیوندی ناگسستنی دارد. تحلیل این مهم مجال و مقالی دیگر می‌طلبد. آهنگ کانت‌شناسی ایرانی در دو دههٔ اخیر بسیار امیدوارکننده و روبه رشد است. ایرانیان برای تأمل، تحلیل، نقد و ادامهٔ اندیشه کانت راه درازی پیش رو دارند. این راه روشن تازه آغاز شده است.

منابع

آپل، ماکس؛ شرحی بر «تمهیدات» کانت، مقدمه‌ای بر فلسفهٔ انتقادی، جلد اول: مسألهٔ اصلی نظریهٔ شناخت؛ ترجمهٔ محمدرضا حسینی بهشتی، تهران، ۱۳۷۰، مرکز نشر دانشگاهی.
آدمیت، فریدون، ۱۳۶۲، امیرکبیر و ایران، تهران، انتشارات خوارزمی، چاپ هفتم.

آزمایش، سید مصطفی [گردآوری و تدوین]؛ ۱۳۸۳، عرفان ایران (مجموعه مقالات)، انتشارات حقیقت، جلد ۱۸، مقالهٔ «فرزند عرفان و فرزندزادهٔ عشق: میرزا هادی‌خان حائری «به قلم منوچهر صدوقی سها، صفحهٔ ۹۶ تا ۱۱۳، پاورقی صفحهٔ ۱۰۴ به امضای «عرفان ایران»، (با تشکر از دکتر شهرام پازوکی که مرا به این رساله راهنمایی کرد).

اسحاق، محمد، ۱۳۷۱، سخنوران نامی ایران، تهران، انتشارات طلوع.

بدوی، عبدالرحمن، ۱۹۸۱م، دراسات و نصوص فی‌الفلسفه والعلوم عندالعرب، بیروت، المؤسسه العربیه للدارسات والنشر.

بوشهری‌پور، هرمز، ترجمه‌ای نامفهوم از کتاب کانت، نشر دانش، سال چهارم، شمارهٔ ششم، مهر و آبان ۱۳۶۳، صص ۵۲-۵۰.

جمالی، حسین، عقل و نظم سیاسی در فلسفهٔ سیاسی کانت، رسالهٔ دکتری علوم سیاسی گرایش اندیشهٔ سیاسی، استاد راهنما دکتر عباس منوچهری، دانشگاه تربیت مدرس، ۱۳۸۰.

جمال‌زاده، سید محمدعلی، میراث گوبینو، مجلهٔ یغما، سال ۱۳۴۰.

حائری، عبدالحسین، ۱۳۶۷، نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایران با دو رویهٔ تمدن بورژوازی مغرب، تهران، انتشارات امیرکبیر.

حائری یزدی، مهدی، ۱۳۶۰، کاوش‌های عقل نظری، تهران، ویرایش دوم، شرکت سهامی انتشار.

دورانت، ویل، تاریخ فلسفه، ترجمهٔ عباس زریاب خویی، تهران، ۱۳۴۹، چاپ چهارم، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.

راسل، برتراند، تاریخ فلسفه، ترجمهٔ نجف دریابندری، تهران، ۱۳۶۵، نشر پرواز، چاپ پنجم.

ژیلسون، اتین، روح فلسفهٔ قرون وسطی، ترجمهٔ علیمراد داوودی، تهران ۱۳۶۶، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

سالیوان، راجر، اخلاق در فلسفه کانت، ترجمهٔ عزت‌الله فولادوند، تهران، ۱۳۸۰، انتشارات طرح نو.

شعرانی طهرانی، میرزا ابوالحسن، فلسفهٔ اولی یا مابعدالطبیعه (مشتمل بر مهمترین اقوال فلاسفه اروپا در الهیات و تجرد نفس و تطبیق اصطلاحات) تهران، تیر ۱۳۱۶، کتابخانه و چاپخانه دانش، ۴۷ صفحه، (با تشکر از دکتر شهرام پازوکی که علاوه بر راهنمایی به وجود این رساله، نسخه‌ای از آن را در اختیارم نهاد).

شرف، شرف‌الدین خراسانی، از برونو تا کانت، ویرایش دوم، ۱۳۷۶، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.

صانعی دره‌بیدی، منوچهر، رشد عقل، ترجمه و شرح مقالهٔ کانت با عنوان معنای تاریخ کلی در غایت جهان وطنی، تهران، ۱۳۸۴، انتشارات نقش و نگار.

صفا، ذبیح‌الله، تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی تا اواسط قرن پنجم، تهران، ۱۳۵۶، چاپ ششم، انتشات امیرکبیر.

صدوقی سها، منوچهر، تاریخ حکما و عرفای متأخر بر صدرالمتألهین، تهران، ۱۳۵۸، انتشارات انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.

فروغی، محمدعلی، سیر حکمت در اروپا، جلد دوم، ۱۳۱۸، تهران.

ــــــــ ، کانت، مجلهٔ ارمغان، سال ۲۴ شماره ۱ و ۲، تهران، ۱۳۲۸.

فردید احمد، از کانت تا هایدگر، مجلهٔ سخن، سال دوم، تهران ۱۳۲۳، صص ۲۰۱-۱۹۳ و ۳۷۶-۳۷۰.

کاپلستون، فردریک، کانت، ترجمهٔ منوچهر بزرگمهر، تهران، ۱۳۶۰، مرکز نشر دانشگاهی.

کانت، ایمانوئل، سنجش خرد ناب، ترجمهٔ میرشمس‌الدین سلطانی، تهران، ۱۳۶۲، انتشارات امیرکبیر.

ــــــــ ، تمهیدات، مقدمه‌ای برای هر مابعدالطبیعه آینده که به‌عنوان یک علم عرضه شود، ترجمهٔ غلامعلی حداد عادل، تهران، ۱۳۶۷، مرکز نشر دانشگاهی.

ــــــــ ، بنیاد مابعدالطبیعهٔ اخلاق (گفتاری در حکمت کردار) ترجمهٔ حمید عنایت و علی قیصری، تهران، ۱۳۶۹، انتشارات خوارزمی.

ــــــــ ، نقد قوهٔ حکم، ترجمهٔ عبدالکریم رشیدیان، تهران، ۱۳۷۷، نشر نی.

ــــــــــ ، درس‌های فلسفهٔ اخلاق، ترجمهٔ منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، ۱۳۷۸،انتشارات نقش و نگار.
ــــــــــ ، فلسفهٔ فضیلت، ترجمهٔ منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، ۱۳۸۰، انتشارات نقش و نگار.
ــــــــــ ، دین در محدودهٔ عقل تنها، ترجمهٔ منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، ۱۳۸۱، انتشارات نقش و نگار.
ــــــــــ ، صلح پایدار، ترجمهٔ محمد صبوری، تهران، ۱۳۸۰، نشریهٔ باوران.
ــــــــــ ، [مقاله] «روشنگری چیست؟ در پاسخ یک پرسش»، ترجمهٔ همایون فولادپور، **کلک**، شمارهٔ ۲۲، دی‌ماه ۱۳۷۰، تهران.
ــــــــــ ، «در پاسخ به پرسش روشنگری چیست؟» ترجمهٔ سیروس آرین‌پور، درکتاب: روشنگری چیست؟ نظریه‌ها و تعریف‌ها، تهران، ۱۳۷۶، انتشارات آگاه.
کنت، ایمانوئل، نقد العقل المحض، ترجمهٔ احمد الشیبانی، بیروت، ۱۹۶۰، دارالیقظه.
ــــــــــ ، مقدمه کل میتافیزیقا مقبله، ترجمه الدکتوره نازلی اسماعیل حسین، راجعه الدکتور عبدالرحمن بدوی، دارالکتاب العربی للطباعه والنشر، قاهره، ۱۹۶۸.
ــــــــــ ، تأسیس میتافیزیقاالاخلاق، ترجمه و قدم له و علق علیه، الدکتور عبدالغفار مکاوی، راجعه الدکتور عبدالرحمن بدوی، قاهره، ۱۹۶۵، الدار القومیه للطباعه والنشر.
کدیور، محسن، [مقدمه، تنظیم، تصحیح و تحقیق]، مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرس طهرانی، ۳ جلد، تهران، ۱۳۷۸، انتشارات اطلاعات.
ــــــــــ ، و محمد نوری، مأخذشناسی علوم عقلی (منابع علوم عقلی از ابتدا تا ۱۳۷۵)، ۳ جلد، تهران، ۱۳۷۹، انتشارات اطلاعات.
کربن، هانری، تاریخ فلسفهٔ اسلامی، ترجمهٔ سیدجواد طباطبایی، تهران، ۱۳۷۳، انتشارات کویر و انجمن ایران‌شناسی فرانسه در ایران.
ــــــــــ ، (ترجمه، مقدمه و تعلیقات فرانسوی)، کتاب المشاعر، تصنیف صدرالدین محمد شیرازی مشهور به ملاصدرا، با ترجمهٔ فارسی بدیع‌الملک میرزا عمادالدوله، تهران، ۱۹۶۴، قسمت ایران‌شناسی انجمن ایران و فرانسه.
ــــــــــ ، مقدمه بر المشاعر صدرالمتألهین شیرازی، ترجمه و پیشگفتار، دکترکریم مجتهدی، تهران، ۱۳۸۱، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
کرسون، آندره، کانت، ترجمهٔ کاظم عمادی، تهران، ۱۳۲۸، انتشارات صفی‌علی شاه، ۸۴ صفحه.
کورنر، اشتفان، فلسفهٔ کانت، ترجمهٔ عزت‌الله فولادوند، تهران، ۱۳۶۷، انتشارات خوارزمی.
گوبینو، کنت دو، مذاهب و فلسفه‌ها در آسیای مرکزی، ترجمهٔ م. ف. [فره‌وشی]، بی‌تا، بی‌جا.
لوی، جیب، تاریخ یهود ایران، تهران، ۱۳۳۹، انتشارات بروخیم.
مجتهدی، کریم، نخستین ترجمهٔ فارسی گفتار در روش دکارت، مجلهٔ راهنمای کتاب، سال ۱۸، شماره‌های ۱، ۲، ۳، تهران، فروردین، اردیبهشت، خرداد ۱۳۵۴ (چاپ دوم، کتاب آشنایی ایرانیان، فلسفه‌های جدید غرب، فصل ۷).
ــــــــــ ، ذکر فلاسفهٔ بزرگ غرب در کتاب بدایع‌الحکم، مجلهٔ راهنمای کتاب، سال ۱۸، شماره ۱۰-۱۲، دی و اسفند ۱۳۵۵ (چاپ دوم، کتاب آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب، فصل ۱۳).
ــــــــــ ، بدیع‌الملک میرزا عمادالدوله و اولن فیلسوف فرانسوی، مجلهٔ راهنمای کتاب، سال ۱۹، شمارهٔ ۱۱-۱۳، بهمن و اسفند ۱۳۵۵ (چاپ دوم، کتاب آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب، فصل ۱۴).
ــــــــــ ، قطعاتی چند از یک متن فارسی به قلم افضل‌الملک کرمانی در تفسیر فلسفهٔ دکارت، مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات علوم انسانی دانشگاه تهران، سال ۲۵، ش ۱-۵، پاییز ۱۳۶۲ (چاپ دوم، کتاب آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب، فصل ۱۲).
ــــــــــ ، فلسفهٔ نقادی کانت، تهران، ۱۳۶۳، مؤسسهٔ نشر هما.
ــــــــــ ، نگاهی به فلسفه‌های جدید و معاصر در جهان غرب (مجموعه مقالات)، تهران، ۱۳۷۳، انتشارات امیرکبیر.

ــــــــــ ، دونس اسکوتوس و کانت به روایت هیدگر، تهران، ۱۳۷۶، انتشارات سروش.
ــــــــــ ، آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب، تهران، ۱۳۷۹، مؤسسهٔ فرهنگی دانش و اندیشهٔ معاصر و مؤسسهٔ مطالعات تاریخ معاصر ایران.
ــــــــــ ، فلسفه در قرون وسطی، مقالهٔ آشنایی غربیان با فلسفه‌های اسلامی در قرون وسطی، تهران، ۱۳۷۵، انتشارات امیرکبیر.
محبوبی اردکانی حسین، تاریخ مؤسسات تمدنی جدید در ایران، تهران، ۱۳۵۴، انتشارات دانشگاه تهران.
محقق داماد، مصطفی، نخبگان علم و عمل در ایران، ۱۳۷۸، مرکز نشر علوم اسلامی.
محمودی، سیدعلی، فلسفهٔ سیاسی کانت (اندیشهٔ سیاسی در گسترهٔ فلسفهٔ نظری و فلسفهٔ اخلاق)، تهران، ۱۳۸۴، نگاه معاصر.
مدرس حکمی یزدی، میرزا علی‌اکبر، رسائل حکیمه، تهران، ۱۳۶۵، وزارت ارشاد اسلامی.
مدرس طهرانی، آقاعلی، بدایع‌الحکم، چاپ سنگی، تهران، ۱۳۱۴.
مدرس چهاردهی، مرتضی، دو فیلسوف شرق و غرب، مجلهٔ وحید، سال ۵، شمارهٔ مسلسل ۵۳، اردیبهشت ۱۳۴۷.
مطهری، مرتضی، مجموعهٔ آثار، ج ۶، اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران، ۱۳۷۱، انتشارات صدرا.
ــــــــــ ، مجموعهٔ آثار، ج ۱۴، خدمات متقابل اسلام و ایران، تهران، ۱۳۷۵، انتشارات صدرا.
موسوی بهبهانی، علی و نیکولاهیر (تصحیح و مقدمه)، الدره الفاخره فی تحقیق مذاهب الصوفیه والمتکلمین والحکماء المتقدمین، تألیف نورالدین عبدالرحمن جامی، به انضمام حواشی مؤلف، شرح عبدالغفور لاری و حکمت عمادیه، تهران، ۱۳۵۸، انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل.
نقیب‌زاده، میر عبدالحسین، فلسفهٔ کانت، بیداری از خواب دگماتیسم بر زمینهٔ سیر فلسفهٔ دوران نو، تهران، ۱۳۶۴، مؤسسهٔ انتشارات آگاه.
هارتناک، یوستوس، نظریهٔ معرفت در فلسفهٔ کانت، ترجمهٔ غلامعلی حداد عادل ۱۳۷۶، انتشارات فکر روز.
ــــــــــ ، نظریهٔ شناخت کانت، ترجمهٔ علی حقی، ۱۳۷۶، انتشارات علمی و فرهنگی.
یاسپرس، کارل، کانت، ترجمهٔ میرعبدالحسین نقیب‌زاده، تهران، ۱۳۷۲، انتشارات طهوری.
فهرست [الکترونیکی] پایان‌نامه‌های مرتبط با کانت در دانشگاه‌های ایران، ۱۳۸۳، تهران، مؤسسهٔ نوارغنون.

Gobineau, Comte de, *Carrespondence entre Le comte de Gobineau et La Comte de Prokessh Osten,* Plon, Paris, 1933.

------ , *Les Religions et Les Philosophies dans L'Asie Contral,* Les editions G. Gress et cie, Paris, 1928.

Schemann, Ludwig; *Qullen and Untersuchungen Zum Lebens Gobineaus,* Strassbutg, Verlag, Von korly, Trubner, 1914.

Kant, Immanuel, *The Gambridge Edition of the Works of I.Kant,* Hekmat Publication Ins., Tehran.

------ , *The Critique of Pure Reason,* Translaed by: Kemp Smith, Hekmat Publication Ins., Tehran.

------ , *The Critique of Purc Reason,* Translated by: Werner S.Pluhar, Hekmat Publication Ins., Tehran.

------ , *The Critique of Pure Reason,* Translated by Guyer, Hekmat Publication Ins., Tehran.

------ , *Lectures on Ethics,* Hekmat Publications., Tehran.

------ , Opus *Postumum,* Hekmat Publications Ins., Tehran.

Immanuel Kant: Critical Assesments, Hekmat Publication Ins., Tehran.

کانت و منطــق

با نگاهی به درسگفتارهای منطق یِشِه

فاطمه مینـایی

آخرین اثری که در زمان حیات کانت از او منتشر شد کتابی بود باعنوان منطق، متنی برای تدریس[1] (کونیکسبرگ، ۱۸۰۰). این اثر که دیدگاه‌های کانت دربارهٔ منطق را شرح می‌دهد، تحریر درسگفتارهای منطق کانت است به قلم گوتلوب بنیامین یِشِه[2] شاگرد و دوست او. همانطور که مصنف در پیشگفتار کتاب (۵۲۱) می‌گوید، این متن به خواهش کانت تهیه شد تا خلاصه‌ای از آراء منطقی کانت برای استفاده در دانشگاه‌ها به‌صورت کتاب درسی باشد.

کانت بیش از چهل سال ــ از ۱۷۵۵ تا ۱۷۹۶ ــ در دانشگاه کونیکسبرگ منطق تدریس کرد. در دانشگاه‌های پروس آن زمان برای هر درس باید متنی را مبنا قرار می‌دادند و کانت در تمام دورهٔ تدریس کتاب گزیدهٔ آموزهٔ عقل[3] نوشتهٔ گئورگ فردریش مایر (چاپ ۱۷۵۲) را متن درسی خود قرار داد. او حواشی و یادداشت‌های متعددی در نسخهٔ خود از این کتاب نوشت که یکی از منابع اصلی یشه برای تألیف متن مورد نظر کانت شد. علاوه بر این حواشی، یشه ظاهراً نسخه‌ای از دروس منطق کانت را هم منبع قرار داد.[4] این «جزوه‌ها» در زمان کانت به تعداد زیاد نوشته و نسخه برداری می‌شد و یشه احتمالاً از یکی از متأخرترین آنها استفاده کرد.[5]

سهم یشه در این کتاب ــ صرف نظر از تقسیم‌بندی آن به مقدمه‌ای مفصل و متنی کوتاه و سایر امور مربوط به صورتِ کار ــ در میان متخصصان کانت محل بحث است. این بحث طبعاً دربارهٔ همهٔ درسگفتارهای باقیمانده از کانت وجود دارد. اما به رغم اینکه نمی‌توان با قطعیت گفت که خود کانت متن نهایی را دیده و بررسی کرده است (به‌خصوص با توجه به بیماری و ضعف فیلسوف پیر در آن سالها)، همانطور که میشائل یونگ، مترجم و ویراستار متن انگلیسی

درسگفتارها، می‌گوید (xxvii) بی‌وجه نیست اگر این متن را بیان آراء منطقی کانت در آخرین مرحلهٔ فعالیت فلسفی‌اش تلقی کنیم. کانت تنها در دو اثر مستقلاً به منطق پرداخته است، هرچند از یک منظر کل فعالیت فلسفی او را می‌توان تأملاتی در منطق تلقی کرد. این دو، یکی رسالهٔ دقت کاذب چهارشکل قیاس[۶] (سال ۱۷۶۲) است که نوشته‌ای مختصر متعلق به دورهٔ ماقبل نقادی است و کانت در آن می‌کوشد افراط‌های منطق سنتی در موشکافی‌های صوری را اصلاح کند. دیگری همین کتاب راهنمای منطق است. این مقاله به گزارش اجمالی دیدگاه‌های کانت دربارهٔ منطق در این متن اختصاص دارد که ظاهراً تا به حال در زبان فارسی معرفی نشده است و در مقاله با نام «کتاب منطق» به آن اشاره خواهیم کرد. به مناسبت، گزیده‌ای از مطالب کتاب دربارهٔ فلسفه و تاریخ آن نیز نقل خواهد شد.

***

کتاب منطق از یک مقدمه و دو بخش تشکیل می‌شود که عبارتند از «آموزهٔ کلی عناصر» و «آموزهٔ کلی روش». تعابیر «آموزهٔ عناصر» و «آموزهٔ روش» میان این کتاب و هر سه نقد کانت مشترک است. برای نمونه می‌توان ساختار کلی این اثر را با ساختار کتاب نقد عقل محض مقایسه کرد:

کتاب منطق	نقد عقل محض
پیشگفتار و مقدمه	**پیشگفتار و مقدمه**
بخش اول آموزهٔ کلی عناصر **دربارهٔ مفاهیم** **دربارهٔ احکام** **دربارهٔ استنتاج**: **استنتاج‌های فاهمه** / **استنتاج‌های عقل** / **استنتاج‌های قوهٔ حکم**	**بخش اول آموزهٔ استعلایی عناصر** **حسیات استعلایی** **منطق استعلایی**: **تحلیل استعلایی** / **جدل استعلایی**
بخش دوم آموزهٔ کلی روش **تمهید کمال منطقی شناخت ازطریق تعریف، تشریح و توصیف مفاهیم** **تمهید کمال منطقی شناخت ازطریق تقسیم منطقی مفاهیم**	**بخش دوم آموزهٔ استعلایی روش** **انضباط عقل محض** **میزان عقل محض** **ساختار معماری‌گونهٔ عقل محض** **تاریخ عقل محض**

تقسیم به دو بخش عناصر و روش، متأثر از رساله‌ای ارسطویی در منطق متعلق به قرن شانزدهم است. در آلمان قرن هجدهم یواشیم گئورگ داریس[7] (۱۷۱۴-۱۷۹۲) استاد دانشگاه ینا این نحوه تقسیم‌بندی را رواج داده بود. اما الفاظ عناصر (Elemente) و روش (Methode) معانی اصطلاحی خاصی نزد کانت دارند.

«عنصر» در فلسفه مفهومی پرسابقه است. لفظ یونانی مقابل آن، یعنی *stoicheion* (که فیلسوفان اسلامی از صورت معرب آن، اسطقس، استفاده کردند) در اصل بر حروف الفبا دلالت می‌کرده است و فیلسوفان با بسط دادن این معنا، از آن برای اشاره به اصول یا مبادی غیر مشتق استفاده کردند. طیف معنایی این اصطلاح از عناصر اربعهٔ طبیعی تا اصول هندسه گسترده بود. مثلاً پروکلوس (ابرقلس) در شرح اقلیدس، stoicheion را تعریف می‌کند به «قضایایی که فهم آنها منجر به شناخت سایر قضایا می‌شود». هم پروکلوس و هم کانت به این نکته وقوف داشتند که این مبادی مثل حروف الفبا بیرون از استعمالشان معنایی ندارند و معنایشان فقط برحسب ترتیب و وضع قرارگرفتنشان نسبت به یکدیگر تعیین می‌شود. استفاده اصلی کانت از این مفهوم در بخش‌های مربوط به تعیین عناصر بنیادین احکام نظری و عملی در نقد عقل محض و نقد عقل عملی است. کانت در بخش آموزه استعلایی عناصر می‌کوشد عناصر بنیادین حکم را مشخص کند که در مورد حکم نظری عبارتند از صورت‌های شهود و مفاهیم محض فاهمه و از لحاظ حکم عملی عبارتست از قانون اخلاقی. بر این اساس آموزهٔ عناصر، فهرست کارکردهای اصلی اندیشه (یعنی مفاهیم و احکام و استنتاج‌ها) است. آموزهٔ روش کاربرد اینها را برحسب اصول بیان علمی نشان می‌دهد. آموزهٔ روش در نقد عقل محض کامل‌تر از دو نقد دیگر مطرح شده و «شرایط صوری یک نظام جامع عقل محض» (A708/B736) را تعیین می‌کند.[8] به این ترتیب روش نقادی این است که عقل به نحو نظام‌مند خود را بسنجد تا حدود و منابع مفاهیم ماتقدم خود را تعیین کند و علاوه بر آن، میزانی باشد برای منع تجاوز از حدود تجربهٔ ممکن.

در دل این ساختار، کانت از یک ساختار دیگر، بخصوص در نقد عقل محض، استفاده کرده است که تأثیر سنت دکارتی در منطق را نشان می‌دهد. بهترین نمونهٔ این سنت کتاب منطق یا هنر تفکر *(La Logique, ou l'art de penser)* آنتوان آرنو معروف به منطق پورروپال (۱۶۶۲) است. در این سنت، منطق بیش از آنکه به روش ارسطویی به صورت‌های استنتاج بپردازد، به تعلیم قوه حکم برای تشخیص احکام صادق و کاذب و تأمین «انضباط شخصی» نظر دارد. هنر تفکر بر همین اساس به چهار بخش «ادراک»، «حکم»، «استدلال» و «تنظیم» یا «نظم‌بخشی» تقسیم می‌شود. این نحوه تقسیم‌بندی بر تحلیل نقدی کانت از احکام نظری و عملی و زیباشناختی اثر گذاشته است و در نقد عقل محض که سنت ارسطویی و دکارتی را برای ایجاد منطق استعلایی جمع می‌کند بیش از همه مشهود است: حسیات استعلایی، مادهٔ فکر را از راه «ادراک» فراهم می‌کند، تحلیل استعلایی به فکر که از طریق «حکم» تحلیل می‌شود نظم می‌دهد، جدل استعلایی استنتاج‌های قیاسی (وهمی) را که از طریق «استدلال» تحلیل شده‌اند عرضه

می‌کند، و روش‌شناسی به تدوین نظام‌مند شناخت که در «تنظیم» از آن بحث می‌شود می‌انجامد. کانت در سراسر آثارش به تفاوت سنت ارسطویی و سنت عصر جدید نظر داشته و از طریق منطق استعلایی خود برای جمع آن دو تلاش کرده است.[۹]

برای فهم کار کانت در منطق استعلایی، توجه به رویکرد او نسبت به منطق صوری سنتی مفید خواهد بود. نظر کانت دربارهٔ این منطق در دیباچهٔ طبع دوم نقد عقل محض به صراحت آمده است: «... منطق... اگر از اصلاحاتی از قبیل حذف بعضی جزئیات غیرلازم و یا ایجاد وضوح بیشتر در بیان مطالب که بیشتر ناشی از نکته‌سنجی و توجه به ظرائف است تا اتقان آن علم، بگذریم... از زمان ارسطو تاکنون مجبور نبوده حتی یک قدم به عقب برگردد... این علم تاکنون قادر نبوده یک قدم هم به پیش برود و لذا از مجموع ظواهر چنین برمی‌آید که به پایان رسیده و کامل شده است. اگر بعضی متجددان به فکر افتاده‌اند تا منطق را با افزودن فصولی از روان‌شناسی در باب قوای معرفتی گوناگون ما (از قبیل قوهٔ خیال و یا قوهٔ حدس) و یا فصولی از مابعدالطبیعه در باب منشأ معرفت و یا اختلافات انواع مختلف یقین به تبع انواع مختلف معرفت و یا اختلافات انواع مختلف یقین به تبع انواع مختلف متعلق‌های معرفت (از قبیل «ایدآلیسم» و شکاکیت و غیره) و یا فصولی از انسان‌شناسی در باب پیش‌داوری ما (نسبت به علل و علاج آنها) بسط و گسترش دهند، این ناشی از جهل آنان به ماهیت خاص این علم است و بس... آنچه مرزهای منطق را با دقت کامل معین کرده این حقیقت است که منطق چیزی به‌جز علمی که در آن قواعد صوری فکر، کلاً به‌نحو جامع و مانع بیان و به‌دقت اثبات می‌شود نیست... در منطق فاهمه جز با خود و صورت خود با چیز دیگری سر وکار ندارد... منطق... صرفاً به منزلهٔ دهلیزی برای [ورود به] سایر علوم است» (نقد عقل محض، Bix-Bviii).[۱۰]

تاریخچه‌ای که کانت در کتاب منطق (۵۳۴-۵۳۵) دربارهٔ علم منطق آورده است نیز همین رویکرد را آشکار می‌کند:

«منطقِ امروزی از تحلیل ارسطو سرچشمه می‌گیرد. این فیلسوف را می‌توان پدر منطق شمرد. او منطق را به‌صورت ارغنون شرح داد و به تحلیل و جدل تقسیم کرد. شیوهٔ تعلیم او بسیار مدرسی است... هیچ فایده‌ای از آن حاصل نمی‌آید زیرا تقریباً همه چیز به باریک‌بینی صرف منتهی می‌شود، جز اینکه از این کار می‌توان فهرست افعال مختلف فاهمه را استخراج کرد... از زمان ارسطو به بعد منطق در محتوا چیز زیادی به دست نیاورده است و بنا به طبیعتش نیز نمی‌تواند. اما از حیث دقت و تعین و تمایز یقیناً می‌تواند چیزهایی به‌دست آورد. علوم بسیار کمی هست که می‌توانند به وضع ثابتی برسند و دیگر تغییر نکنند. منطق و نیز مابعدالطبیعه از آن جمله‌اند. ارسطو هیچ دقیقه‌ای از فهم را از قلم نینداخته است، ما تنها دقیق‌تر و روشمندتر و منظم‌تریم... در میان فیلسوفان جدید دو تن‌اند که منطق عام را به جریان انداخته‌اند: لایبنیتس و ولف. مالبرانش و لاک به منطق واقعی نپرداختند، زیرا آنان به محتوای شناخت و به منشأ مفاهیم پرداختند. منطق کلی ولف بهترین چیزی است که داریم. بعضی آن را با منطق ارسطو

پیوند داده‌اند، مثل رُیش.[۱۱] باومگارتن،[۱۲] مردی که در اینجا ارزش فراوان دارد، توجه خود را به منطق ولف معطوف کرد. سپس مایر بر باومگارتن شرح نوشت. کروسیوس[۱۳] نیز به منطقیان جدید تعلق دارد، اما... منطق او شامل اصول مابعد طبیعی است و از این حیث بیرون مرزهای این علم قرار می‌گیرد... در زمان ما هیچ منطق‌دان مشهوری نیست، به هیچ ابداع جدیدی هم برای منطق نیاز نداریم چراکه منطق صرفاً شامل صورت تفکر است».

با این وصف، کانت به‌رغم محدودکردن منطق به بیان صورت فاهمه و منع استفاده از مواد روان‌شناختی و مابعدطبیعی و مردم‌شناختی، به سنت عصر جدید تعلق دارد که در جستجوی پیشرفت منطق بود. اما او راه پیش برد منطق را افزودن فصولی از علوم مختلف به آن نمی‌بیند بلکه پیشرفت منطق را مستلزم بازنویسی «منطق عام» (allgemeine Logik) سنتی به‌صورت نوعی «منطق استعلایی» جدید می‌داند. منطق عام می‌تواند به دو گونهٔ محض و کاربردی باشد. منطق عام محض «با چیزی جز صورت محض فکر سروکار ندارد» (نقد عقل محض، B78/A54) و کاملا ماتقدم است. منطق عام کاربردی (angewandte Logik) «به قواعد کاربرد فاهمه تحت شرایط ذهنی تجربی که محل بحث علم روان‌شناسی است، نظر دارد» (نقد عقل محض، B77/A53). اما منطق استعلایی با هر دو نوع منطق عام متفاوت است. منطق استعلایی منطق نقد عقل محض است و «به قواعد فاهمه و عقل تنها از آن حیث که به نحو ماتقدم به اعیان (ابژه‌ها) مرتبطند، نظر دارد» (نقد عقل محض، B82/A57).

البته منطق استعلایی بنای نابودی منطق سنتی را ندارد. کانت تحلیل حکم را از سنت می‌گیرد و از آن به‌صورت کلیدی برای کشف عملیات فاهمه در منطق استعلایی استفاده می‌کند. برای انتقال از منطق سنتی به منطق عصر جدید، کانت دو مفهوم وحدت (Einheit) و ترکیب (Synthesis) را به‌کار می‌گیرد. احکام منطق عام، مجرد از هر نوع محتوا کارکردهای وحدت‌اند؛ این احکام در منطق استعلایی ترکیب‌های فاعل‌شناسای خودآگاه را در مواجهه با کثرات حساسیت نشان می‌دهند. ترکیب‌های استعلایی، جدول مقولات یا فهرست تمام مفاهیم اصلی ترکیب را که به‌نحو ماتقدم در فاهمه وجود دارد، تشکیل می‌دهند. از طریق این ترکیب‌ها کانت منطق سنتی را که مبتنی بر اَشکال حکم و استنتاج است با منطق عصر جدید که از «فکر می‌کنم» دکارت سرچشمه می‌گیرد و مبتنی بر خودآگاهی و ادراک مرکب (Apperzeption) است، جمع می‌کند.

کتاب منطق با عباراتی در تمهید مفهوم منطق که «طنین کانتی» آن به‌خوبی مشهود است، آغاز می‌شود: «در طبیعت همه چیز مطابق قواعد رخ می‌دهد، ولو ما همواره هم با این قواعد آشنا نباشیم. آب طبق قانون جاذبه سرازیر می‌شود و حرکت حیوانات طبق قواعد صورت می‌گیرد. ماهیان در آب و پرندگان در هوا طبق قواعد حرکت می‌کنند. کل طبیعت در حقیقت چیزی بجز پیوند نمودها برطبق قواعد نیست؛ هیچ چیز بدون قواعد وجود ندارد. کاربرد قوای ما هم طبق قواعد معینی رخ می‌دهد که در ابتدا به طرز ناآگاهانه از آنها پیروی می‌کنیم تا آنکه به

تدریج از طریق تجربه و استفادهٔ طولانی از قوای خود به شناخت آنها می‌رسیم، درحقیقت سرانجام چنان به آنها انس می‌گیریم که برای تفکر انتزاعی دربارهٔ آنها، باید بسیار کوشش کنیم. فاهمه مثل همهٔ قوای ما مقید به قواعد است؛ قواعدی که می‌توانیم آنها را بیابیم. در واقع باید فاهمه را سرچشمه و قوهٔ قواعد فکر دانست. همان‌طور که حساسیت قوهٔ شهودهاست فاهمه هم قوهٔ تفکر است، یعنی قوهٔ تحت قاعده درآوردن تمثلات حس. از آنجا که سرچشمهٔ قواعد، فاهمه است، پرسش این است که خود فاهمه طبق کدام قواعد عمل می‌کند» (۵۲۷).

قاعده (Regel) در اصطلاح کانت عبارت است از «حکم از آن حیث که صرفاً به‌عنوان شرط اتحاد تمثلات در یک آگاهی لحاظ شود» (تمهیدات، قطعه ۲۳). ویژگی قاعده این است که هم شرط اتحاد و هم خودِ روند اتحاد است. فاهمه قاعده‌ای را که به تمثلات وحدت می‌بخشد، به نمودها می‌دهد، و در عین حال خودِ قاعده از طریق فرایند شناخت کشف می‌شود. کانت در نقد عقل محض (A126) هم مثل اینجا فاهمه را «قوهٔ قواعد» خوانده است. فاهمه نه تنها از قواعد برای وحدت‌بخشیدن به کثرات در شهود استفاده می‌کند بلکه خودش سرچشمهٔ اصولی است که طبق آن اصول هر چیزی که می‌تواند نزد ما به‌صورت متعلق شناسایی (ابژه) حاضر شود باید با قواعد مطابقت داشته باشد» (B197/A158). در مورد اول فاهمه تابع قاعدهٔ اتحاد کثرات است، در مورد دوم شرایط اتحاد را فراهم می‌کند. مکمل نقش فاهمه به‌عنوان «قوه‌ای که وحدت نمودها را به وسیلهٔ قواعد تضمین می‌کند» نقش عقل است که «وحدت قواعد فاهمه را طبق اصول تضمین می‌کند» (B359/A302). اما در این دو مورد قاعدهٔ وحدت به دو صورت مختلف عمل می‌کند: برای فاهمه، قاعده قوام‌بخش است و شرایط تجربه و متعلقات تجربه را وضع می‌کند؛ برای عقل، قاعده «مسأله‌ساز» است، موجب سیر قهقرایی در سلسلهٔ شرایطِ نمودهای داده‌شده می‌شود و نمی‌گذارد این سیر به پایان برسد (B537/A509).

قواعد فاهمه به دو دسته ضروری و امکانی یا ناضروری تقسیم می‌شود: «قواعد ضروری قواعدی است که استفاده از فاهمه بدون آنها ممکن نیست. قواعد ناضروری قواعدی است که بدون آنها یک نوع خاص از کاربرد فاهمه نمی‌تواند ممکن شود. این قواعد تابع متعلق خاص شناسایی‌اند و به‌اندازهٔ این متعلقات متکثرند. مثلاً فاهمه در ریاضیات یا مابعدالطبیعه یا اخلاق کاربرد دارد. قواعد این کاربرد خاص فاهمه ناضروری‌اند، زیرا این امر که من دربارهٔ فلان متعلق خاصی که این قواعد خاص به آن مربوطند، بیاندیشم، امری است ناضروری. وقتی تمامی شناختی را که از اعیان می‌گیریم کنار بگذاریم و صرفاً دربارهٔ کاربرد فاهمه تأمل کنیم، قواعد ضروری و ماتقدم فاهمه راکشف خواهیم کرد. قواعد کلی و ضروری فکر فقط می‌توانند مربوط به صورت فکر باشند نه مادهٔ آن. بنابراین علمی که محتوی این قواعد است، صرفاً صورت شناخت ازطریق فاهمه یا علم تفکر است» (کتاب منطق، ۵۲۸).

منطق به‌مثابهٔ علمی که با تفکر به‌طور کلی و صرف نظر از متعلق فکر مربوط است، چند ویژگی دارد: ۱. باید بنیادی برای همه علوم دیگر و مقدمه‌ای برای هر نوع استفاده از فاهمه

شمرده شود؛ ۲. نمی‌تواند ارغنون علوم باشد؛ ۳. با این حال، میزان است؛ ۴. علم عقل است نه فقط از لحاظ صرف صورت آن بلکه از لحاظ مادهٔ آن؛ ۵. یک آموزه یا نظریهٔ برهانی شده است (همان، ۵۲۸-۵۳۰).

در اینجا تفکیک اساسی کانت بین «ارغنون» و «میزان» (canon) را می‌یابیم. مبنای تاریخی این تقابل، نقد اپیکور بر ارغنون ارسطویی است. اپیکور به‌جای ارغنون که شامل قواعدی برای رسیدن به شناخت برهانی بود میزانی برای درست حکم‌کردن عرضه کرد. اپیکور علم میزان (canonics) را از جدلیات (dialectics) متمایز کرد و آن را شامل قواعد و معیارهایی برای تشخیص حکم صادق از حکم کاذب دانست. کانت در نقد عقل محض به این تقسیم‌بندی رسمیت بخشید، اما منشأ آن را فقط در کتاب منطق ذکر کرد، در این عبارت: «منطق فقط هنر عام عقل (میزان اپیکوری) است». کانت صریحاً از سنت اپیکور پیروی می‌کند. نقد عقل محض میزانی برای تمییز احکام و استنتاج‌های صادق و کاذب فراهم می‌کند، نقد عقل عملی میزانی برای تمییز اصول (Maximen) خوب و بد عمل، و نقد قوهٔ حکم میزانی برای تمییز میان احکام زیبا و احکام امر مطبوع و امر نیک. در سه نقد، تحلیل و دیالکتیک، میزان‌اند، به این معنا که تحلیل «میزانی برای حکم‌کردن دربارهٔ صحت صوری شناخت ماست» و جدل شامل «علائم و قواعدی که مطابق آنها می‌دانیم که چیزی موافق معیارهای صوری صدق نیست هرچند موافق با آنها به‌نظر برسد» (کتاب منطق، ۵۳۱-۵۳۲). به نظر کانت تحلیل استعلایی بر خلاف ارغنون ارسطویی نمی‌خواهد قواعدی برای توسعهٔ فاهمه عرضه کند. در قسمت دوم نقد عقل محض یعنی آموزهٔ استعلایی روش، در بخش «میزان عقل محض»، کانت یگانه کاربرد مشروع فلسفهٔ عقل محض را میزانی می‌خواند که به‌عنوان اصلی برای تحدید عقل محض به‌کار می‌رود نه به‌صورت ارغنونی برای توسعهٔ آن (B823/A795). او بخش تحلیلی منطق عام را «میزانی برای فاهمه و عقل در کل» توصیف می‌کند و تحلیل استعلایی را میزان فاهمهٔ محض می‌شمرد، زیرا فقط فاهمه مستعد وجوه تألیفی شناخت ماتقدم است (B825/A796). میزان عقل محض فقط می‌تواند در زمینهٔ کاربرد عملی عقل به کار رود. میزان عقل محض با دو سؤال مربوط به عمل سروکار دارد، یعنی «آیا خدایی هست» و «آیا حیات اخروی هست» (B831/A803). این سؤالات به صورت دو معیار برای میزان عقل محض، ترجمه می‌شوند به «چه باید بکنم» و «به چه می‌توانم امید داشته باشم» (B835/A805) که اصول موضوعهٔ وجود خدا و حیات اخروی را فراهم می‌آورند. مفهوم میزان را می‌توان دربارهٔ هر اقدام «نقادانه» صادق دانست. فلسفهٔ نقادی به یک معنا قواعد یا معیارهای تمییز بین حکم صادق و کاذب را عرضه می‌کند، اما گزارش نظام‌مندی از احکام صادق و ابزارهای توسعهٔ آنها به دست نمی‌دهد. به این معنا اصل اپیکوری علم میزان از طریق فلسفهٔ نقادی احیا شده ست.

دربارهٔ ارغنون و میزان در کتاب منطق چنین آمده است: «مراد از ارغنون راهنمایی است برای نحوهٔ ایجاد یک شناخت معین. این امر مستلزم آنست که من از قبل با متعلق شناخت که باید

طبق قواعد خاص ایجاد شود، آشنایی داشته باشم. پس ارغنون علوم، منطق نیست، چون ارغنون مستلزم آشنایی دقیق با علوم و متعلقات و منابع آنهاست. مثلاً ریاضیات به منزلهٔ علمی که مبنای توسعهٔ شناخت ما از لحاظ یک کاربرد معین عقل را دربر دارد، ارغنونی است عالی. اما منطق به‌عنوان تمهید عام برای هر کاربرد فاهمه و عقل نمی‌تواند وارد علوم شود و مادهٔ آنها را پیش‌بینی کند. منطق فقط هنر عام عقل (میزان اپیکوری) است برای ایجاد شناخت به‌نحو کلی مطابق با صورت فاهمه به نحو کلی، ولذا تنها تا این حد می‌تواند ارغنون خوانده شود، که البته فقط برای حکم‌کردن دربارهٔ شناخت ما و تصحیح آن به‌کار می‌آید نه برای توسعهٔ آن... منطق در عین حال به‌عنوان علم قوانین ضروری فکر که بدون آنها هیچ استفاده‌ای از فاهمه یا عقل صورت نمی‌پذیرد...، یک میزان است. و به‌عنوان میزان فاهمه و عقل، نمی‌تواند هیچ اصلی را از علم یا از هر نوع تجربه اخذ کند، یعنی باید شامل چیزی جز قوانین ماتقدم نباشد، قوانینی که ضروری‌اند و باید مربوط به فاهمه به‌طور کلی باشند. بی‌شک بعضی منطق‌دانان اصول روان‌شناختی را در منطق مسلم فرض می‌کنند. اما آوردن چنان اصولی به درون منطق همانقدر بی‌معناست که اقتباس اخلاق از زندگی... در منطق ما نمی‌خواهیم بدانیم فاهمه چگونه است و چگونه می‌اندیشد و چگونه اندیشیده است، بلکه می‌خواهیم بدانیم چگونه باید بیاندیشد. منطق باید استفادهٔ درست از فاهمه را به ما بیاموزد، یعنی استفاده‌ای که در آن فاهمه با خود توافق دارد» (۵۲۹).

دربارهٔ ویژگی‌های چهارم و پنجم علم منطق در کتاب آمده است: «منطق علم عقل است نه فقط از لحاظ صرف صورت آن بلکه از لحاظ مادهٔ آن، چراکه قواعد آن برگرفته از تجربه نیست و درعین حال عقل متعلق (ابژه) آن است. پس منطق معرفت فاهمه و عقل به خویش است هرچند نه از لحاظ قوای آنها بالنسبه به متعلق‌ها، بلکه صرفاً از لحاظ صورت. در منطق نخواهم پرسید که فاهمه چه چیزی را می‌شناسد و چقدر می‌تواند بشناسد یا شناختش تا کجا می‌تواند برود. زیرا این کار، شناخت... از لحاظ کاربرد مادی آن خواهد بود و لذا به مابعدالطبیعه تعلق دارد. در منطق سؤال فقط این است: فاهمه چگونه به خودش شناخت دارد؟... منطق همچنین یک آموزه یا یک نظریهٔ برهانی شده است. زیرا از آنجا که نه به کاربرد مشترک و صرفاً تجربی... فاهمه و عقل بلکه صرفاً به قوانین کلی و ضروری فکر به‌طور کلی مشغول است، بر اصول ماتقدم استوار است، اصولی که از آنها تمام قواعد فاهمه را می‌توان استنتاج و اثبات کرد» (۵۲۹-۵۳۰).

این ویژگی‌ها در تفاوت منطق و زیبایی‌شناسی مشهود است: «منطق به واسطهٔ این واقعیت که باید علمی ماتقدم یا آموزه‌ای دربارهٔ یک میزان برای کاربرد فاهمه و عقل شمرده شود، اساساً از زیبایی‌شناسی متمایز است که به‌عنوان صرف نقادی ذوق دارای هیچ میزانی (قانونی) نیست بلکه فقط هنجار (الگو یا معیار برای حکم) دارد که عبارتست از توافق عمومی. یعنی زیبایی‌شناسی شامل قواعدی برای موافقت شناخت با قوانین حساسیت است اما منطق شامل قواعد موافقت شناخت با قوانین فاهمه و عقل است... بعضی، به‌خصوص خطیبان و شاعران،

کوشیده‌اند دربارهٔ ذوق وارد بحث و احتجاج شوند، اما هرگز نتوانسته‌اند حکمی قطعی دربارهٔ آن صادر کنند. باومگارتنِ فیلسوف در فرانکفورت طرحی برای زیبایی‌شناسی به‌مثابهٔ علم داشت. اما هوم[۱۴] به طرز صحیح‌تری زیبایی‌شناسی را نقادی خواند، زیرا زیبایی‌شناسی هیچ قاعدهٔ **ماتقدمی برای تعیین حکم... عرضه نمی‌کند بلکه قواعدش را به نحو ماتأخر استنتاج می‌کند»** (۵۳۰).

منطق به معنای عام از منطق استعلایی نیز متمایز می‌شود: «منطق عام به‌عنوان تمهیدی برای هر کاربرد فاهمه به‌طور کلی، ازجهت دیگر از منطق استعلایی نیز متمایز است که در آن خود متعلق شناسایی به‌عنوان متعلق فاهمه صرف نشان داده می‌شود؛ منطق عام، برعکس، به همهٔ متعلق‌ها به‌طور کلی می‌پردازد» (۵۳۰).

و نهایتاً تعریف علم منطق به صورت خلاصهٔ مطالب قبلی چنین است: «منطق علم عقل است نه از لحاظ صرف صورت بلکه همچنین از لحاظ ماده؛ علم ماتقدم قوانین ضروری فکر است، هرچند نه از لحاظ متعلق‌های خاص بلکه از لحاظ همه متعلق‌ها به‌نحو کلی؛ بنابراین علم استفادهٔ درست از فاهمه و عقل به نحو کلی است، اما نه به‌طور ذهنی یعنی نه مطابق اصول تجربی (روان‌شناختی) برای نحوهٔ تفکر فاهمه بلکه به‌طور عینی یعنی مطابق اصول ماتقدم برای اینکه فاهمه چگونه باید تفکر کند» (۵۳۱).

پس از تعریف علم منطق، به تقسیمات رایج آن می‌رسیم. تقسیم به تحلیل و جدل (دیالکتیک)؛ محض و کاربردی؛ طبیعی و مصنوعی؛ نظری و عملی؛ فهم مشترک و فهم نظری. کانت تنها دو نوع تقسیم اول را معتبر می‌شناسد.

تقسیم منطق به تحلیل و دیالکتیک در میان ارسطوییان آلمانی قرن هفدهم و هجدهم متداول بود. منشأ آن به قرن شانزدهم بازمی‌گردد، وقتی راموس (Ramus) سعی کرد سلطهٔ ارغنون ارسطو را، با تقسیم دوبارهٔ منطق به «ابداع» استدلال‌ها و «تنظیم» آنها، تضعیف کند. اما ارسطوییان آلمان از این تقسیم‌بندی استفاده کردند؛ «ابداع» برحسب اصطلاحات ارسطویی ترجمه شد به «تحلیل» و «تنظیم» ترجمه شد به «دیالکتیک»، تحلیل مبانی حکم را کشف می‌کرد، دیالکتیک کاربرد این مبانی را در قیاس اقناعی ــ اما نه ضرورتاً معتبر ــ نشان می‌داد (جالب توجه است که کانت این تقسیم‌بندی را به خود ارسطو نسبت می‌دهد).

دربارهٔ این تقسیم در کتاب منطق چنین آمده است: «تحلیل ... همه کارهای عقل را که در ضمن تفکر انجام می‌دهیم کشف می‌کند. بنابراین تحلیلِ صورتِ فاهمه و عقل است... اگر از این آموزهٔ صرفاً نظری و کلی در حکم فنی عملی استفاده شود، یعنی به‌صورت یک ارغنون، آنگاه تبدیل خواهد شد به دیالکتیک یا جدل... . در قدیم... جدل اصول غلط را تحت توهّم حقیقت شرح می‌داد و سپس در مطابقت با آن اصول می‌کوشید تا به امور مطابق توهّم قائل شود. در میان یونانیان اهل جدل، وکیلان و خطیبان بودند که می‌توانستند مردم را به هرکجا بخواهند بکشانند چراکه مردم به خود اجازه می‌دادند که به‌وسیلهٔ توهّم منحرف شوند. پس در آن روزگار جدل، فنِ توهّم بود. مدتی دراز هم در منطق با عنوان فن بحث توضیح داده می‌شد و مادام که

چنین بود کل فلسفه و منطق عبارت بود از بافته‌های مردمان وراج در جعل هر نوع توهّم. اما هیچ چیز کمتر از پرورش چنان فنی نمی‌تواند دون شأن فیلسوف باشد، پس باید به آن خاتمه داد و به‌جای آن نقد توهّم را در منطق باب کرد. در آن‌صورت دو جزء در منطق خواهیم داشت: تحلیل که معیارهای صوری صدق را شرح می‌دهد، دیالکتیک که شامل مشخصات و قواعدی است که مطابق آنها می‌توانیم علم بیابیم به اینکه امری موافق معیارهای صوری صدق نیست هرچند ظاهر آن موافق با آنها باشد. لذا دیالکتیک به این معنا کاربرد مثبتی به‌عنوان تهذیب‌کنندهٔ (cathartic) فاهمه دارد» (۵۳۱-۵۳۲).

در تقسیم‌بندی منطق به طبیعی و مصنوعی، منظور از طبیعی همان منطق عقل مشترک است که «واقعاً منطق نیست بلکه علمی مردم‌شناختی است که فقط اصول تجربی دارد، به‌این معنا که به قواعد کاربرد طبیعی فاهمه و عقل می‌پردازد که صرفاً به نحو انضمامی و لذا بدون شناخت انتزاعی آنها شناخته شده‌اند». منطق مصنوعی همان منطق علمی است که علم قواعد ضروری و کلی فکر است و باید به نحو ماتقدم و مستقل از کاربرد طبیعی و انضمامی فاهمه و عقل شناخته شود. تقسیم منطق به نظری و عملی نیز اشتباه است. «منطق عام که به‌عنوان میزان صرف، مجرد از هر متعلقی است، نمی‌تواند یک جزء عملی داشته باشد» درحالی‌که «منطق عملی مستلزم آشنایی با آن نوع معین متعلق است که این منطق بر آن اِعمال شده است». منطق به منطق فهم مشترک و فهم نظری نیز نمی‌تواند تقسیم شود. «منطق نمی‌تواند علم فهم نظری باشد زیرا به‌عنوان منطق، معرفت نظری یا کاربرد نظری عقل ارغنونی خواهد بود برای سایر علوم و نه یک تمهید که باید به همهٔ کاربردهای ممکن فاهمه و عقل بپردازد... به همین ترتیب منطق نمی‌تواند محصول فهم مشترک باشد. فهم مشترک قوه‌ای است که با آن قواعدِ شناخت را به نحو انضمامی می‌شناسیم، اما منطق باید علم قواعد تفکر به نحو انتزاعی باشد» (۵۳۲-۵۳۳).

پس از این نگاه اجمالی به آرای کانت دربارهٔ منطق به معنای سنتی کلمه، توجه به این معنا سودمند خواهد بود که کانت فلسفهٔ نقادی یا دست کم بخشی از نقادی را گفتاری در «منطق» استعلایی توصیف می‌کند. این نکته هرچند از سویی تفاوت نقادی با منطق سنتی را نشان می‌دهد اما از سوی دیگر به این معناست که در ساختار و جزئیات استدلال‌های نقد عقل محض، آشنایی قبلی با دیدگاه‌های کانت در منطق مفروض گرفته شده است. حتی به یک معنا منطق استعلایی یا نقادی بر شالودهٔ همین دیدگاه‌ها بنا شده است. کانت در تقسیم منطق به تحلیلی و دیالکتیکی، در استنتاج جدول مقولات، در طبقه‌بندی استنتاج‌های دیالکتیکی عقل محض و در بسیاری موضوعات دیگر، آشنایی خوانندگان با دیدگاه‌های منطقی خود را مفروض گرفته است. از این‌رو به‌رغم کم‌توجهی نسبی به آراء منطقی کانت ــ که البته دلایلی داشته است ــ (← مقدمهٔ یونگ به درس‌های منطق کانت، صفحات xvi-xv)، این آراء در فهم فلسفهٔ کانت و به‌خصوص فهم مضامین اصلی فلسفهٔ نقادی اهمیت دارند. بسیاری از استدلال‌های نقد عقل محض عمیقاً تحت تأثیر دیدگاه‌های کانت در منطق است. یک نمونهٔ مهم، دیدگاه‌های کانت دربارهٔ تحلیل و

ترکیب است که در پرتو آراء او دربارهٔ مفاهیم و احکام، بهتر درک می‌شود (یونگ، xvi؛ برای تفصیل مطلب ← هارتمان و شوارتس، xv به بعد).

بر مبنای همین نسبت میان منطق و فلسفهٔ استعلایی، بی‌وجه نیست که در ضمن درس‌های منطق کانت مطالبی نیز دربارهٔ فلسفه و تاریخ آن ذکر شده است. این امر از جهت دیگر بر اهمیت وجه تاریخی در پژوهش دربارهٔ منطق عقل نیز دلالت دارد. همان‌طور که در نقد عقل محض هم کانت در بخش روش‌شناسی به ذکر اجمالی تاریخ عقل محض پرداخته و به نحوی نشان داده است که عقل علاوه بر داشتن اصول و میزان و ساختار معماری‌گونه (که در منطق کشف می‌شود) تاریخمند هم هست. همین تاریخمندی است که در فلسفهٔ هگل تأکید و تصریح می‌یابد. گویی به رغم همهٔ تفاوت‌ها اندیشهٔ کانت، فلسفهٔ هگل را در دل می‌پرورد که در آن منطق ذهن و پدیدارشناسی روح در یکدیگر ادغام می‌شود. مروری بر روایت کانت از تاریخ فلسفه، می‌تواند بخش پایانی این مقاله باشد:

«یونانیان نخستین مردمانی بودند که شروع به فلسفه‌ورزی کردند. زیرا نخست آنان سعی کردند شناخت‌های عقل را به نحو انتزاعی بپرورانند، درحالی که سایر اقوام همواره می‌کوشیدند مفاهیم را تنها از طریق صور خیال و به نحو انضمامی قابل فهم کنند. حتی امروزه اقوامی ــ مثل چینیان و بعضی هندیان ــ هستند که به اموری صرفاً برخاسته از عقل همچون خدا و بقای نفس می‌پردازند، اما نمی‌کوشند سرشت این امور را مطابق مفاهیم و قواعد و به نحو انتزاعی دریابند. آنان بین کاربرد انضمامی و انتزاعی فاهمه فرقی نمی‌گذارند. در میان ایرانیان و اعراب کارکردهای نظری عقل مشاهده می‌شود، اما ایشان قواعد این کار را از ارسطو ــ ولذا از یونانیان ــ گرفتند. در زند اوستای زردشت کوچک‌ترین اثری از فلسفه نیست. در حکمت مصریان نیز... . «فلسفه وقتی به رومیان رسید هیچ توسعه‌ای نیافت زیرا رومیان همیشه شاگرد باقی ماندند. سیسرون در فلسفهٔ نظری پیرو افلاطون بود و در اخلاق رواقی... در میان رومیان جز پلینی [پلیناس اکبر] که تاریخ طبیعی نوشت هیچ طبیعی‌دانی نبود. سرانجام فرهنگ در میان رومیان نیز ناپدید شد و بربریت پدید آمد تا آنکه اعراب در قرون وسطی به علوم توجه کردند و... علوم دوباره در شرق احیا شد. به‌ویژه توجه به ارسطو فراوان بود، هرچند که برده‌وار از او پیروی کردند. در قرن یازدهم و دوازدهم مدرسیان پیدا شدند، ارسطو را شرح کردند و باریک‌بینی‌های او را تا بی‌نهایت کشاندند. آنان به چیزی جز انتزاعیات مشغول نبودند. این روش مدرسیِ فلسفه‌ورزیِ کاذب با دورهٔ اصلاح دینی از میان رفت و نوبت به متفکرانی رسید که خود می‌اندیشیدند و هیچ مدرسه‌ای را قبول نداشتند و درعوض به جستجوی حقیقت بودند و آن را هرجا می‌یافتند، می‌پذیرفتند. فلسفه رشد و اصلاح خود را در عصر جدید تاحدی به تحقیق در طبیعت مدیون است و تاحدی به پیوند ریاضیات با علوم طبیعی. نظمی که از راه تحقیق در این علوم در تفکر پدید آمد، به شاخه‌ها و بخش‌های خاص فلسفه هم رسید. اولین و بزرگترین کاوشگر طبیعت در عصر جدید بیکن بود... دکارت خدمت زیادی به فلسفهٔ نظری کرد، زیرا در اعطای تمایز به فکر به‌واسطهٔ

معیار وضوح و بداهت شناخت، سهم زیادی داشت. لایبنیتس و لاک را باید از جمله بزرگ‌ترین و شایسته‌ترین مصلحان فلسفه در زمان خود بشمریم. لاک سعی کرد فاهمهٔ بشر را تحلیل کند و نشان دهد که کدام‌یک از قوای نفس و کدام‌یک از اعمال نفس مربوط به شناخت‌های مختلف ماست. اما او کار خود را به پایان نبرد، به علاوه روال کارش بسیار جزمی بود، هرچند از او بهرهٔ فراوان بردیم زیرا در صدد مطالعهٔ بهتر و جامع‌تر طبیعت نفس برآمدیم. درخصوص آن روش جزمی خاص که مختص لایبنیتس و ولف است، باید گفت که کاملاً خطا بود. به‌علاوه آنقدر مطالب فریب‌آمیز در آن هست که ضروری است کل کار متوقف شود و به‌جای آن حرکت دیگری آغاز شود که همان روش فلسفه‌ورزی نقادانه است، یعنی تحقیق در خود روند عقل و تحلیل کل قوهٔ شناخت بشر و بررسی حدود ممکن آن. در عصر ما فلسفهٔ طبیعی در وضعی بسیار ثمربخش قرار دارد و در میان کاوشگران طبیعت نام‌های بزرگی چون نیوتون هست. امروزه فیلسوفان را نمی‌توان کامل و باقی خواند، چراکه هر چیزی در اینجا گویی در یک جریان و سیلان به پیش می‌رود. آنچه یکی می‌سازد دیگری ویران می‌کند. در فلسفهٔ اخلاق از قدما جلوتر نرفته‌ایم. اما در مابعدالطبیعه به نظر می‌رسد که گویی در سرحد تحقیق در حقایق مابعدالطبیعه متوقف شده‌ایم. امروزه نوعی بی‌تفاوتی نسبت به این علم پدید آمده است، ظاهراً افتخار زیادی محسوب می‌شود اگر شخص از تحقیقات مابعدالطبیعه به تحقیر سخن بگوید. بااین همه، مابعدالطبیعه همان فلسفهٔ حقیقی است. عصر ما عصر نقادی است و باید دید حاصل تلاش‌های نقادانهٔ روزگار ما دربارهٔ فلسفه و بخصوص دربارهٔ مابعدالطبیعه چه خواهد بود» (۵۳۹-۵۴۴).

پی‌نوشت‌ها

1. *Logik, ein Handbuch zu Vorlesungen.*
2. G. B. Jäsche.
3. *Auszug aus der Vernunftlehre.*

۴. کانت مدت چهل سال به‌طور متوسط شانزده ساعت در هفته تدریس کرد. از لحاظ تدریس هم شهرت داشت و تعداد مستمعانش معمولاً به بیش از صد نفر می‌رسید. در درس‌های منطق او حدود هشتاد دانشجو حاضر می‌شدند (این رقم در پایین‌ترین تعداد به چهل نفر رسید). گفتنی است که دانشجویان عموماً چهارده ـ پانزده ساله بودند و بسیاری از آنان درس‌های منطق کانت را دشوار می‌یافتند. کانت اغلب توصیه می‌کرد که دانشجویان ابتدا در درس شخص دیگری حاضر شوند. در دستنویس‌های باقی‌مانده از درس‌های او می‌توان روحیه و خلقیات کانت معلم را نیز دریافت: طنز و بذله‌گویی، استفاده فراوان از مثال و تمثیل، اشاره به مؤلفان مختلف در زمینهٔ مورد بحث، جدیت در برخورد با موضوع درس و توجه به قابل فهم‌کردن آن، و مهم‌تر از همهٔ اینها کوشش برای آموختن تفکر به مخاطبان. یکی از زندگی نامه‌نویسان کانت گفته است که در کلاس کانت جملاتی که مکرر شنیده می‌شد اینها بود: «خودت فکر کن. خودت جستجو کن. روی پای خودت بایست» (یونگ، xxii). در درسگفتار منطق یشه (۵۳۷-۵۳۹) این تصور کانت از تفکر را در این عبارات می‌یابیم:

«پیش از آنکه بکوشیم تعریفی از فلسفه بدهیم باید ابتدا دربارهٔ خصوصیت شناخت‌های مختلف تحقیق کنیم، و از آنجا که شناخت‌های فلسفی متعلق‌اند به شناخت‌های عقل، باید توضیح دهیم که مراد از عقل چیست. شناخت‌های عقل در مقابل شناخت‌های تاریخی قرار دارد. شناخت‌های عقلانی شناخت‌های ناشی از اصول

(ex principis) است، شناخت‌های تاریخی شناخت‌های حاصل از داده‌ها (ex datis) است. البته شناخت می‌تواند ناشی از عقل باشد و درعین حال تاریخی؛ مثل وقتی که یک ادیب ثمرات تعقل شخص دیگر را می‌آموزد و علم او به این ثمرات، صرفاً تاریخی است... فلسفه نظام شناخت‌های فلسفی یا شناخت‌های عقل از مفاهیم است. این تعریف، مطابق تصور مدرسی این علم است. اما مطابق با تصور «جهانی»، علمِ غایاتِ عقل بشر است. عملاً تنها فلسفه است که دارای ارزش درونی است و به همهٔ معارف دیگر ارزش می‌بخشد... . حیطهٔ فلسفه به مفهوم جهانی شامل این سؤالات است: ۱. چه می‌توانم بدانم؛ ۲. چه باید بکنم؛ ۳. چه امیدی می‌توانم داشته باشم؛ ۴. انسان چیست. [در **نقد عقل محض** (B833) سؤال چهارم نیست.] مابعدالطبیعه به سؤال اول پاسخ می‌دهد، اخلاق به سؤال دوم، دین به سؤال سوم، و انسان‌شناسی به سؤال چهارم. با این حال علی‌الاصول می‌توانیم همهٔ اینها را انسان‌شناسی محسوب کنیم، چون سه سؤال اول با سؤال آخر مرتبطند. بنابراین فلسفه باید بتواند تعیین کند: ۱. سرچشمه‌های دانش بشر را؛ ۲. گسترهٔ کاربرد ممکن و مفید هر علم را؛ ۳. حدود عقل را. دو چیز پیش از همه شایستهٔ فیلسوف است: تربیت استعداد و مهارت به‌منظور استفاده از آنها برای همه نوع غایت، مهارت در استفاده از همهٔ وسایل برای هر غایت مطلوب. این دو باید یکی شود چراکه بدون دانش شخص هرگز فیلسوف نخواهد شد لیکن دانش به‌تنهایی هم هرگز فیلسوف نمی‌سازد... هیچ‌کس نمی‌تواند خود را فیلسوف بنامد اگر نتواند فیلسوفی کند. اما فیلسوفی را تنها در ضمن عمل و در ضمن استفادهٔ شخصی از عقل می‌توان آموخت. به راستی چگونه آموختن فلسفه ممکن است؟ هر متفکر فیلسوف به تعبیری کار خود را بر بقایای کار دیگری می‌سازد، اما هرگز هیچ کاری نبوده که همه اجزاء آن باقی بمانند. پس انسان نمی‌تواند فلسفه بیاموزد، درست به این دلیل که فلسفه هنوز حاصل نشده است. حتی با فرض اینکه فلسفه‌ای عملاً موجود بود هیچ‌کس نمی‌توانست به صرف آموختن آن بگوید فیلسوف است، چون علم او به آن فقط تاریخی می‌بود... برای تمرین تفکر، یا فلسفه‌ورزیدن، باید بیشتر به روش استفاده از فاهمهٔ خود توجه کنیم تا قضایایی که از طریق این روش به آنها رسیده‌ایم».

۵. دستنویس‌های باقی‌مانده از دروس منطق کانت یکی از منابع مهم اطلاع دربارهٔ آراء کانت در این زمینه است. نسخه‌هایی متعلق به اوایل دههٔ ۱۷۷۰، اوایل دههٔ ۱۷۸۰ و اوایل دههٔ ۱۷۹۰ در مجلد نهم چاپ کمبریج از آثار کانت به انگلیسی ترجمه و منتشر شده است. مشخصات این کتاب چنین است:

Kant, I. *Lectures on Logic,* trans. and ed. by J. Michael Young, Cambridge 1992.

کتاب منطق تحریر یشه در همین مجلد چاپ شده است. منبع اصلی مقالهٔ حاضر همین چاپ بوده است، اما از ترجمهٔ دیگر کتاب منطق هم استفاده شده است، با این مشخصات:

Kant, I. *Logic,* Robert S.Hartman and Wolfgang Schwarz, New York, 1988.

این ترجمه اولین‌بار در ۱۹۷۴ منتشر شده و یونگ آن را قابل استفاده می‌شمرد.

6. *Die falsche Spitzfindigkeit der Vier Syllogistischen Figuren erwiesen.*

7. J. G. Darjes.

۸. برای این اطلاع و سایر اطلاعات (به‌ویژه دربارهٔ مسائل تاریخی) دربارهٔ کانت از کتاب اصطلاح‌شناسی کانت نوشته هاورد کی‌گیل استفاده شده است:

Caygill, Howard, *A Kant Dictionary,* Blackwell, Oxford, 1997.

همچنین ارجاع‌های مقاله به **نقد عقل محض**، براساس چاپ انگلیسی کمبریج است. با این مشخصات:

Kant, I., *Critique of Pure Reason,* trans and ed. Paul Guyer and Allen W. Wood, Combridge 1998.

۹. هاورد کی‌گیل که از ستیز و سازش دو سنت در رسالهٔ دقت کاذب چهار شکل قیاس و سایر آثار کانت سخن می‌گوید، این رساله را تلاش کانت برای توجه به خودآگاهی و حکم به جای تأکید بر دقت اشکال قیاس می‌شمرد. ر.ک. کی‌گیل، ذیل «Logic, general, transcendental».

۱۰. نقل از ترجمهٔ دکتر حداد عادل، مندرج در همین مجموعه.
۱۱. J.P. Reusch (۱۷۵۴-۱۶۹۱) مؤلف *Systema Logicum* (نظام منطق).
۱۲. اشاره به کتاب *Acroasis Logica* (گوش‌فرادادن به منطق)، چاپ ۱۷۶۱.
۱۳. C.A. Crusius (۱۷۷۵-۱۷۱۲) مـــــؤلف *der Weg Zur Gewißheit und Zuverläßigkeit menschlichen Erkenntnis* (طریق یقین و اعتبار معرفت بشر).
۱۴. Henry Home یا Lord Cames (۱۷۸۲-۱۶۹۶) حقوقدان اسکاتلندی و از شخصیت‌های روشنگری اسکاتلند، که علاوه بر آثار حقوقی‌اش به‌واسطهٔ آثاری در فلسفه و انسان‌شناسی مشهور بود. کتاب جستارهایی در اصول اخلاق و دین طبیعی را بر ضد هیوم نوشت.

مفهوم عدالت نزد ارسطوی بغداد و ارسطوی آتن

سیداحمد هاشمی

مقدمه

در طول نهضت ترجمهٔ دورهٔ اسلامی آثار ارسطو، پس از آثار جالینوس، بیش از همهٔ دانشوران و متفکران یونانی و اسکندرانی مورد استقبال مسلمانان واقع شد. مورخان از هشتاد و هشت ترجمهٔ مختلف از بیست کتاب ارسطو، کار بیست و سه مترجم، نام برده‌اند. برخی آثار وی بیش از چهار بار ترجمه شد.[1] در مجموع سه اثر مابعدالطبیعه و اثولوجیا و خیر محض ارسطوی عالم اسلامی را شکل بخشید و اگرچه دو کتاب اخیر منحول و به‌کلی دور از تعالیم ارسطوست، اما بیش از مابعدالطبیعه یا کتاب الحروف ــ که بنا بر گزارش ابن ندیم دوازده کتاب از چهارده کتاب آن در نیمهٔ اول قرن سوم در اختیار مسلمانان بوده است[2] ــ بر اندیشهٔ فلسفی دورهٔ اسلامی اثر نهاد.

ظاهراً تا پایان خلافت هارون (حکومت: ۱۷۰-۱۹۳ه) فقط منطق ارسطو شناخته شده بود. مأمون (حکومت: ۱۹۸-۲۱۸ه) در میان فیلسوفان به ارسطو توجهی ویژه داشت. بنا بر آنچه در برخی منابع تاریخی آمده او ارسطو را در هیأت پیرمردی خوش‌سیما به خواب دید و از وی پرسید «خیر چیست؟» ارسطو پاسخ داد «آنچه عقل آن را خیر داند». مأمون پرسش خود را تکرار کرد و ارسطو پاسخ داد «آنچه شرع آن را خیر شمارد». خلیفه بار دیگر پرسید و فیلسوف گفت «آنچه مردم آن را خیر گویند».[3] این پرسش و پاسخ ــ حقیقت باشد یا افسانه ــ نشانهٔ تفکر زمانهٔ خود است. پرسش از خیر پرسشی مابعدالطبیعی و یکسره انتزاعی نیست. پاسخ ارسطو نیز خلیفه را به عدم تعارض رأی «عقل» و «شرع» و «جمهور» رهنمون می‌شود و راهی عملی و انضمامی برای کشف خیر پیش پای وی می‌نهد. این پرسش و پاسخ را می‌توان به مثابهٔ فقره‌ای از کتابی در علم اخلاق یا علم سیاست ــ که هر دو از الاهیات به معنای اخص و تأملات صرفاً

نظری آن فاصله دارد ــ قرائت کرد. جوازی بر این قرائت آن است که مأمون پس از این رویا، بیش از پیش، درپی آثار یونانی و اسکندرانی برآمد؛[۴] او به‌ویژه خواستار کتاب سیاست ارسطو بود و سلما (مدیر بیت‌الحکمه) و گروهی از مترجمان زبدهٔ بیت‌الحکمه از جمله یوحنا بن بطریق را درپی این آثار روانهٔ روم کرد. ابن‌بطریق در داستان سفر خود به عبادتگاهی اشاره می‌کند که یونانیان قدیم برخی کتاب‌هایشان را در آن نگاه داشته بودند. بدینسان کتاب سیاست ــ به دروغ منسوب به ارسطو ــ از زیر این غبار افسانه وتقدیس به درآمد و به دربار خلیفه مسلمانان راه یافت. یوحنا بن بطریق آثارالعلویه، السماء والعالم، کتاب‌الحیوان و جوامع کتاب‌النفس ارسطو را به عربی ترجمه کرده است و اگر اشتیاق خلیفه به دانستن آموزه‌های سیاسی ارسطو را متأخر از آشنایی او با این آثار بدانیم، باید گفت ابن‌بطریق بیش و کم با آراء ارسطو و طرز تفکر و تفلسف او آشنا بوده است و به راحتی می‌توانسته عدم اصالت کتاب سیاست را تشخیص دهد. به هر روی این کتاب به عربی ترجمه شد و به‌عنوان نامهٔ ارسطو به اسکندر و با نام «کتاب‌السیاسة فی تدبیرالریاسة» یا «سرالأسرار» در عالم اسلامی رواج یافت.

ابن ندیم نامی از سرالاسرار نبرده اما ابن جلجل (متوفی حدود ۳۷۰هـ) دوبار از این کتاب نام می‌برد. او بخشی از این کتاب را عیناً نقل می‌کند؛ بخشی که زبدهٔ مطالب کتاب و مشتمل بر هشت کلمهٔ جامعه است که مصلحت همهٔ امور را در بر دارد. ما به‌زودی به تفصیل این مطلب خواهیم پرداخت.

دربارهٔ اصل کتاب سرالاسرار هنوز سخنی یقینی و تردیدناپذیر گفته نشده است. احتمال می‌رود که این کتاب از نگاشته‌های طبیب یونانی دیوقلس (متوفی ۳۲۰ق.م) یا افلیمون مؤلف الفراسة باشد. در این کتاب آرایی نواسکندرانی و گنوسی به چشم می‌خورد که البته نمی‌توان مشابهی برای آنها در آثار برجای مانده از این نحله‌های فکری یافت. بخشی از این کتاب احتمالاً ریشهٔ یونانی اصیلی داشته است و سپس در طول زمان بدان فقرات و فصولی افزوده شده است اما تشخیص این هسته اولیه نیز آسان نیست.[۵]

سرالاسرار دوبار از عربی به لاتینی ترجمه شد. یوحنای اشبیلی یا اسپانیایی که از دستیاران دومینیکوس گوندیسلفی ــ بزرگترین مترجم عربی به لاتینی در قرن ۱۲ اسپانیا ــ بود، این کتاب را برای همسر هنری کنت بورجونیا نخستین پادشاه پرتغال (متوفی ۱۱۳۰م) ترجمه کرد. یهودی دیگری به نام یوداس الحریزی نیز این کتاب را بین سال‌های ۱۱۹۰-۱۲۱۸م به عبری درآورد. ترجمهٔ لاتینی مفصل‌تری نیز از این کتاب باقی است که دراواخر قرن ۱۲ یا اوایل قرن ۱۳ به دست فیلیپ طرابلسی انجام یافته است. فلاسفهٔ قرون وسطی نیز این کتاب را از نگاشته‌های ارسطو می‌پنداشتند. راجربیکن شرحی بدان نگاشته و آلبرت کبیر نیز به صراحت آن را از آثار ارسطو دانسته است. عبدالرحمن بدوی که برای نخستین‌بار این کتاب را در مجموعهٔ الاصول الیونانیه للنظریات السیاسة فی‌الاسلام منتشر ساخت، بر این باور است که این کتاب رایج‌ترین کتاب کل اروپا در قرون وسطی بوده است که تا پیش از ۱۵۰۰ میلادی بارها به نظم و نثر به زبان‌های

فرانسوی قدیم، انگلیسی، گالی، بسیاری از گویش‌های آلمانی و ایتالیایی، اسپانیایی و هلندی ترجمه و چاپ شده است.[۶]

سرالاسرار آنچنان که به‌دست ما رسیده است کتابی است در ده مقاله، که بی‌شک نخستین و سومین بخش آن از اهمیت بیشتری برخوردار است. چراکه سایر مقالات دربردارندۀ آرایی پراکنده و مغشوش است.

در این پژوهش صرفاً به مقالۀ سوم سرالاسرار که دربارۀ مفهوم عدالت است توجه شده، چراکه مؤلف این کتاب نیز خود این فصل را دربردارندۀ جان کلام و مطلوب مطلب خویش دانسته و بسنده کردن خواننده به آن را روا شمرده است. آنچه درپی می‌آید ابتدا ترجمۀ فارسی این بخش از کتاب است و سپس تحلیلی از محتوای آن، با توجه به آثار اصیل ارسطو.

کتاب‌السیاسة فی تدبیرالریاسة

مقالۀ سوم

دربارۀ صورت عدل

ای اسکندر! عدل صفتی کریمه از صفات باری ــ جل اسمه و تعالی ذکره ــ است و شهریار ــ که خداوند رعایت امر بندگانش را از او خواسته و تمشیت و تدبیر کارهای ایشان را برعهدۀ او نهاده و دست وی را بر پوست و خون و مال و احوال ایشان باز گذاشته ــ همچون خداست. از اینرو شهریار را خداوندگار خوانند. پس بر اوست که در تمامی احوالش به خداوند تشابه جوید؛ و خداوند حکیم و رحیم است و اسماء و صفات او ــ جل جلاله ــ از شماره بیرون.

ای اسکندر! حکمت مخالف ستم است و عکس ستم عدل است. آسمان به عدل افراشته بر زمین است و برانگیختن پیامبران پاک‌نهاد از برای عدل است. عدل صورت همان عقلی است که خداوند ــ عز وجلّ ــ آن را در زمرۀ محبوب‌ترین مخلوقاتش برشمرده است. زمین به عدل آبادان است و کشورها بدان پابرجا و بندگان بدان سرسپرده‌اند. عدل وحشتزدگان را رام و آرام می‌کند و دوری‌گزینان را همنشین و نزدیک. نفوس به واسطۀ عدل از هرچه دغلکاری است برکنار می‌مانند و صاحبان نفوس از هر فسادی سالم. از اینرو هندیان گفته‌اند «عدل شهریاران برای رعیت از حاصلخیزی زمانه سودمندتر است» و نیز حکمای ایشان گفته‌اند «شهریار عادل از وطن و شتر نیکوتر است» و بر سنگ نبشته‌هایی سریانی آمده که «شهریار و عدالت از هم بی‌نیاز نیستند».

اشیاء جملگی پدید آمدۀ عنصری هستند که سبب [مادی] آنهاست و علتی که همان فعل ایجاب‌کنندۀ هستی آنهاست و فاعلی که همان [خداوند] حکیم قادر است. تأثیرپذیری عنصر از فعل انفعال نام دارد و سبب [مادی] که عنصر شیء است امکان خوانده می‌شود. انفعال همان موجودی است که حکمت حکیم صانع را آشکار می‌سازد و اینکه عنصر از فعل آنچه را بپذیرد که می‌تواند، همان عدل است. پس معلوم شد که عدل بر دو گونه است: ظاهر و باطن. [عدلِ] ظاهر آن چیزی است که از افعال صانعِ متولی آشکار می‌گردد ــ در شرایط تساوی در وزن و

اندازه؛ چراکه عدل اسمی است مشتق شده از این [شرایط] ــ و [عدلِ] باطن باور حکیم است به اتقان مصنوعات صانع و محقق‌شدن مقولات او. تا بدینجا بر تو معلوم شد که شهریار شباهت جوینده به حکمت باری است، و نیز بر اوست که در مواجهه با هرکس از خواص و عوام که بر آنان ولایت دارد، رفتاری عادلانه داشته باشد و حکمت و مشیت باری را در میان آنان زنده بدارد و باید که بدین امر باور داشته باشد، چه، به‌واسطهٔ باور وی است که قانون با تمام اقتدارش برای او به‌دست می‌آید و به واسطهٔ آنچه در رفتار وی ظاهر می‌شود، دل‌های رعیت را به خود جذب می‌کند. خواص و عوام دو طبقهٔ متفاوتند و عدالت‌گستری در میان آنان نیز متفاوت. عدل اسمی است که معنای آن انصاف و رفع جور و درستی میزان و یکسانی پیمانه است و این همان اسم جامعِ میان مروّت و کرم و کارهای نیکوست.

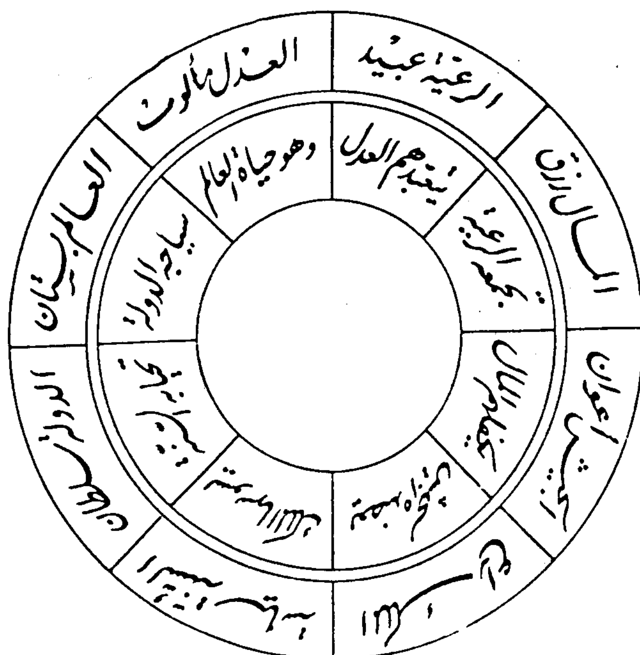
و عدل بر چند قسم است: عدلی که حاکمان باید به آن حکم کنند و عدلی که رعایت آن بر انسان در محاسبهٔ نفس در آنچه بین او و خالقش می‌گذرد، لازم است. به‌علاوه در آنچه بین تو و مردمان است به قدر حالات و میزان رابطه‌ها (= منازل‌العلاقات) عدل را برپا دار.

من برای تو صورت حکمیِ فلسفیِ قانونیِ الاهیِ هشتگانه‌ای ترسیم می‌کنم که از آنچه در کل جهان است خبرت دهد. این صورت سیاست جهان را دربر دارد و مشتمل بر همهٔ طبقات جهان و چگونگی دست‌یافتن هر طبقه به عدلِ ضروری است.

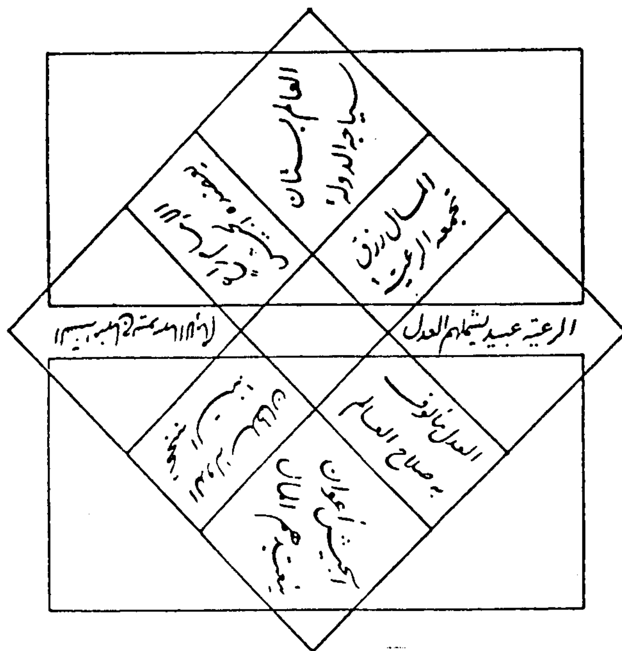
من این صورت را همانند دورِ فلکی تقسیم کرده‌ام. هر قسمت از این صورت یک طبقه به شمار می‌آید و تو از هر قسمت که بخواهی می‌توانی آغازکنی و آنچه پس از این قسمت قرار دارد ــ همچون توالی دور فلکی ــ پی‌درپی می‌آید و از آنجا که موضوعِ برترین و بدترین تدبیرها «جهان» است، من این دورْ شمار [النُّصْبَة] را از «جهان» آغاز کردم.

ای اسکندر! این «صورت» جان این کتاب و پاسخگوی نیاز توست. اگر در پاسخ به درخواست تو چیزی جز این برایت نمی‌فرستادم، همین تو را کافی بود. پس صادقانه در آن بیاندیش تا زمام امور و خواسته‌هایت در اختیار تو باشد و ان‌شاءالله تعالی به هرچه دوست داری برسی.

جهان بوستانی است حصارش دولت
دولت نیرویی است زنده‌کنندهٔ سنت
سنت راهی است شیوه‌گذارش شهریار (/امام)
شهریار (/امام) گله‌بانی است دستیارش سپاه
سپاه یاوری است پشتیبانش ثروت
ثروت رزقی است گردآورنده‌اش رعیت
رعیت بنده‌ای فرمانبردار عدل
عدل آشنایی است مصلحِ جهان



شکل شمارهٔ یک



شکل شمارهٔ دو

بررسی محتوای مقاله

ویژگی‌های دینی راه‌یافته در متن این رساله همچون بسیاری دیگر از متون ترجمه شده حاکی از تصرفاتی فرهنگی و بومی در ترجمهٔ علوم اوایل است. برخی از این ویژگی‌ها کاملاً صوری است؛ برای نمونه تعابیر «جل اسمه و تعالی ذکره»، «جل جلاله» و «إن شاءالله تعالی». و برخی دیگر محتوایی است و منعکس‌کنندهٔ فرهنگ و آیین زبان مقصد در ترجمه؛ برای نمونه سخن‌گفتن از «پیامبران پاک‌نهاد»، «مقایسهٔ امر نیکو با شتر»، «برشمردن دو خصلت عربی مروت و کرم در تبیین مفهوم عدل» و نیز «تأکید بر شباهت شهریار و خدا». این تصرفات، لحن متن را چنان دگرگون ساخته که گویی مؤلف در فضای فکری و فرهنگی بغداد عصر نخست عباسی دست به قلم برده است. اما آیا عدالت نزد ارسطوی آتن نیز به همین معناست؟

ارسطو؛ فصل پنجم اخلاق نیکوماخوس را به بررسی مفاهیم «عدل و انصاف» اختصاص داده است و در کتاب سیاست خود نیز با ارجاع به کتاب اخلاق به بیان مطالبی در باب عدالت پرداخته است. او در اخلاق نیکوماخوس میان علم و توانایی از یک‌سو و ملکه از سوی دیگر فرق می‌نهد: علم و توانایی می‌توانند آثار متضاد پدید آورند، درحالی که ملکه ممکن نیست آثار متضاد به‌وجود آورد. با این بیان «عدالت ملکه‌ای است که سبب می‌شود، آدمی استعداد به‌جاآوردن اعمال عادلانه را داشته باشد».[۷] وی در گام دوم دو مفهوم ظلم و عدل را متضاد هم معرفی می‌کند و برای تبیین مفهوم عدل از مفهوم ضد آن بهره می‌جوید: ظالم در معانی مختلف به کار می‌رود «اولاً کسی که به قانون بی‌اعتناست؛ ثانیاً کسی که سیری‌ناپذیر است و به تقسیم برابر مواهب، یعنی برابری شهروندان بی‌اعتناست. پس عادل باید هم قانون را حرمت نهد و هم برابری شهروندان را».[۸]

ارسطو عدالت را شامل همهٔ فضایل و از دو جهت فضیلتی کامل معرفی می‌کند. نخست از این جهت که «عدل ورزیدن مستلزم به‌کار بردن همهٔ فضایل است» و نیز از آن جهت که «آدمی آن را نه‌تنها در خویشتن بلکه در ارتباطش با دیگران نیز تحقق می‌تواند بخشید: بسی کسان می‌توانند در امور شخصی خویش به پیروی از فضیلت عمل کنند ولی تحقق‌بخشی به فضیلت در ارتباط با دیگران از هرکسی برنمی‌آید.»[۹]

در سرالاسرار نیز عدالت به‌عنوان یک فضیلت مستقل اخلاقی معرفی نشده است بلکه «اسم جامع میان مروت و کرم و کارهای نیکو» دانسته شده است. با اینکه ارسطو تصریح می‌کند که «آنچه از جهت ارتباطش با دیگران عدالت نامیده می‌شود، به‌عنوان ملکه‌ای شخصی به‌طور مطلق فضیلت است.» و عدالت بدین‌معنا جزئی از فضیلت اخلاقی نیست، اما این مفهوم را به‌عنوان جزئی از فضیلت نیز قابل بررسی می‌داند و براین باور است که در کنار آن عدالت به معنای اعم، این عدالت به‌معنای اخص نیز وجود دارد.[۱۰] وی این تفکیک را از طریق آشکارساختن تفاوت میان ظلم به معنای اعم و ظلم به‌معنای اخص توضیح می‌دهد: پیشتر گفته بود که ظلم گاه به معنای قانون‌شکنی است و گاه به‌معنای بی‌اعتنایی به برابری شهروندان. نسبت

این دو معنا نسبت کل به جزء است. «چون هر بی‌اعتنایی به برابری قانون‌شکن است ولی هر قانون‌شکنی بی‌اعتنایی به برابری نیست.»[۱۱]

ارسطو در نگاهی دیگر به مفهوم عدالت با استفاده از تفاوت اَعمال عادلانه به تفکیکی روشنگر میان دوگونه عدالت می‌پردازد: یکی عدالت توزیعی و و دیگری عدالت تصحیحی (یا تنظیمی یا اصلاحی). این هر دو از شقوق عدالت به‌معنای اخص کلمه‌اند. عدالت توزیعی عدالتی است که «در توزیع افتخار و پول و دیگر چیزهایی که میان شهروندانی تقسیم می‌شوند که در نظام سیاسی جامعه سهمی دارند، اثر می‌بخشد» و عدالت تصحیحی «نقش تصحیح در معاملات و ارتباط‌های میان افراد جامعه را ایفا می‌کند».[۱۲]

وی با نظرکردن در عمل عادلانه تأمل فلسفی خود را گامی پیشتر می‌برد و در هر عمل عادلانه همواره دست کم چهار عنصر را قابل تشخیص می‌یابد: دو شخص و دو شیء که البته همان نسبتی که میان اشیاء موجود است میان اشخاص نیز موجودات است. «مبدأ همهٔ نزاع‌ها و دعاوی همین است که یا اشخاص برابر اشیاء نابرابر به‌دست آورده‌اند یا اشخاص نابرابر اشیاء برابر». این شاید بزرگترین تفطن فلسفی ارسطو دربارهٔ مفهوم عدالت باشد که البته مبنای نظر نسبیت‌انگارانهٔ او در باب این فضیلت نیز هست. او در کتاب سیاست نیز بدین نکته اشاره کرده و کوشیده است تا ریشهٔ رأی فلسفی خود را به باور عمومی مردمان بازگرداند چراکه «اجماع مردمان بر آن است که عدالت از برابری برمی‌خیزد». اما این آموزهٔ درست محتاج تدقیق فلسفی است و وی در پژوهش‌هایش معلوم می‌سازد که «عدالت هم کسان و هم اشیاء آنان را دربر می‌گیرد و از اینرو [فقط] کسان برابر باید اشیاء برابر داشته باشند».[۱۳] پس در تکمیل و اصلاح باور عمومی به آنان که عدالت را همان برابری می‌دانند، باید گفت «به‌راستی هم چنین است ولی برابری نه برای همه بلکه برای کسانی که با یکدیگر برابر باشند، عدالت است» و به گروهی دیگر که عدالت را در نابرابری می‌دانند هم باید یادآور شد که «این سخن درست است، ولی نابرابری نه برای همه بلکه برای مردم نابرابر عین عدل است».[۱۴] و از اینجا می‌توان نتیجه گرفت که «مفهوم عدالت نسبی است و نسبت به اشخاص فرق می‌کند و توزیع چیزها هنگامی عادلانه است که ارزش هر چیز متناسب با ارزش کسی باشد که آن را دارا شده است».[۱۵] طرفه این که در سرالاسرار نیز به «چگونگی دست‌یافتن هر طبقه به عدلِ ضروری» اشاره شده و به شهریار توصیه شده است که در آنچه بین او و مردمان است «به قدر حالات و میزان رابطه‌ها عدل را به پا دارد». البته در آنجا این توصیه اخلاقی یا سیاسی برپایهٔ تبیینی وجودشناختی از مفهوم عدل استوار است؛ چراکه عدل تأثیرپذیری علت عنصری یا مادی شیء از علت فاعلی آن ــ به‌قدر پذیرشش ــ تعریف شده است و این اختلاف قابلیت صفت عدل را که از اوصاف افعال صانع حکیم است تعیّن می‌بخشد. اگرچه این تعریف عدل را اولاً و بالذات صفتی از صفات خداوند و ثانیاً و بالعرض صفتی از صفات شهریار به شمار می‌آورد و تصریحی به این مطلب نمی‌کند که ملاک و مفهوم عدل شهروندان چیست.

ارسطو خود در اخلاق نیکوماخوس با استدلالی ریاضی مفهوم نسبی عدالت را استواری می‌بخشد. او عدالت را رعایت تناسب میان آن دو کس و دو چیز می‌شمرد. در عدالت توزیعی تناسبی هندسی رعایت می‌شود و در عدالت تصحیحی تناسبی عددی. زیرا عدالتی که مثلاً در تقسیم مبلغی مال مشترک میان شریکان ظاهر می‌شود همیشه مطابق تناسب هندسی است: تقسیم باید مطابق نسبت مبالغی باشد که هرکس به میزان سهم خود از کل مبلغ مشترک پرداخته است. اما در عدالت تصحیحی چه تفاوت است میان مردی خوب که مرتکب زنا شده با مردی بد.[۱۶] استفاده از مفهوم تناسب عددی یا هندسی دست ارسطو را در معرفی عدالت به‌مثابهٔ حد وسط می‌گشاید. «زیرا متناسب حد وسط است و عادلانه متناسب است». بدین جهت است که اصحاب دعاوی به قاضی ــ که از او انتظار می‌رود عدالت مجسم باشد ــ «واسطه» می‌گویند و از او «انصاف» می‌جویند.[۱۷]

می‌دانیم که اخلاق نیکوماخوس ارسطو به دوران نهضت ترجمه به عربی درآمده است و بر برخی متفکران عالم اسلام همچون ابوعلی مسکویه (متوفی ۴۲۱ه) و خواجه نصیر طوسی (متوفی ۶۳۳ه) اثر نهاده، اما از سرنوشت این ترجمه و نیز از دوام رواج سرالاسرار منحول در عالم اسلامی اطلاع چندانی در دست نیست. آیا هیچ‌یک از متعاطیان علم اخلاق و سیاست دورهٔ اسلامی این دو اثر را در کنار هم ندیده‌اند و محتوا و مضمون آنها را با هم نسنجیده‌اند؟ این نیز مطلبی است که بر ما دانسته نیست. اما هر سنجشگری می‌تواند دریابد که نظرگاه ارسطوی سرالاسرار و ارسطوی اخلاق نیکوماخوس و کتاب سیاست به‌کلی متفاوت است. ارسطوی بغداد فقط سخن از عدالت خداوند و خداوندگاران می‌گوید اما ارسطوی آتن عدل شهروندان را موضوع مداقهٔ فلسفی قرار می‌دهد. شهریارِ سرالاسرار چندان به خداوند شبیه است که شیوه‌گذار سنت و قانون تلقی می‌گردد. درحالی که ارسطو در تعریف عدالت چنان نسبتی میان این فضیلت و قانون برقرار می‌کند که سپردن قدرت بزرگ جامعه را به هیچ انسانی روا نمی‌شمرد بلکه آن را به دست «قانونِ نوشته» می‌سپرد تا منفعت‌طلبی اسباب خودکامگی فرمانروا نگردد. او حاکم را نگهبان و خادم عدالت معرفی می‌کند[۱۸] و نه مخدوم و برخورندهٔ آن. این تفاوت چنان بنیادین است که شباهت‌های ظاهری نظر ارسطوی بغداد و ارسطوی آتن دربارهٔ عدالت را بی‌فروغ می‌سازد.

پی‌نوشت‌ها

۱. برای فهرستی از بسیاری از این ترجمه‌ها، نک: ابن ندیم، ص ۳۰۹-۳۱۲.
۲. ابن ندیم، ص ۳۱۲.
۳. ابن ندیم، ص ۳۰۳-۳۰۴.
۴. ابن ندیم، ص ۳۰۴؛ ابن صاعد اندلسی، ص ۲۱۳-۲۱۴.
۵. عبدالرحمن بدوی، ص ۴۱-۴۲.
۶. همان، ص ۴۶-۴۹.
۷. ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، ۱۱۲۹a.
۸. همانجا.
۹. همان، ۱۱۲۹b-۱۱۳۰a.
۱۰. همان، ۱۱۳۰a-۱۱۳۰b.
۱۱. همان، ۱۱۳۰b.
۱۲. همان، ۱۱۳۰b-۱۱۳۱a.
۱۳. همان، ۱۱۳۱b.
۱۴. ارسطو، سیاست، کتاب سوم ۷: ۱.
۱۵. همان، کتاب سوم، ۵: ۸.
۱۶. همان، کتاب سوم، ۵: ۹.
۱۷. ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، ۱۱۳۱a-۱۱۳۲a
۱۸. همان، ۱۱۳۱a-۱۱۳۲a؛ ارسطو در ادامه در تنبهی زبان‌شناختی می‌نویسد واژهٔ عدالت در یونانی (dikaion:) از ریشهٔ dicha به‌معنای تقسیم به دو بخش است و «قاضی دیکاستس (=dikastes) نامیده می‌شود. چنانکه گویی تقسیم‌کننده به دو نیم (=dichaste) است».
۱۹. همان، ۱۱۳۴a-۱۱۳۴b.

منابع

ابن صاعد اندلسی، التعریف بطبقات‌الامم، چاپ غلامرضا جمشیدنژاد، تهران ۱۳۷۶ش.
ابن ندیم، کتاب الفهرست، چاپ محمدرضا تجدد، تهران، ۱۳۵۰ش.
ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، ترجمهٔ محمدحسن لطفی، تهران ۱۳۷۸ش.
همو، سیاست، ترجمهٔ حمید عنایت، تهران ۱۳۷۱ش.
همو، «السیاسة فی تدبیرالریاسة» معروف به «سرالاسرار» در الاصول الیونانیه للنظریات السیاسة فی‌الاسلام، عبدالرحمن بدوی، قاهره ۱۹۵۴م.
عبدالرحمن بدوی، مقدمه بر الاصول الیونانیه للنظریات السیاسة فی‌الاسلام، همان.

آیا «شباهت خانوادگی» کافی است؟

محمدمنصور هاشمی

ویتگنشتاین برای رهاساختن خود از مشکلات ناشی از قول به ذات‌گرایی از سویی، و مواجه نشدن با معضل دلبخواهی و بی‌مبنابودن تعبیرات کلی که به موجب آن امکان گفتگو دربارهٔ واقعیت از انسانها سلب می‌شود از سوی دیگر، مبنایی عرضه کرد که نام آن امروزه اصطلاحی است پرکاربرد و در مباحث مابعدطبیعی مربوط به کلیات و نیز در فلسفهٔ زبان کاملاً شناخته شده: شباهت خانوادگی.[1] به بیان ساده اگر وقتی می‌گوییم «میز» بر آن باشیم که میز هویتی در عالم دارد و همهٔ چیزهایی که میز خوانده می‌شود نقطهٔ اشتراک مشخصی دارند که همان «میزبودن» است و هر میزی تا وقتی که آن نقطهٔ اشتراک و هویت را دارد میز است و اگر آن از بین برود دیگر میز نیست، به ذات مشترکی برای میزها قائل‌ایم (= essentialism یا به تعبیری دیگر realism). اگر میز را صرفاً لفظ بدانیم که برمبنای قرارداد به هر مجموعه‌ای از اشیاء می‌تواند اطلاق شود و الزاماً و حقیقتاً هیچ نسبتی میان اشیایی که میز می‌نامیم وجود ندارد، اسم‌گرا و قائل به اصالت تسمیه هستیم (= nominalism). توجیه و نقد هریک از این دو نظر و ارائهٔ روایت‌های قوی‌تر و قابل دفاع‌تر از آنها از قدیمی‌ترین و عمده‌ترین مسائل فلسفی محض است که از دیرباز تاکنون ذهن‌های توانای فراوانی را به خود مشغول داشته است. ویتگنشتاین با طرح نظریهٔ شباهت خانوادگی کوشید راه حل جدیدی برای این مسألهٔ کهن عرضه کند.[2]

در پژوهش‌های فلسفی[3] او مکرراً از «بازی زبانی» (Sprachspiel/ Language game) سخن می‌گوید اما روشن نمی‌کند که بازی زبانی و زبان چیست. او توضیح می‌دهد که نه‌تنها نمی‌تواند بگوید زبان چیست، بلکه حتی نمی‌تواند بگوید بازی چیست. به نظر او با تلاش و تأمل روشن می‌شود که نمی‌توانیم بازی را تعریف کنیم به نحوی که همهٔ اقسام اموری را که بازی می‌نامیم دربربگیرد. پس پیشنهاد او چیست؟ او می‌گوید میان اموری که بازی می‌نامیم ذات مشترکی

وجود ندارد، اما از سوی دیگر اموری که بازی می‌خوانیم به‌کلی از یکدیگر بیگانه نیستند و بازی نامیدن آنها صرف اطلاق زبانی دلبخواهی نیست، بلکه بازی‌ها با یکدیگر شباهت خانوادگی دارند.

اگر a و b و c و d و e پنج بازی باشند، نظریهٔ ذات‌گرا می‌گوید در این پنج تا، عنصر واحد مشترکی هست که سبب می‌شود به آنها نام مشترک بازی را بدهیم. نظریهٔ اسم‌گرا می‌گوید هیچ عنصر مشترک واحد و ثابتی درکار نیست. اما ویتگنشتاین می‌گوید این پنج امر با یکدیگر پیوند دارند، ولی نه به صورتی که امر واحدی حد اشتراک هر پنج‌تا باشد، بلکه بدین‌صورت که مثلاً a و b از جهتی با یکدیگر شباهت و نسبت دارند و b و c از جهتی دیگر و d و a از جهتی جداگانه و به همین ترتیب. a و b و c و d و e همگی یک شباهت مشترک ندارند بلکه اعضای این مجموعه با یکدیگر شباهت‌ها و پیوندهایی دارند.[۴]

در نگاه اول راه حل ویتگنشتاین بصیرت‌بخش و مطلوب به‌نظر می‌رسد.[۵] اما آیا «شباهت خانوادگی» واقعاً پایان مسأله است و به استناد آن می‌توان ماجرا را پایان یافته تلقی کرد؟

به نظر من این نتیجه‌گیری درست نیست؛ چراکه در نظریهٔ شباهت خانوادگی به نکتهٔ کوچک اما سرنوشت‌سازی توجه نشده است.

آیا دایرهٔ شباهت‌ها محدود است و هر امری نمی‌تواند با امری دیگر از جهتی شباهت داشته باشد؟ آیا در مثال قبلی a و b و c و d و e صرفاً دارای مجموعه‌ای از شباهت‌ها با یکدیگرند و هیچ‌یک به هیچ امر دیگری شبیه نیست؟ اگر مثلاً c با f و a با z شباهت داشته باشند، برمبنای شباهت خانوادگی باید f و z هم جزء این مجموعه باشند، چون هریک به عضوی از این مجموعه شبیه‌اند و این سیر می‌تواند به نحو نامحدودی ادامه یابد، زیرا f هم می‌تواند به g شبیه باشد و به‌همین ترتیب. اگر میزها براساس شباهت خانوادگی با یکدیگر میز نامیده می‌شوند آیا از این حیث که بعضی از میزها چهارپایه دارند و از این جهت شبیه بعضی از صندلی‌هایند نمی‌شود بعضی صندلی‌ها را هم میز دانست؟ چه امری سبب می‌شود روند «شباهت‌یافتن» در جایی متوقف شود و مجموعه‌ای با نامی واحد شکل بگیرد؟ اگر شباهت a به b و b به c و d به a از منطق مشترکی تبعیت می‌کند که به موجب آن نمی‌توان z را هم که از جهتی غیر از جهات قبلی شبیه a است در این مجموعه آورد، آیا نباید بپذیریم که اعضای این مجموعه حد مشترکی دارند؟ ولو اینکه آن حد را نشناسیم یا نتوانیم تعریف کنیم. حد مشترک در همان نسبت خاص شباهت‌های a به b و b به c و a به d و... است. اگر این امر را بپذیریم باز امر واحد مشترکی را در بین اعضای مجموعه پذیرفته‌ایم. هرچند این امر واحد به بساطت امری که نخست درپی آن بودیم نیست و ترکیب پیچیده‌تری دارد. اگر این امر را نپذیریم باید قبول کنیم مبنا قراردادن شباهت‌های a با b و b با c و a با d دلبخواهی است؛ چراکه اگر مبنا صرف شباهت باشد باید همهٔ چیزهایی که از هر حیث به اینها شبیه‌اند در مجموعهٔ آنها گنجانده شود و بدین‌ترتیب با دایرهٔ نامحدودی از اعضای ممکن برای مجموعه مواجهیم، امری که عملاً نامگذاری را بی‌معنا می‌کند

(چون نهایتاً همهٔ اشیاء دست کم از این حیث که شیءاند یا همهٔ موجودات از آن حیث که موجودند به هم شبیه‌اند و الی آخر). اگر دلبخواهی بودن مجموعهٔ شباهت‌ها را بپذیریم باز گرفتار مسائل دلبخواهی بودن می‌شویم، گیریم که دلبخواهی‌بودن هم از بساطت تصور اولیه خارج شده و کمی پیچیده‌تر شده است.[۶]

بر این مبنا شباهت خانوادگی به خودی خود برای تبیین مفاهیم کلی کافی نیست و نیازمند تفسیری مجدد است. با هریک از تفاسیر و توضیحات فوق (قول به شباهتی میان مجموعهٔ شباهت‌های خانوادگی یک مجموعه و داشتن حد مشترک یا بالعکس عدم آن) مسأله دوباره به همان مسألهٔ کهن ــ ولو به نحو پیچیده‌تر ــ تحویل می‌شود و به این ترتیب شباهت خانوادگی مسأله را حل و ما را بی‌نیاز از تعریف و توضیح نمی‌کند.

مفهوم شباهت خانوادگی و افزوده‌شدن آن به مجموعهٔ مفاهیم فلسفی، اندیشهٔ فلسفی را غنی‌تر ساخته است، اما کسی را از اندیشیدن و بازاندیشیدن به اصل مسأله مستغنی نمی‌سازد.

پی‌نوشت‌ها

۱. اصطلاح آلمانی Familienähnlichkeit را که در انگلیسی معمولاً به Family resemblance ترجمه می‌شود، ظاهراً نخستین‌بار نیچه در فراسوی نیک و بد (بند بیستم) به‌کار برده و در آنجا از شباهت خانوادگی شگفت میان فلسفه‌های هندی و یونانی و آلمانی سخن گفته است (ر.ک. فردریش نیچه، فراسوی نیک و بد، ترجمهٔ داریوش آشوری، تهران، خوارزمی ۱۳۷۳، ص ۵۱). جای دیگری که اصطلاح شباهت خانوادگی در آن به‌کار رفته بوده، کتابی است با عنوان هندسه در جهان محسوس (*Geometry in the sensible world*) اثر نیکود (Nicod).

ویتگنشتاین از این اصطلاح نخستین‌بار در بند پنجاه و هشتم Big Typescript برای نقد و رد آراء اسوالد اشپنگلر در تقسیم‌بندی دوره‌های فرهنگی استفاده کرده است. اشپنگلر به‌صورت جزمی دوره‌های فرهنگی را به خانواده‌هایی (Gattungen) تقسیم کرده بود و ویتگنشتاین بر آن بود که با مبنا قراردادن شباهت‌های خانوادگی دیگر امکان تقسیم‌بندی‌های دیگر هست و جایی برای جزمیت و تصلب نیست. قید خانوادگی در تعبیر شباهت خانوادگی اشاره دارد به اعضای یک خانواده که همه با یکدیگر به‌طور کامل شباهت ندارند، بلکه مثلاً بعضی در رنگ چشم و بعضی در شکل صورت و بعضی در استخوانبندی بدن به هم شبیه‌اند. برای توضیحات بیشتر دربارهٔ اصطلاح شباهت خانوادگی ر.ک.

Hans-Johann Glock, *A Wittgenstein Dictionary,* Blackkwell, 1996, pp. 120-124.

عمده‌ترین استفادهٔ ویتگنشتاین از تعبیر شباهت خانوادگی در کتاب پژوهش‌های فلسفی است (ر.ک. یادداشت شمارهٔ ۳).

۲. برای نمونه‌ای خواندنی از این بحث که خوشبختانه ترجمهٔ فارسی زیبایی دارد ر.ک هیلری استینلند، کلی‌ها، ترجمهٔ نجف دریابندری، تهران، کارنامه ۱۳۸۳. دربارهٔ راه حل ویتگنشتاین علاوه بر کتاب مذکور، نیز بنگرید به مقالهٔ ذیل که روایتی همدلانه از نظریهٔ شباهت خانوادگی ویتگنشتاین به‌دست داده است:

Renford Bambrough, "Universals and Family Resemblances", in *Universals and Particulars*: Readings In Ontology, ed. Michael J. Loux, University of Notre Dame Press

1976, pp. 106-124.

3. Ludwig Wittgenstein, *Philosophiche Untersuchungen, Philosophical investigations* [German-English parallel text], ed. G.E.M. Anscombe and R. Rhees, tr. G.E.M. Anscombe, Oxford: Blackwell 1958.

ترجمهٔ فارسی: لودویگ ویتگنشتاین، پژوهش‌های فلسفی، ترجمهٔ فریدون فاطمی، با درآمدی از بابک احمدی، تهران، مرکز ۱۳۸۰. ویتگنشتاین در این اثر پس از بحث دربارهٔ بازی‌های زبانی می‌نویسد (نقل از ترجمهٔ فارسی ص ۷۵-۷۷ با اندکی تغییر):

«۶۵. اینجا می‌رسیم به مسألهٔ مهمی که پشت همهٔ این ملاحظه‌ها نهفته است. ـ چون ممکن است کسی به من اعتراض کند: «شما راه آسان را پیدا کرده‌اید! دربارهٔ همه جور بازی زبانی صحبت می‌کنید، اما هیچ جا نگفته‌اید ذات بازی زبانی، و لذا ذات زبان، چیست: چه چیز در همهٔ آن فعالیت‌ها مشترک است و چه چیز آنها را به زبان یا بخش‌هایی از زبان تبدیل می‌کند. پس خودتان را از همان قسمت بررسی که زمانی بیشترین دردسر را برایتان فراهم کرد خلاص کرده‌اید و آن قسمتی است دربارهٔ شکل عام گزاره‌ها و زبان.

و این راست است. ـ به‌جای پیداکردن چیزی که در همهٔ آنچه زبان خوانده می‌شود مشترک است، می‌گویم این پدیده‌ها یک چیز مشترک ندارند که ما را وادارد برای همه‌شان یک واژه را به‌کار گیریم، ـ اما به بسیاری طرق متفاوت به یکدیگر مربوط هستند. و به‌دلیل این رابطه، یا این روابط، است که همه‌شان را «زبان» می‌نامیم. سعی می‌کنم این را توضیح بدهم.

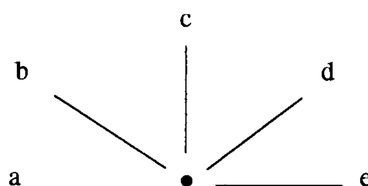
۶۶. مثلاً جریاناتی را درنظر بگیرید که آنها را «بازی» می‌نامیم. منظورم بازی‌های صفحه‌ای، بازی‌های ورق، بازی‌های توپ، بازی‌های المپیک و غیره است. چه چیز در همه‌شان مشترک است؟ ـ نگویید: «باید چیز مشترکی باشد، وگرنه «بازی» نامیده نمی‌شدند» ـ نگاه کنید و ببینید که آیا چیزی هست که در همهٔ آنها مشترک باشد ـ چون اگر به آنها نگاه کنید چیزی نخواهید یافت که در همه‌شان مشترک باشد، بلکه همانندی‌ها و روابط را خواهید یافت و آن هم به مقدار فراوان. تکرار کنم: فکر نکنید، نگاه کنید! مثلاً به بازی‌های صفحه‌ای با رابطه‌های جوراجورشان نگاه کنید. حالا بروید سراغ بازی‌های ورق، اینجا مطابقت‌های بسیاری با گروه نخست هست اما بسیاری از وجوه مشترک حذف می‌شود و وجوهی دیگر پیدا می‌شوند. هنگامی که به بازی‌های توپ می‌رسیم خیلی از چیزهای مشترک حفظ می‌شود، اما خیلی چیزها هم از دست می‌رود. ـ آیا همه‌شان «سرگرم‌کننده» هستند؟ شطرنج را با دوز بازی مقایسه کنید. آیا همیشه برد و باختی درکار هست، یا رقابت میان بازیکنان؟ صبورانه بیندیشید. در بازی‌های توپ برد و باخت هست؛ اما وقتی بچه‌ای توپش را به دیوار می‌زند تا به دستش برگردد این وجه ناپدید می‌شود. به نقشی که مهارت و اتفاق دارند توجه کنید؛ و به تفاوت بین مهارت در شطرنج و مهارت در تنیس. اکنون به بازی‌هایی مانند استُپ رقص فکر کنید؛ اینجا عنصر سرگرمی هست، اما چندین وجه خصلت‌نمای دیگر از میان رفته‌اند! و می‌توانیم بسیاربسیار گروه‌های دیگر بازی‌ها را به همین طریق بررسی کنیم؛ می‌بینیم همانندی‌ها چگونه پیدا و ناپدید می‌شوند.

و نتیجهٔ این بررسی چنین است: شبکه‌ای پیچیده از همانندی‌ها می‌بینیم که همپوشانی و تقاطع دارند: گاه همانندی‌های کلی، گاه همانندی در جزییات.

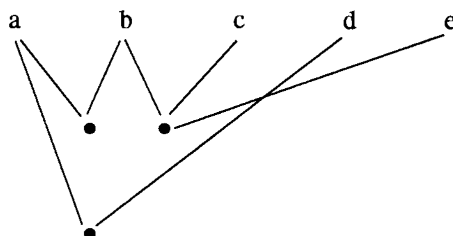
۶۷. برای بیان خصلت این همانندی‌ها عبارتی بهتر از «شباهت‌های خانوادگی» نمی‌توانم بیابم؛ چون شباهت‌های گوناگون بین اعضای یک خانواده: قد و قامت، چهره، رنگ چشم، طرز راه رفتن، خلق و خو و غیره و غیره، به همین طریق همپوشانی و تقاطع دارند. ـ و خواهم گفت: «بازی‌ها» یک خانواده را تشکیل می‌دهند.

و مثلاً انواع عدد به همین نحو خانواده‌ای تشکیل می‌دهند. چرا چیزی را «عدد» می‌نامیم؟ خوب شاید به این دلیل که رابطه‌ای ـ مستقیم ـ با چیزهای متعددی دارد که تاکنون عدد خوانده شده‌اند؛ و می‌توان گفت این

رابطه‌ای نامستقیم با چیزهای دیگری که به همین نام می‌خوانیم بدان می‌بخشد. و ما مفهوم عدد خود را همان‌گونه بسط می‌دهیم که در بافتن ریسمان رشته‌ای را بر رشتهٔ دیگر می‌پیچیم. و استحکام ریسمان در این نیست که فلان رشته در تمام طول آن امتداد دارد بلکه در این است که رشته‌های متعدد همپوشانی دارند.
اما اگر کسی میل داشت بگوید: «در همهٔ این ساخت‌ها چیزی مشترک هست ــ و آن گسیختگی همهٔ وجوه مشترک آنها است» ــ باید جواب می‌دادم: حالا فقط دارید با واژه‌ها بازی می‌کنید...».
۴. اگر نظریهٔ ذات‌گرا چنین تصویری داشته باشد:



نظریهٔ شباهت خانوادگی مثلاً می‌تواند چنین تصویری داشته باشد:



۵. همین امر سبب می‌شود در بسیاری از بحث‌ها دربارهٔ امور مختلفی مثل دین، هنر، فلسفه و مانند اینها به صرف بیان اینکه شباهت خانوادگی درکار است اکتفا شود. برای نمونه گاهی «فلسفهٔ تحلیلی» را برمبنای شباهت خانوادگی از دیگر فلسفه‌ها جدا می‌کنند. بنگرید به اورام استرول، **فلسفهٔ تحلیلی در قرن بیستم**، ترجمهٔ فریدون فاطمی، تهران، مرکز ۱۳۸۳، ص ۷-۱۵. علی پایا، **فلسفهٔ تحلیلی: مسائل و چشم‌اندازها**، تهران، طرح نو ۱۳۸۲، ص ۲۹-۳۱.
۶. مثلاً در همین مثال فلسفهٔ تحلیلی اگر شباهت خانوادگی حدیقفی نداشته باشد باید همهٔ فلسفه‌ها ذیل فلسفهٔ تحلیلی بگنجد، چراکه بعضی فلسفه‌هایی که تحلیلی شمرده می‌شوند با بعضی فلسفه‌هایی که تحلیلی شمرده نمی‌شوند، شباهت‌هایی دارند (مثلاً فلسفهٔ هگل با فلسفه ارسطو و فلسفهٔ ارسطو با فلسفهٔ لاک و فلسفهٔ لاک با فلسفهٔ هیوم و فلسفهٔ هیوم با فلسفهٔ راسل و فلسفهٔ راسل با فلسفهٔ لایب‌نیتس و فلسفهٔ لایب‌نیتس با فلسفهٔ هگل شباهت‌های غیرقابل انکار دارند) و درنتیجه همه باید ذیل عنوان «فلسفهٔ تحلیلی» بگنجند، درصورتی که مسلماً منظور کسانی که این تعبیر را به‌کار می‌برند این نیست که فلسفهٔ هگل، «فلسفهٔ تحلیلی» است. نیز می‌توان گفت اساساً همهٔ فلسفه‌ها از آن جهت که مبتنی بر تأمل و نظرورزی‌اند و علم تجربی نیستند شباهت جدی با یکدیگر دارند. پس اگر این تقسیم‌بندی (فلسفهٔ تحلیلی و غیر آن) فی‌الواقع معنا و مبنایی داشته باشد باید به دنبال شرایطی بود که سبب می‌شود بعضی فلسفه‌ها تحلیلی و بعضی غیر آن نامیده شوند.

ضمناً به این نکته نیز باید توجه داشت که برمبنای شباهت خانوادگی جایی برای تفکیک تعابیر برمبنای اشتراک لفظی و اساساً جایی برای تفکیک اشتراک لفظی (equivocal) و معنوی (univocal) باقی نمی‌ماند. زیرا اگر این تفکیک را بپذیریم و مثلاً برای مفهوم بازی تعریف و توضیحی عرضه کنیم که قسمتی (بلکه قسمت عمده‌ای) از فعالیت‌هایی را که بازی نامیده می‌شود دربربگیرد، آنچه ذیل چنین تعریف و توضیحی نمی‌گنجد و بازی نامیده می‌شود باید با گروه قبل دارای اشتراک لفظی دانسته شود. و بدین ترتیب مسألهٔ شباهت خانوادگی رفع می‌شود. مثلاً بازی را می‌توان چنین تعریف کرد: «فعالیتی قاعده‌مند با اهداف مشخص که آن اهداف برای شرکت‌کنندگان در بازی، خارج از محیط بازی اهمیت ندارند یا اهمیت کمی دارند» (ر.ک. اثر گلاک معرفی شده در یادداشت شمارهٔ ۱. ص ۱۲۱).

دادن تعریف آسان نیست اما به‌نظر نمی‌رسد دشوارتر از دادن قاعده‌ای برای محدود و مقید کردن شباهت خانوادگی در هر مورد باشد و هر توضیحی که درجهت تحدید شباهت خانوادگی داده شود، گامی است به سوی تعریف و توضیح پدیده‌ای که برمبنای شباهت خانوادگی توضیح داده شده است.

دربرابر روشنگری
تأمّلاتی در باب مناقشات قلمی هردر و کانت

امیر یوسفی

دیباچه

به وقت تحصیل در گروه فلسفهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، از بخت بلند، فرصتی به چنگ صاحب این قلم افتاد تا به دامان استادان نامدار فلسفه بیاویزد و دست در سفرهٔ گشوده‌ای ببرد که متاع و مائده‌اش را کسانی فراهم‌آورده بودند که در عرصهٔ فلسفهٔ غرب، هم نام‌آور بودند و هم نوآور.

استاد دکتر کریم مجتهدی ازجمله این کسان بود که توفیق تلمّذ در پیشگاهشان طی سال‌های پایانی دهه شصت و نیمه نخست دههٔ هفتاد، نصیب من شد. سخاوت علمی ایشان بود یا بختیاری من نمی‌دانم، اما حاصل آن شد که مجموعه مبارک و مغتنمی از ماجرای فکر فلسفی در قرون جدید را به روایت ایشان بشنوم و بخوانم. آن بخت بلند به واسطهٔ موافقت ایشان با راهنمایی در تدوین پایان‌نامه کارشناسی ارشد من، روی به کمال نهاد و رسالهٔ «سیر الهیات در آلمان» ــ مروری بر اندیشه‌های دینی کانت، هردر و شلایر ماخر ــ به راهنمایی و چراغداری ایشان و مشاورت و مساعدت استاد دکتر محسن جهانگیری، فی‌الجمله فراهم آمد. آنچه ازپی خواهد آمد تلخیص بخشی از این رساله است که به آراء و اندیشه‌های دین‌شناسانه یوهان گوتفرید هردر، آنجا که به نقد دستگاه معرفتی و دینی کانت می‌نشیند، خواهد پرداخت. ذکر این نکته ضروری است که مایه و مضمون اصلی آن رساله و این نوشتار، متکی به کتابی است با مشخصات ذیل:

Pflaiderer, Otto, *the Development of theology in Germany,* Berlin, 1977.

صاحب این قلم، وجیزه حاضر را نه گواهی بر حسن تلمّذ در محضر استاد دکتر کریم مجتهدی، بلکه نشانی از کرامت علمی و گردن‌نهادن ایشان به آداب دانش‌خواهی به‌شمار می‌آورد.

* * *

عرضهٔ شرحی موجز و مختصر از آراء و نظرات یوهان گوتفرید هردر[۱] به دو دلیل چندان ساده نیست: نخست آنکه روش او بیش از آنکه وضوح وتمایز علمی داشته باشد، شعری، خطابی، عاطفی و سخن‌پردازانه[۲] است. دوم آنکه دیدگاه‌های او خاصه در خصوص مسائل و موضوعات دینی، متحمل تغییر و تحولات مکرری شده است. با این‌همه آنچه بر تمامی آثار هردر حاکم است نوعی اعتراض است بر نخوت و غرور ناموجه روشنگری عامیانه[۳] که به هیچ چیز اجازه عبور نمی‌داد مگر آنکه تابع محاسبات عقل عرفی[۴] و حسّ مشترک[۵] آدمیان باشد. نهضت روشنگری[۶] بی‌آنکه ابزار مقنعی برای تحلیل و شناخت نیروهای محرکه و پدیدارهای متکثّر تاریخ بشر عرضه کند درپی آن بود که تمامی حقیقت را در قالب‌های محدود مفاهیم مجرّد عقلی بگنجاند. امانوئل کانت،[۷] فیلسوف نامبردار آلمانی، حتی اگر مبدع و مولّد نهضت روشنگری هم نباشد بی‌گمان مولود و موعود این نهضت بود. کانت از یکسو آرمان‌ها و آموزه‌های روشنگری را درکسوت و هیأت یک دستگاه سامانمند و منسجم قالب‌ریزی کرد و از سوی دیگر نتایج متبلور این آموزه‌ها را در حوزه‌های دانایی بشر (متافیزیک، معرفت‌شناسی، اخلاق، حقوق، دین، هنر و...) عیان و آفتابی کرد. به این اعتبار، فیلسوف آلمانی به مرتبهٔ «پیامبر روشنگری» دست یافت. براین اساس، مخالفان و منتقدان نهضت روشنگری در مقام نقد این نهضت، بیش و پیش از هرکس، گریبان اندیشه‌ها و افکار کانت را در چنگ گرفتند. به زعم ایشان، پاسخ به مدعیات روشنگری درگرو پاسخ به دستگاه معرفتی و فلسفی کانت است. با نقد کانت، بلادرنگ نقد روشنگری تحصیل حاصل خواهد بود.

هردر نیز از این قرار و قاعدهٔ نانوشته مستثنیٰ نبود. به این اعتبار درکمین اندیشه‌های کانت می‌نشست و تحول و تکاپوی نظام فکری او را رصد می‌کرد. اما کانت در مقام نظریه‌پرداز **روشنگری چه گفته بود که اسباب رنجیده‌خاطری و آشفته‌حالی کسانی چون هردر را فراهم آورد؟**

کانت و روشنگری

به سال ۱۷۸۳ میلادی، امانوئل کانت مقاله‌ای به قلم آورد با عنوان «پاسخ به پرسش: روشنگری چیست؟».[۸] در این مقاله او به بررسی و بازشناسی جریان‌های فکری رایج در زمانهٔ خود پرداخت و ضعف و قوت آنها را بازشمرد و دلایل تعلق خاطر خود به پاره‌ای از آنها و ترک تعلّقش نسبت به پاره‌ای دیگر را توضیح داد. ازجمله مهم‌ترین محورها و مقولاتی که در این مقاله محل تأمل بود، شرح عقلانی روشنگری بود. گواینکه موطن روشنگری را بنابر سنّت و به درستی، فرانسه قرن هفدهم و اوایل قرن هجدهم به‌شمار آورده‌اند اما مقالهٔ «روشنگری چیست؟» به اقرار بسیاری از مورخان اندیشه، بدل به مانیفست روشنگری شد. کانت در این مقاله از جمله گفت: «روشنگری همانا به در آمدن انسان است از حالت کودکی‌ای که گناهش به گردن خود اوست. کودکی یعنی ناتوانی از به‌کارگرفتن فهم خود بدون راهنمایی دیگران. اگر علت این کودکی نه فقط فقدان فهم، که نبود عزم و شجاعت در به‌کارگیری فهم خود بدون راهنمایی

دیگران باشد، گناه آن به گردن خود انسان است. شعار روشنگری این است: جسارت آن را داشته باش که فهم خود را به‌کارگیری. جرأت دانستن داشته باش».

درآمدن از کمند قیمومیت «دیگری» (خواه حاکم سیاسی باشد خواه سنت فکری پیشینیان، خواه تراکم آموزه‌های تحکّمی دین و یا...) جوهره روشنگری به روایت کانت است. او البته در این گمان نیفتاد که زمانه‌اش، زمان بلوغ و کمال فرایند روشنگری است اما به هر تقدیر عصر خود را از جنس آزاداندیشی قلمداد می‌کرد: «اگر پرسیده شود که آیا اکنون در دورانی به سر می‌بریم که به دانایی و آزادی فکر رسیده است پاسخ این خواهد بود: نه! اما بی‌گمان در یک دوران روشنگری و آزاداندیشی[۹] هستیم. باتوجه به وضعیت کنونی، راه درازی مانده است تا آنکه انسان‌ها همگی در وضعیتی باشند یا حتی بتوانند در این وضعیت گذاشته شوند که در امور دینی به درستی و با اطمینان و بدون راهنمایی دیگران به خرد خویش روی آورند. اما نشانه‌های روشنی داریم که اکنون گستره‌ای در اختیار ایشان نهاده شده تا آزادانه ذهن خود را بپرورند و بنابر این مانع‌های روشنگری همگانی یا خروج انسان‌ها از کودکی خودخواسته‌شان اندک اندک کم می‌شود. از این دیدگاه، عصر حاضر عصر روشنگری و آزاداندیشی یا قرن فردریک کبیر[۱۰] است».

کانت در فراز دیگری از مقالهٔ خود، نکتهٔ نغز دیگری در میان می‌آورد. این نکته نغز و نظرگیر آن است که در مقام احصاء حوزه‌ها و عرصه‌هایی که شایستهٔ روشنگری‌اند، حوزهٔ دین را برای اِعمال رویکرد روشنگرانه، اولیٰ می‌شمارد. روشنگری به نظر کانت اولاً و بالذات باید در قلمرو دین صورت گیرد: «من وجه بنیادی آزاداندیشی و روشنگری را بیش از همه در امور دینی می‌دانم چراکه در زمینهٔ هنرها و علوم، فرمانروایان و دولتمردان هیچ نفعی ندارند که نقش قیّم مردم را بازی کنند. مضافاً آنکه این نوع کودکی (کودکی در عرصهٔ دین) نه‌تنها زیانبارترین بلکه خوارکننده‌ترین کودکی‌ها نیز هست».

کانت دریافته بود که نظام‌های الهیاتی جملگی بر این اصل بنیادین استوارند که برای تحصیل و عرضه معرفتی تامّ، عینی و جامع، عقل و ادراک آدمی به‌تنهایی بسنده نیست. چنان معرفتی لاجرم نیازمند آسمان است و مادام که آدمی، یاری لاهوت را در آستین نداشته باشد از یافتن دانشی درست، دقیق و تمام، عاجز است. این حکم را اهل الهیات فقط در باب مجموعهٔ دانش‌ها و معرفت‌ها صادر نمی‌کردند بلکه نظام‌های اخلاقی را نیز مشمول این قاعده به‌شمار می‌آوردند.

وانگهی هرآنچه به استقلال و خودآئینی[۱۱] علم و اخلاق خدشه وارد آورد در چشم فیلسوفان روشنگری ـ ازجمله کانت ـ خار مغیلان بود! براین اساس بود که کانت برای پاسداشت خودآئینی علم و اخلاق، اول از همه کوشید روشنگری را در ساحت دین، پیدا و پیاده کند. البته «فیلسوفان روشنگری مطمئناً به خوبی از این امر آگاه بودند که دانش بشری دارای محدودیت‌هایی است. اختلاف میان نگرش آنان و نگرش آیینی نه در این فرض است که فکر آنان قادر مطلق است و توان راه بردن به ذات اشیاء را دارد بلکه در واقع ناشی از آن است که آنان معتقد بودند عقل انسان که متکی بر ادراک حسی است، توانایی دستیابی به نتایج مثبتی در حوزهٔ

وسیعی از مسائل دارد که برای زندگی بشری دارای اهمیت اساسی است، نتایجی که هیچ نیازی به صحّه گذاشتن ایمان بر آن ندارد. از این دیدگاه بود که متفکران افراطی‌تر روشنگری به خصوص در فرانسه این ادعا را پیش کشیدند که خرد انسانی قادر به کسب چنان نتایجی در تمام مسائل اساسی است و اگر چنین باشد تمام دانش مقتبس از مکاشفه، زاید، فریب‌آمیز و به تعبیر کانت برای بلوغ یا کمال انسانی خطرناک است».[۱۲]

کانت در بخش دیگری از مقالهٔ خود بر این نکته اصرار می‌ورزد که آنچه در جنبش روشنگری حیاتی است، صرفاً این نیست که انسان‌ها فکر خود را از هر نوع قیدی رها سازند بلکه این نیز هست که بتوانند عقل خود را آزادانه و آشکار به کار گیرند و از حقوق بی‌قید و شرط خود در گزارش نتایج تفکراتشان با گفتار و نوشتار برخوردار باشند. به هر روی کانت در سایه مقاله مهم «روشنگری چیست؟» نه فقط در عداد اعضای شاخص جنبش روشنگری درآمد بلکه متنی پایه و سندی رسمی برای این جنبش فراهم آورد. معنای روشنگری در نظر کانت، گو اینکه بارها کمتر از اقران فرانسوی‌اش، تندروانه و افراطی بود اما به مراتب عمیق‌تر از ایشان به توضیح روشنگری نشست. به گمان او، حدّ آدمی، آزادی و روشنای عقل است اما این مقصود تنها از طریق نفی تعصبات و پیشداوری‌های کهن و کهنه به چنگ نمی‌آید (به خلاف روشنگران فرانسوی) بلکه باید روی در قبلهٔ یک اصلاح حقیقی در شیوه‌های تفکر کرد. کانت این گام دوم را نیز برداشت: نظام سه لایه‌ای از نقد بر ساخت تا حدود و حریم عقل را آشکار کند. حاصل آن بود که عقل را محدود کرد تا جایی برای ایمان و دین باز شود!

دین به روایت روشنگران

روایت فرانسوی از روشنگری که بر زبان کسانی چون دیدرو،[۱۳] ولتر،[۱۴] روسو،[۱۵] هولباخ،[۱۶] هلوسیوس[۱۷] و دیگران جاری شد تفاوت‌های بارزی با روایت آلمانی از روشنگری دارد که بر زبان اندیشمندانی چون ولف،[۱۸] ریماروس،[۱۹] تومازیوس[۲۰] و کانت رفت. برداشت ناصحیحی نیست که به اعتبار آراء صریح روشنگران فرانسه حکم کنیم که «روشنگری فرانسه بیش از هرچیز **به مثابهٔ نقد ویرانگرانه و دشمنی آشکار نسبت به مسیحیت یا نسبت به کلیسای کاتولیک بوده است.**»[۲۱]

سرشت و سرگذشت روشنگری دینی در آلمان گویا چیز دیگری است. اگر روشنگران فرانسوی تقریباً همگی از دایره دین (در معنای تاریخی و نهادین آن) خروج کرده بودند، روشنگران آلمانی تقریباً همگی حلقهٔ تفکر مذهبی را بر گردن داشتند. ایشان در سنت دین مسیحی پرورده شدند و هیچ‌گاه بر خروج از این سنت اصرار و اقرار نکردند. به این اعتبار، سنّت روشنگری آلمان بیش از آنکه به ستایش عقل به‌عنوان یگانه بدیل دین نظر داشته باشد (کاری که روشنگران فرانسوی می‌کردند) به عقلانی‌کردن سنت دینی به‌عنوان تنها بدیل دین رایج همت کردند. اقتضای عقلانی کردن دین، لااقل نزد کانت آن بود که دین را از دسترس تعدّی و تجاوز عقل نظری دور نگاه دارد. کمال مطلوب کانت آن بود که «شالودهٔ متینی در الهیات برای عرضهٔ

نظریات دربارهٔ خدا و نفس در مابعدالطبیعه راجع به کیهان درست کند و بعد از اینکه به نظر خودش نشان داده که ریاضیات و علوم چگونه مجموعه‌ای گزندناپذیر از معرفت به دست می‌دهند، دوست می‌داشته همان خدمت را در راه تهذیب و اصلاح الهیات به انجام برساند. ولی می‌بیند چاره‌ای ندارد جز اینکه بگوید چنین شالوده‌ای نمی‌تواند وجود داشته باشد و تنها چیزی که بشود شالوده‌ای برایش ریخت تجربه ممکن‌الحصول است.»[۲۲]

با این حال کانت سر از آنجا درنمی‌آورد که به نفی و نقض اعتقادات اخلاقی و دینی برسد. او معتقد است: «ما نه تنها حق داریم اعتقادات اخلاقی و دینی داشته باشیم بلکه ناگزیر از داشتن اینگونه اعتقاداتیم و چنین اعتقادات به ناچار ما را به بعضی نظریات فلسفی غیرتجربی درخصوص ذات باری و نفس سوق می‌دهند. این نظریات، اگر اصولاً بشود گفت شالوده‌ای دارند، مستقیماً بر معتقدات اخلاقی ابتدایی ما پی‌ریزی شده‌اند و بنابراین شالودهٔ قضیه در حقیقت خود این معتقدات است و الهیات و مابعدالطبیعه روبنای ضعیف و شکننده‌ای است که بر آن شالوده ساخته می‌شود.»[۲۳]

درواقع راهی که متألهان سنتی برای توجیه الهیات عرضه می‌کردند و آن را بر شانه‌های عقل می‌نشاندند به همت کانت، معکوس شد. در دستگاه فکری کانت، دیگر عقل را توان آن نبود که پشتوانهٔ الهیات باشد. وانگهی اگر تاکنون اخلاق، هویت و حیثیت خود را از دین می‌ستاند به نظر کانت، اینک این دین است که شأن و اعتبار خود را از اتّکاء به اخلاق کسب می‌کند. این، تکرار انقلاب کپرنیکی بود که کانت یک بار در عرصه معرفت‌شناسی و متافیزیک به راه انداخته بود. انقلاب کپرنیکی کانت جای دین و اخلاق را عوض کرد و به جای اخلاقِ متّکی به دین، سخن از دینِ متّکی به اخلاق گفت. این انقلاب، آغاز انسانی‌شدن کل پیکره فرهنگ در عصر جدید است. تفسیر تازه‌ای که کانت از دین عرضه کرد در کتاب «دین در محدودهٔ عقل تنها»[۲۴] تبلور یافت. همین کتاب است که انقلاب کپرنیکی در عرصهٔ دین را به اوج رساند.[۲۵] به بیان دیگر، درست است که عصر روشنگری را می‌توان عصر عقل‌گرایی محض دانست، عصری که بی‌هیچ قید و شرطی به برتری و تقدّم اندیشه و نظریهٔ محض اعتقاد دارد اما در تشکّل و تحوّل آموزه‌های دینی آن عصر، این نظر به هیچ وجه تأیید نمی‌شود بلکه برعکس، گرایش مخالف آن به‌وضوح حاکم است. گرچه روشنگری می‌کوشید تا دین در محدودهٔ عقل تنها را مستقر سازد اما از سوی دیگر تلاش می‌ورزد تا دین را از سلطهٔ فهم محض و عقل تنها آزاد کند.[۲۶] بدین‌قرار پُر بیراه نیست اگر حکم کنیم که به خلاف شاخهٔ فرانسوی روشنگری که درپی نقض و نفی دین و الهیات بود، شاخهٔ آلمانی روشنگری به دنبال فروپاشی دین نبوده است بلکه با همه نیرو می‌کوشد تا به نحو استعلایی، دین را مستقر کند و عمق بخشد.[۲۷]

دین روشنگرانهٔ کانت

در چشم کانت، دین عبارتست از «شناخت تمام تکالیف به عنوان احکام الهی»[۲۸] به‌عبارت دیگر

دینداری مستلزم آن است که تکالیف اخلاقی را احکام و دستورات الهی بپنداریم. از این تعریف به خوبی برمی‌آید که کانت ربط وثیقی میان دین و اخلاق برقرار می‌کند تا آنجا که حتی تعریف دین را نیز با استمداد از اخلاق به چنگ می‌آورد. اما به رغم این ارتباط تنگاتنگ میان دین و اخلاق، این دو حوزه همچنان دو قلمرو مجزا و مستقل‌اند. دین منشأ اخلاق نیست و اخلاق نمی‌تواند از دین ناشی شده باشد. دین، صرفاً یک شکل بیان و یک نوع عرضهٔ اخلاق است نه فراتررفتن از اخلاق. و لذا دین همواره وامدار و متکی به اخلاق است. اما از سوی دیگر اخلاق نیز به دین نیاز دارد چراکه کمال اخلاقی انسان‌ها صرفاً در دین مصداق پیدا می‌کند. دین است که به اخلاق، قدرت و زیبایی و واقعیت می‌بخشد زیرا اخلاق فی‌نفسه یک امر آرمانی است. دین در واقع محرک اخلاق است مضافاً آنکه به کمک دین می‌توان ضامن اجرایی اخلاق را به‌دست آورد. کمال اخلاقی در عمل به اخلاق و اجرای اخلاق است و از آنجا که دین بهترین ابزار اجرای اخلاق است می‌توان نتیجه گرفت که تمام اعمال اخلاقی از طریق دین کامل می‌شوند.

اخلاق، گذشته از آنکه متّکای مطمئن و امنی برای دین است، خدمت دیگری نیز به آن می‌کند و آن اینکه قوانین اخلاقی در شناخت و اثبات خداوند بهترین کارآیی را دارند یعنی صرفاً از طریق توسل به قوانین اخلاقی می‌توانیم به اثبات وجود خداوند و شناخت صفات او نائل آییم و لذا اخلاق و دین، هیچ‌گاه مستقل از یکدیگر نمی‌توانند بود و همواره نیاز متقابلی به یکدیگر دارند. به‌طور کلی می‌توان گفت که از نظرگاه کانت، دین، مسبوق، مستلزم و درعین حال مکمل اخلاق است. به این اعتبار داعیهٔ استقلال دو حوزهٔ دین و اخلاق، طبیعتاً و قهراً به اندکی تسامح کلامی آغشته و آلوده است.

پس از تبیین رابطهٔ دین و اخلاق، شایسته است به تقسیم‌بندی کانت از دین نظر کنیم. کانت میان دین طبیعی[۲۹] و دین فوق طبیعی[۳۰] یا وحیانی فرق قائل است. در دین فوق طبیعی، شخص یک چیز را پیش از آنکه تکلیف خود بداند حکم و امر الهی تلقی می‌کند. در دین طبیعی، بالعکس، امری را پیش از آنکه حکم الهی فرض کند تکلیف خود می‌داند. به بیان ساده‌تر دین طبیعی آن است که از طبیعت اخلاقی آدمی سرچشمه می‌گیرد. دینداری عبارتست از رفتار خیر مطابق با ارادهٔ الهی. پس فرق تدیّن و تقوا در رفتارها نیست بلکه در عمل محرّکهٔ رفتار است. کانت، البته دین طبیعی را دین واقعی می‌داند اما آن را ناقص می‌شمارد و شرط کمال این نوع دین را گردن نهادن به دین فوق طبیعی یا وحیانی تلقی می‌کند. با این‌حال دین فوق طبیعی به نوبهٔ خود مستلزم دین طبیعی (دین مبتنی و متّکی بر عقل) است. آدمی را توان آن نیست که مستقیماً و بالمباشره به دین فوق طبیعی دست یابد بلکه از رهگذر دین طبیعی باید شایستگی قبول وحی و دین وحیانی فوق طبیعی را تحصیل نمود. معنای سخن کانت آن است که راه وصول به وحی، عبور از دالان عقل است. اما آیا این سخن با مدّعای اصلی و همیشگی کانت درخصوص جداسازی دو حوزهٔ عقل و وحی سازگار است؟

پاسخ کانت گویا این است که دین طبیعی اگرچه برخاسته از عقل آدمی است اما مراد از عقل

در این مقام، «عقل سالم» است نه تأملات نظری. به سخن دیگر تأکید کانت بر مفهوم عقل در اینجا عمدتاً ناظر بر وجه عملی عقل است. به گمان فیلسوف، التزام محض به عقل نظری در ساحت دین، حاصلی جز سفسطه[۳۱] و محصولی جز خرافه[۳۲] نخواهد داشت. این هر دو برای دین مضرّ است. دین متکّی بر عقل عملی و ایمان است و نیازی به اثبات منطقی ندارد بلکه خود امری موجّه است و ضرورت آن مفروض است. بنابراین می‌توان گفت که در نظر کانت، دین مقوله‌ای خردپسند، خردپذیر و عقلانی است اما این عقلانیت عمدتاً عقلانیت اخلاقی، عاطفی و ایمانی است.

به هر روی دین طبیعی شرط ضروری است برای اینکه بتوان در پرتو آن شایستگی‌های خود را به‌کمال رساند. اگر قرار است اخلاق در رفتار آدمی مراعات شود دین طبیعی مستلزم آن است. پس هرکس باید از دین طبیعی برخوردار باشد تا بتوان دیانت را به حساب او نوشت و از طریق آن بتواند لایق کمال شود. بی‌اعتنایی به دین طبیعی و احساس استغناء نسبت به آن، منافی دینداری است. در واقع به نظر کانت، قوای طبیعی را نادیده‌گرفتن و خود را صرفاً تسلیم دین فوق طبیعی کردن، عین فساد در دین است. هر انسانی به حکم آنکه در نهاد خود حامل قانون اخلاقی است حامل دین طبیعی هم هست اما دینداری در شکل کامل آن صرفاً با اتکاء به دین طبیعی [= اخلاق] تأمین نمی‌شود. دین طبیعی مقدمهٔ واجبی است که به مدد آن می‌توان شایستگی پذیرش دین فوق‌طبیعی مبتنی بر وحی را کسب کرد.

تقسیم‌بندی کانت از مقولهٔ دین، منحصر به همین فقره نیست. او در جای دیگری دین را به دو نوع قسمت می‌کند: «دین جلب عنایت»[۳۳] و «دینِ خوب زندگی‌کردن».[۳۴] یک‌بار هم دینداری را شامل دو بخش می‌داند: «تعظیم خدا» و «عشق به خدا». شرح هریک از این فقرات، حجم و حوصله‌ای جداگانه می‌طلبد اما او افزون بر این تقسیمات منطقی، به موضوع مهم مناسک و شعائر دینی نیز عطف توجه می‌کند و با ذکر مکرّر این عبارت که «افسوس که بیشتر مردم مایل‌اند آنچه را که دارای ارزش واسطه است غایت تلقی کنند»، به نقد صورتگرایی و آفت‌زدگی دین می‌نشینند. در این مسیر علاوه بر آنکه نظرگاه خود را درخصوص دین بالمعنی الاعم بیان می‌کند به پژوهش نقادانه‌ای در باب اَشکال و صورت‌های تاریخی و محقّق دین دست می‌گشاید. تفسیر او از مسیحیت گو اینکه بسی خواندنی و شنیدنی است اما فتح بابی برای تفسیر اخلاقی این دین بود که متألهان بعدی، با فراخ‌کردن دامنهٔ این نوع تفسیر، ضرورت بازخوانی ادیان برحسب مولفه‌های اخلاقی را به‌عنوان یگانه رهیافت قابل دفاع از دین مود تأکید قرار دادند.

روش کانت در حوزهٔ مطالعات دینی‌اش آن بود که دین را در محدودهٔ عقل تنها به کاوش بگیرد. غایت او هم در این حوزه آن بود که با تحدید دامان و دامنهٔ علم و عقل، جایی برای دین و ایمان پیدا کند. کانت در عرصهٔ روشنگری دینی هرکه بود و هرچه گفت دست‌کم دو نقد عمده را نسبت به خود برانگیخت. این دو نکته نقدآمیز، البته بی‌ربط به یکدیگر نتوانند بود: نخست آنکه سیر تطور تاریخی دین را در پژوهش‌های دینی خود کمتر پیش چشم داشت و گویا تصور می‌کرد

می‌تواند با علم و اِشراف به ساخت انتزاعی شاکله روانی ـ ذهنی آدمی، به عرضهٔ تحلیلی عینی و جامع از وجه دیندارانه انسان توفیق یابد و بهره‌گیری از اطوار تاریخی حیات دینی آدمیان، الزاماً شرط ضروری این پژوهش نیست. دیگر آنکه کانت به پاره‌ای از ابعاد و جنبه‌های طبیعت انسانی در تحلیل فرایند دین، اقبال مناسب نشان نمی‌داد. این ابعاد و جنبه‌ها اگرچه متمایز از عقل هستند اما کاملاً ضد عقلانی نیز نمی‌توانند باشند. به‌طور مشخص می‌توان مصداق چنین ابعاد مغفولی را در عنصر خیال و تخیل[35] جستجو کرد. کانت در مبحث نقد نظری و فاهمه، بر عنصر تخیّل، تأکید فراوانی داشت و قوهٔ خیال در ساختن شاکله‌های مقولات، شأن و نقش اساسی دارد.[36] اما پیدا نیست که چرا کانت این قوه را در عرصهٔ دین نادیده می‌گیرد و حتی به چشم تحقیر در آن نظر می‌کند. حیات دینی آدمیان به گواهی مردم‌شناسان و جامعه‌شناسان دین اساساً از عواطف و تخیّل انسانی تغذیه می‌کند و به نوبهٔ خود در وهلهٔ اوّل در کسوت شعر عامیانه جلوه‌گر می‌شود. کانت نه به تاریخ تطور دین نظری می‌کرد و نه قالب‌های اولیه تبلور دین (ادبیات و شعر عامیانه) را سهم شایسته‌ای می‌بخشید. عقل‌گرایی انتزاعی و محض که ویژگی (و شاید خطای) عمومی روشنگری بود کانت را از توجه به این دو عامل بازداشت. تصحیح این خلأ و ترمیم این آفت بر عهد و عهدهٔ کسانی بود که از درِ مناقشه و مخالفت با عقل‌پرستی روشنگری درآمدند و از حقوق طبیعت، از تخیّل آزاد و بی‌قید و از اشتیاق شورمندانه عواطف انسانی سخن گفتند و خبر آوردند.

طغیان علیه روشنگری

پیش‌بینی‌پذیر بود که آراء و اندیشه‌های روشنگران ــ خواه در شاخهٔ فرانسوی آن و خواه در شاخهٔ آلمانی‌اش ــ ناخرسندی فراوانی برانگیزد. هردر یکی از کسانی بود که در سلک ناراضیان روشنگری درآمد. او اگر بزرگ‌ترین مخالف روشنگری هم نباشد دست کم کتاب «اندیشه‌هایی دربارهٔ فلسفهٔ تاریخ»اش[37] از مهمترین آثاری بود که به چالش و نقد روشنگری نشست. برخی مورخین تاریخ اندیشه گفته‌اند این کتاب به همراه نقد اول کانت ــ نقادی عقل محض[38] ــ بیانگر مهمترین روش عقلی حاکم بر قرن هجدهم آلمان بود.[39] درواقع این دو کتاب برآیند منازعات دامنه‌داری است که در بستر روشنگری قرن هجدهم آلمان درگرفت. هردر در کتاب خود، نتایج آثار متنوع فلسفی خود را به شکل ترکیبی گنجاند. آثار هردر حامل دیدگاه‌هایی بدیع بود خاصه در آن شاخه‌هایی از دانش و معرفت که همواره مورد تحقیر روشنگران به‌خصوص کانت واقع می‌شد. دانش‌هایی که کانت قدر آنها را تخفیف می‌داد و منزلت‌شان را پاس نمی‌داشت عبارت بودند از ابعاد و جنبه‌های عاطفی حیات بشری. درواقع او به ساحات خیال‌گون وجود انسانی به همان چشم نگاه می‌کرد که به ساحات عقلی وجود آدمی. خطای دیگر روشنگران آن بود که به سیر تاریخی تطور نوع انسان که همواره متأثر از عملکرد پیچیدهٔ قوای طبیعی و روحی اوست بی‌اعتنا بود. چیزی که در دستورکار هردر بود تکمیل پروژهٔ کانت از طریق ترمیم خلأهای دل‌آزار

دستگاه معرفتی او بود. کانت نقطهٔ کانونی تمرکز خود را تحلیل فرایند شناخت در فاهمه فاعل شناسا قرار داد. هردر گویا با اصل این اقدام مخالفتی نداشت اما کوشید ایدئالیسم ذهنی کانت را به برکت رئالیسم تاریخی خود تکمیل کند. او از این رهگذر قصد داشت قواعد و قوانین حاکم بر ذات انسان را نه با رجوع صرف به ساخت فاهمهٔ بشر بلکه با گریز به تجربهٔ تاریخی آدمی کشف کند. به نزد هردر رجوع به تاریخ انسان، همانا و دلبستگی به نخستین فرآورده‌های ذهنی انسان (شعر و ادبیات عامیانه) همانا! عزم هردر آن بود که وحدت و تمامیت یکپارچهٔ قوای ذهنی - روانی - نفسانی بشر را بشناسد اما تحقق این عزم را نه درگرو تأملات فلسفی محض بر روی ساخت فاهمهٔ انسان بلکه درگرو کاوش در اولین محصولات فرهنگی آدمیان می‌دید و می‌دانست. برهمین اساس به سرودها، ترانه‌ها، اشعار عامیانه و ادبیات روزمره که از تاریخ به جای مانده بود، توجه داشت. چراکه به زعم او این آثار فرهنگی، مهمترین جلوه‌گاه بروز و عرضهٔ احساسات زندهٔ انسانی بود. هردر نه فقط برای راه‌یافتن به دنیای پر رمز و راز فاهمهٔ انسان، بلکه برای پرده‌برداشتن از ماهیت و محتوای دین نیز به جای کاوشی صرفاً منطقی و ذهنی، به آغوش شعر و اسطوره پناه می‌برد و درک درست دین را منوط به شناخت رابطه نهانی میان شعر و دین می‌دانست. برای او پذیرفتنی نمی‌نمود که ببیند عقل‌گرایان تمام عزم خود را جزم کرده‌اند تا اعتماد و اتّکایشان را به عقلانیت و قواعد عقلانی، به انجیل هم تسرّی دهند و با تفسیر تماماً عقلی، ملاحت شعری و غنای دینی کتاب مقدس را محو و مات کنند. به‌گمان او مخاطب انجیل و هر کتاب مقدس دیگری نیاز به همدلی عاشقانه با ویژگی‌های منحصر به فرد نویسندگان آنها دارد تا بتواند شورمندی و وجد و حال آنان را درک کند و زبان تصویری - شعری آنان را بازآفرینی نماید.

با این‌همه انکار نتوان کرد که آراء هردر بعضاً از آفت تزلزل و تغییر بی‌بهره نیست. در زندگی او سه دوره متمایز وجود دارد که هر دوره خصوصیات فکری ویژه‌ای دارد. دوران اولیهٔ حیات او زمانی است که در ریگا ساکن[۴۰] بود. در دورهٔ میانی عمر به بوکبورگ[۴۱] رفت و چندی در آن دیار اقامت گزید و در پایان حیات خود، وایمار[۴۲] را برای توطن انتخاب کرد. از این سه دوره، دوران اول و سوم مشابهت‌های فروانی دارند و درواقع دوران سوم حیات او، رجوع و رجعتی به اندیشه‌های دورهٔ نخست است. تنها در دورهٔ میانی عمر، آراء و نظرات متفاوتی عرضه کرد. تزلزل و تغییر سابق‌الذکر در آراء هردر بدین خاطر است. اما شناخت نقاط چالش اندیشه هردر با روشنگران ـ به‌ویژه کانت ـ مستلزم آشنایی با دست‌کم دو حوزه از افکار هردر است: معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی. درواقع نقد هردر بر دستگاه دین‌شناسی کانت، آنگاه روشن‌تر خواهد بود که پیشتر با اندیشه‌های هردر در این دو حوزه آشنایی حاصل شود.

معرفت‌شناسی، کانون نزاع

هردر مخالفت با کانت را در حوزه‌های مختلف پیش برد. معرفت‌شناسی و نظریهٔ شناخت نیز

جزو این حوزه‌ها بود. هردر قصد داشت که «اندام‌شناسی قوای شناختی»[۴۳] خود را جایگزین «نقادی عقل محض» کانت کند. این اندام‌شناسی، تطور و تکامل مراحل عالی شناخت از مراحل سافل را تبیین می‌کند. هردر تفکیک میان حس کاملاً منفعل و فاهمهٔ کاملاً خودمختار و فعال را منکر شد همانگونه که تمایز میان مادهٔ محض تجربه و صور ماتقدم ادراک ــ زمان و مکان ــ را انکار کرد. زمان و مکان به گمان هردر، نتیجهٔ تجربهٔ واقعی‌اند و انتزاعی از مضمون و محتوای تجربه به‌شمار می‌آیند. زمان و مکان، دو صورت عینی هستند که نیروها در آنها عمل می‌کنند تا خود را بر ما عیان و آشکار نمایند.

ادراکات حسی ما معطیاتی نیستند که همچون کثراتی گسیخته باشند و استقلال و خودمختاری فاهمه به نحو دلخواه خود، آنها را وحدت ببخشد. بلکه به عکس، حواس ما به حکم ساختار آلی و اندام‌وارشان تکثّر ظاهری یک موجود را که در اساس و ذات، واحد است در اختیار ما می‌گذارد. این وحدت، ادراک می‌شود نه اینکه توسط ما جعل شود. بدین قرار به خلاف نظر کانت، فاهمه با اندام حسی تفاوت چندانی ندارد. فاهمه صرفاً نوعی داوری و طبقه‌بندی در تمام ادراکات حسی و حافظهٔ ما انجام می‌دهد. بنابراین تفکیک ذات[۴۴] از پدیدار[۴۵] به نظر هردر، وهم و خیالی بیش نیست چراکه ذات حقیقی منطقاً نمی‌تواند همچون چیزی که در بیرون ظاهر است ادراک شود بلکه همچون امری درونی و باطنی است. به عبارت دیگر، ذات و شیء فی‌نفسه همان نیروی وحدت‌بخشی است که در فرایندهای آلی یک شیء حضور دائمی دارد. در جستجوی ذات و شیء فی‌نفسه بودن و آن را در بُنِ جهان پدیداری سراغ‌گرفتن درست مثل آن است که در بن درخت، به جستجوی چوب باشیم.

از سوی دیگر هردر از قبول نظر کانت در انتساب آزادی به جهان معقول، و ضرورت به جهان پدیداری سر باز می‌زند. به خلاف نظر کانت، آزادی و ضرورت عناصر غیرقابل تفکیک در طبیعت و نهاد همهٔ نیروهای زنده هستند. نیروها از آن حیث که برحسب طبیعت خود عمل می‌کنند آزادند و از آن حیث که از سوی نیروهای آزاد دیگر محدود می‌شوند، مقهور قوای مقتدرتری هستند که می‌توانیم آنها را قوانین ضروری طبیعت بنامیم. این قوانین ضروری، نافی آزادی نیروها نیستند بلکه حتی آنها را مسلم و قطعی هم فرض می‌کنند. بنابراین آزادی انسانی، عالی‌ترین نیروی طبیعت ماست که به دلیل «تعیّن‌بخشی به خود»[۴۶] آزاد است اما درعین حال آزادی‌اش مقهور قوانین ضروری طبیعت است. سخن هردر نشان از اعتراض او علیه مشی و مرام کانت دارد که در آن، دیالکتیک عقل محض، تصور خدا را به مثابهٔ یک وهم و یک فریب عرضه می‌کند. البته این تصور بعداً توسط عقل عملی شناخته و ثابت می‌شود اما تو گویی در اندیشهٔ کانت، در پس عقل نظری که تصور وهم‌آلود خدا را تخطئه می‌کند عقل دومی هست که می‌تواند به بازگشت خدا از سرزمین افسانه‌ای، فتوا و فرمان دهد. به زعم هردر این گسست در عقل و معانی آن، نه می‌تواند به اعتقادی واقعی منجر شود و نه به اخلاق منتهی گردد، چراکه یک خدای فرضی که فقط اصل موضوعه‌ای[۴۷] بیش نیست اساساً خدا نمی‌تواند بود بلکه صرفاً مبنایی

موهوم است برای یک نظام اخلاقی تهی‌مایه. اما عقلی که خود را پاره‌پاره نکرده باشد و به انقسام و گسیختگی خود حکم نداده باشد خدا را به هیچ وجه موجودی ظنّی و دوردست که وجودش به نحو تصنّعی ثابت شده است نمی‌داند. خدا تنها موجود راستین است که می‌توان او را همچون نیرویی که در همهٔ موجودات حاضر است و جوهر اصلی همهٔ نیروها و عقل والای علم است دانست و به برکت عقل به شناخت او توفیق یافت.

خطای اساسی کانت به زعم هردر آنجا بود که تفاوت عقل نظری و عملی را چندان عمیق فرض کرد که گویی خندقی هولناک و غیرقابل عبور میان آن دو حفر شده است. کانت کارکردهای متنوع و گوناگون ذهن را در فرایند ادراک مجزا کرد ولی هردر بر ارتباط ناگسستنی این کارکردها به مثابهٔ اندام و اعضایی آلی و به‌هم پیوسته در تطور و تکامل یک نیروی واحد و یگانه (شناخت) تأکید می‌کرد. به این اعتبار هردر عقیده داشت که نقد عقل محض، از اساس بر روانشناسی غلطی استوار است. به گمان او «هیچ انیّتی به نام عقل وجود ندارد. فقط فرایندی وجود دارد که وسیلهٔ ضروری‌اش زبان است». به همین خاطر بود که هردر عقیده داشت به‌جای آنکه از عقل شروع کنیم باید از زبان شروع کرد. چراکه تعقل نه فقط با زبان شروع می‌شود بلکه غیرقابل انفکاک از آن است. مراد هردر از پژوهش‌های زبانی، البته پژوهش‌های متافیزیکی و ذهنی نیست بلکه درک مقولهٔ زبان درنظر هردر، ربط وثیقی با درک تاریخ دارد. زمانی که هردر، مدتی را در استراسبورگ[48] گذراند و اهمیت شعر عامیانه و میراث فرهنگ ملی را به گوته[49] گوشزد کرد «رساله دربارهٔ منشأ زبان»[50] را بر قلم جاری ساخت (۱۷۷۰). در این کتاب او «دو نظریه متخالف منشأ الهی زبان و نظریه اختراع زبان را رد کرد. او گفت که منشأ زبان را باید فقط برپایهٔ شواهد تجربی مربوط به بسط و کاربرد یا کارکردهای زبان حل کرد».[51] به این اعتبار، هردر اگرچه دستگاه معرفت‌شناسی کانتی را به باد انتقاد می‌گیرد اما موضع و نقطه عزیمت او در نقد این دستگاه، موضعی تاریخی است. مهم‌تر از حملهٔ هردر به از خودرضایی مردان روشنگری، حمله او به توصیف آنها از تاریخ است.[52]

طفل انسانی و آغوش تاریخ

کانت با نگارش کتاب «نظری در تاریخ عمومی از دیدگاه جهان وطنی»[53] (۱۷۸۴) و هردر با تألیف اثری تحت نام «اندیشه‌هایی دربارهٔ فلسفهٔ تاریخ» (۱۷۸۵)، باب یک داد و ستد انتقادی پیرامون معنا و محتوای تاریخ را گشودند. کانت در کتاب خود به کاوشی نقادانه در باب روال و روند تاریخ پرداخت و به‌طور غیرمستقیم نظرات هردر را محل نقد قرار داد. هردر نیز در نقد نظرات روشنگران خاصه کانت پیرامون تاریخ از هیچ چیزی فرو نگذاشت. بیراه نیست اگر ادعا شود که که از مهمترین نقاط چالش و اصطکاک هردر با کانت، نقطه‌ای است که به موضوع تاریخ نظر دارد.

نکتهٔ اساسی در کتاب هردر آن است که انسان، رشتهٔ اتّصال دو جهان است. از سویی فرزند

زمین است و عالی‌ترین محصول جهان خاکی به شمار می‌آید و از سویی دیگر شهروند ملک روحانی آزادی است. بنابراین، کتاب مزبور با توصیفی از زمین و جایگاهش در نظام هستی و مراتب نیروهای آلی‌اش از گیاه تا حیوان و از اسفل موجودات تا اعلای آنها، آغاز می‌شود. به گمان هردر چنانچه انسان، اشرف اعضای مجموعهٔ متکامل نیروهای آلی جهان باشد در آن‌صورت، روند کمال او با ظهورش بر روی زمین پایان نمی‌پذیرد. از آنجا که انسانیت ــ این کعبهٔ آمال ما ــ تماماً بر روی زمین محقق نمی‌شود غایت وجودها رو به سوی جهانی دیگر دارد. هردر با عنایت به این روند تکاملی انسان، می‌کوشد به توصیف سیر کلی کمال انسان در جهان بپردازد. تأکیدی که او بر شرایط اقلیمی و طبیعی دارد به حدی است که طبیعت‌گرایی محض را به ذهن متبادر می‌کند. از سوی دیگر آراء و نظرات فراطبیعت‌گرایانه هردر که در مواضع دیگری طرح شده است با این طبیعت‌گرایی تناقضی بیّن و آشکار دارد. انسان محصور و مقیّد به رابطه‌ای دوسویه است. از سویی به طبیعت و فرهنگ و سنن جامعه وابسته است و از سوی دیگر به جهان فراحسّی تعلق دارد. پرسشِ پیش روی هردر آن است که آدمی مایه‌های اولیهٔ فرهنگ و سنن خود را از کدام ناحیه به چنگ می‌آورد؟ هردر البته ضمن طرح نظریه‌اش درخصوص بسط طبیعی تعقّل انسانی، توفیق نمی‌یابد تا پاسخی مقنع برای این پرسش بیابد اما به تعلیم و آموزشی که آدمی از «ابرانسان‌ها»[۵۴] دریافت کرده است متوسل می‌شود. این ابرانسان، «الوهیم»[۵۵] است، آموزگار آدمی که زبان را به‌عنوان جوهرهٔ اصلی فرهنگ به او هدیه کرده است. گذار هردر از تبیین‌های طبیعت‌گرا به تبیین‌های فراطبیعت‌گرا حکایت از آن دارد که تجربه‌گرایی صرف، ناکافی است و نمی‌توان همانند کانت، عقل را صرفاً وسیله‌ای برای انجام «عمل جعل و ایجاد» به شمار آورد بلکه عقل انسانی توان پذیرش و انطباع الهام‌های قدسی را هم باید داشته باشد. بنابراین سرمایه‌های اولیهٔ عقل را باید از طریق منابع و مصادر بیرونی، عینی و عرفانی ـ باطنی تبیین کرد.

هردر که پیش از این با نگارش کتاب «فلسفه تاریخ دیگر»[۵۶] (۱۷۷۴) حلقهٔ ترک تعلق به جنبش روشنگری را کامل کرده بوده در کتاب «اندیشه‌هایی...» مهمترین و اصلی‌ترین ادلّهٔ خود در نقد نگاه روشنگران به تاریخ را عرضه کرد. وی مخالف آن است که روزگار ما (روزگار عصر روشنگری)، ذروهٔ تکامل تاریخی و اوج بلوغ و نهایت کمال انسانی است و طبقهٔ متوسط یگانه سرچشمهٔ تعقل و درست‌اندیشی به‌شمار می‌آید. روشنگران، تاریخ را حرکتی تصاعدی از خلسه و خرافه به عقل و آزاداندیشی می‌دانستند. برای هردر، اصرار بر پیشرفته‌بودن وضعیت امروز در قیاس با موقعیت دیروز، هیچ وجه و وزانت علمی نداشت. «سخن باطلی است اگر بگوییم که مردمان اولیه هیچ فرهنگی نداشته‌اند و از آن باطل‌تر این است که بگوییم آنها چون بهره‌ای از امتیازات قرن هجدهم نداشته‌اند پس ناشاد و بدبخت می‌زیسته‌اند.»[۵۷] پشتوانهٔ هردر در اتّخاذ چنین مواضعی، تعریف او از مقولهٔ سعادت بود. به زعم او هرجا انسان هست، سعادت هم هست. سعادت فقط با عقل منفرد نخبگان حاصل نمی‌شود بلکه با عقلانیت عام و مشترک

انسان‌ها پدید می‌آید. به این ترتیب سعادت در همه جا و برای همهٔ موجودات ذی‌حیات قابل تحقق است. چراکه سعادت در واقع، آگاهی مستقیم و بی‌واسطه از نحوهٔ وجود خاص خویش است و تمامی موجودات زنده از این موهبت برخوردارند. از سوی دیگر، خطاست اگر یک الگو و مثال خاص را برای نوع انسان لحاظ کنیم و برحسب آن، نسل‌های پیشین را که الگوهای دیگری داشته‌اند ناقص و ناکامل خطاب نماییم. اقوام و ملت‌هایی که به گمان ما، طبیعت برای آنها چیزی نبود جز یک نامادری خشن، بعید نیست که محبوب‌ترین فرزند او بوده باشند. نه عقل ما و نه قلب ما برای آن ساخته نشده‌اند که حاوی حقیقت مطلق باشند. آفرینش چه‌قدر کوچک و حقیر خواهد بود اگر هریک از ما به تنهایی برای ساختن فرهنگ، کافی باشد!

این عبارات، واکنشی است دربرابر دیدگاه یک‌جانبه‌گر و یکسویهٔ کانت که البته به افراط تاریخی هردر پراخته بود. به نظر کانت، تاریخ عبارت است از شرایط آرمانی و مثالی حکومت واحد جهانی که رسیدن به آن صرفاً از طریق قربانی کردن نسل‌های بشری ممکن است. کانت خود به این نکته واقف بود که این نظریه از یک مشکل اساسی رنج می‌برد و آن اینکه نسل‌های پیشین، زندگی کسالت‌بار خود را صرفاً برای خاطر نسل‌های آینده انجام می‌دهند. نسل‌های جدید از آیندهٔ خوشِ سکونت در بنایی که اسلافشان ساخته‌اند لذت می‌برند. خشونت این نظریه آنجاست که به گمان کانت، هدف نهایی هرگز دست یافتنی نیست. عقل قادر است که گرایش به شرّ را در نژاد آدمی تحت ضبط و اداره درآورد اما هرگز نمی‌تواند آن را ریشه‌کن کند. از سوی دیگر کانت بی‌هیچ شک و شبهه‌ای عقیده داشت که فقط و فقط غایت نهایی و مثالی نوع بشر است که می‌تواند الگویی برای فرهنگ اخلاقی باشد و سعادت و بهروزی مادی یک دولت به هیچ وجه ملاک درستی برای تخمین ارزش اخلاقی آن نیست. کانت در این نکته راه صواب پیموده بود که غایت بشر به‌مثابهٔ موجودی که به جامعهٔ مثالی توجه دارد توسط عقل تعیین و توسط آزادی محقق می‌شود اما این نوع تصور از مفهوم آرمان، بسیار انتزاعی است و صورت محضی است که هیچ مابه‌ازایی نخواهد داشت. از دیگر سو، هردر به درستی دریافته بود که غایات بشر نمی‌تواند تماماً بیرونی و خارجی باشد و باید در وجود به مثابهٔ یک کل محقّق شود به‌گونه‌ای که هیچ جزئی از انسان‌ها نتوانند صرفاً واسطه‌ای برای غایتی بیرون از خود باشند اما درعین حال هردر خطر این امر راکه ممکن است هر نوع غایتی از زندگی بشر محو و ساقط شود به خوبی دریافت؛ چراکه او به نقش عقل در ایجاد زندگی مطابق با طبیعت باور داشت. حل این تعارض، به‌گمان هردر صرفاً در مسألهٔ ادراک حقیقت نهفته است: عقل به غایات مطلق خود راه می‌یابد اما این غایات در مجموعهٔ متکثری از آرمان‌های نسبی که هریک در مکان و زمان خاصی به اشکال و صور نسبی سعادت محقق می‌شود حاصل خواهد شد. تلاش ناقص و ناتمام انسان‌ها، محرک‌هایی است برای نیل به آرمان‌های بلند و باعظمت. هردر خود فرصت نیافت اما هگل[۵۸] با توسل به مفهوم تکامل عقل در سیر تاریخ انسان، به ترکیب دو دیدگاه متعارض فوق‌الذکر توفیق یافت. بی‌تردید هردر از این ترکیب، تصویری مبهم و تار در ذهن خود داشت. از

این نمونهٔ عبرت‌آموز می‌توان دریافت که ایدئالیسم انتقادی چگونه می‌تواند رئالیسم تاریخی (نظریهٔ تطور) را برای رفع نقایص متقابل یکدیگر به یاری بخواند.

روایت هردر از دین

ماجرای دینداری و دین‌ورزی هردر، ماجرایی خواندنی و شنیدنی است. او اگرچه در اواسط عمر (۱۷۶۹) یعنی هنگامی که ۲۵ سال داشت، سمت کشیشی مذهب پروتستان را که چهار سال پیش از این کسب کرده بود، وانهاد و معاشرت باگوته جوان را آغاز کرد، اما هشت سال بعد وقتی که از بوکبورگ به وایمار بازگشت (۱۷۷۶) ریاست هیأت روحانیون لوتری را در چنگ گرفت. هرقدر کانت، اقامت و سکونت در وطن را دوست می‌داشت و از کونیگسبرگ بیرون نمی‌آمد، هردر خوش داشت دائم از شهری به شهری و از کشوری به کشور دیگر سفر کند. او در موهرونگن[۵۹] زاده شد اما برای درک محضر کانت به کونیگسبرگ[۶۰] رفت. در آنجا با هامان طرح دوستی ریخت. چندی بعد به ریگار عزیمت کرد و در آن شهر مقالاتی برای ارگان‌های روشنگری نوشت. یک سالی پس از آن عازم لایپزیک[۶۱] شد و بخشی از نخستین کتاب خود ـ «قطعاتی دربارهٔ ادبیات اخیر آلمان»[۶۲] (۱۷۷۶) ـ را در آنجا قلمی کرد. چندی بعد راه سفر به نانت[۶۳] را پیش گرفت و سپس به پاریس و از آنجا به استراسبورگ رفت. هردر در این شهر توانست علاقه و اعتقاد خود نسبت به شعر عامیانه و میراث فرهنگی ملی را تاحدی به گوته منتقل کند. به سال ۱۷۷۱ به‌عنوان واعظ دربار کنت شاومبورگ لیپه[۶۴] به بورکبورگ رفت. او که در سفر اول به ریگار برای برخی رسانه‌های وابسته به جنبش روشنگری مقاله می‌نوشت در بوکبورگ علیه روشنگری موضع گرفت و کتاب مهم «فلسفهٔ تاریخ دیگر» (۱۷۷۴) را نوشت. به سال ۱۷۷۶ از بوکبورگ به وایمار عزیمت کرد و در آنجا به سمت مدیرکل یا ریاست هیأت روحانیون لوتری منصوب شد. در همین شهر بود که کتاب بسیار مهم «اندیشه‌هایی دربارهٔ فلسفهٔ تاریخ بشر» را قلمی کرد. هردر در این شهر، رشته‌ای از آثار کلامی و الهیاتی خود را تألیف کرد که به‌طور کلی و با تعجب، عقلی مذهبانه است، کاری که بیشتر از یک هواخواه روشنگری انتظار می‌رفت تا از یک دوست هامان. هردر به سال ۱۸۰۳ در همین شهر دیده بر جهان فروبست.[۶۵]

براساس این شرح مختصر از سوانح زندگانی هردر، می‌توان ادوار حیات و فکر هردر را بر حسب اقامت در شهرهای مختلف، طبقه‌بندی کرد. او در زمان توطّن در ریگار، تمایلاتی به روشنگری داشت آن‌گاه که به بوکبورگ رفت، از روشنگری پیوند گسست و وقتی در وایمار سکونت یافت سخنانی از جنس عقل‌گرایی روشنگران بر زبان راند. هردر در خلال دورهٔ اول و سوم حیات خود ضمن تمجید از زیبایی شورانگیز عرفانی و حقانیت والای انجیل، به نقادی کتاب مقدس پرداخت به همان سبک و سیاقی که ادبیات شعری و حکایات باستانی اقوام و ملل را تحلیل می‌کرد. او در این مسیر به تبیین فحوای انجیل برحسب شرایط و اوضاع تاریخی و روانی نویسندگان آن دست گشود. این نگاه نقادانه به‌گونه‌ای بود که اساساً خود را ملزم نمی‌دید که

مطاوی کتاب مقدس را الهام‌ها و وحی‌های بی‌واسطه خداوند که سرشار از حقیقت عینی باشند تلقّی کند. هردر در یکی از اولین آثار خود، این نظرگاه هیوم[۶۶] را می‌پذیرد که ترس، منشأ و مادر دین است، به نظر او ادیان بدوی عبارتند از پرستش‌ها ونیایش‌های موهومی در قبال خدایان مهربان و خشمگین تا اینکه به مدد این نیایش‌ها خشم خدایان را فرونشانند و مهر و لطف‌شان را به کف آورند. به همین دلیل انسان‌ها خود را مقیّد به ادای نماز، قربانی و شعائر و مناسک می‌کرده‌اند. اما به مجرّد اینکه بشر، مبرم‌ترین و ضروری‌ترین حوائج حیات خود را تأمین نمود تازه به تأمل درخصوص منشأ جهان می‌پردازد و تصوراتش را در قالب فرضیه‌های پیدایش جهان و تبار و نسب انسان ابراز می‌دارد. بدین‌قرار مذاهب بدوی که نام آنها تقریباً در همهٔ زبان‌ها مأخوذ از واژهٔ ترس و وحشت است، همگی برخاسته از نوعی فلسفهٔ فیزیکی ـ تاریخی[۶۷] هستند. اینگونه است که مسألهٔ آغاز جهان، پاسخی جادویی و فوق طبیعی می‌یابد. این پاسخ‌ها که عمدتاً در قالب حکایت‌ها و داستان‌ها عرضه می‌شده‌اند عمدتاً صورتی محلّی، ملّی و منطقه‌ای داشتند و پس از این مرحله، به کسوت زبان مجازی و استعاری درآمده و نهایتاً به اشعار اسطوره‌ای مبدّل شده‌اند. وظیفهٔ علم ادیان است که روح این اشعار اسطوره‌ای را به مثابهٔ آفرینش‌های خاص قومی به مطالعه گیرد.

هردر این آرا و نظرات را در کتاب «باستان‌شناسی قوم یهود»[۶۸] درمیان آورد. در این کتاب، او دیدگاه مشترکی درخصوص منشأ دین و شعر عرضه کرده ست. هردر در هیچ جای این کتاب، سخن از وحی و الهام فوق طبیعی به میان نمی‌آورد. او «سفر آفرینش»[۶۹] در عهد عتیق را ساخته و سرودهٔ یک شاعر دینی و ملی می‌داند که باید برحسب روح حاکم بر آن، بدون هرگونه جزمیتی به فهم شعر او نائل آمد. با این حال به گمان هردر، بر همهٔ ما فرض است که به خود، شیوه‌های شرقی تفکر را بیاموزیم تا به مضمون این فلسفهٔ شعری طبیعت راه پیدا کنیم. از سوی دیگر این تفکر شعری و شرقی با احکام بدیهی عقل در تلقی روشنگران، مغایرت دارد. هردر انذار می‌دهد که فهم این نوع شعر مستلزم آن است که میان قوای گوناگون ذهنی، تفکیک و گسستی ایجاد نشود و عواطف شهودی، کم‌ارزش‌تر از عقل پنداشته نشود. البته هردر معتقد است که در این نوع شعر، تمامی سطوح و لایه‌های علم و فلسفه درهم می‌آمیزد ولی باید به خاطر داشت که خداوند هیچ وحی و الهامی درخصوص علوم طبیعی یا مابعدالطبیعه بر ما اعطا نمی‌کند مگر به مدد نیرویی که خود او در ذهن و روان آدمی جای داده است و از این طریق، توان خود را به طبیعت و مخلوقات موهبت کرده است. وحی، معنایی جز این ندارد.

این آرا، همگی متعلق به دوران اول حیات هردر است و البته با پخته‌ترین عقاید اودر در دورهٔ سوم، هماهنگی و سنخیت دارد اما با دیدگاه‌هایی که در اواسط حیات خود در دورهٔ دوم ــ وقتی که در بوکبورگ اقامت داشت ــ اتّخاذ کرده بود، مغایرت دارد. هردر در دورهٔ دوم، هرچه بیشتر از اینکه یک دیرینه‌شناس پرشور شعر و دین باشد فاصله می‌گرفت و به یک مدافع امور فراطبیعی بدل می‌شد. در کتاب‌های دورهٔ دوم همچنان شرح خلقت را که در سفر آفرینش آمده است امری

شاعرانه قلمداد می‌کند اما در این وهله، آن شعر را شعری الهی می‌داند نه بشری. در اینجا شرح آفرینش را نه یک اسطورهٔ شرقی بلکه وحی و الهام ربّانی به شمار می‌آورد. به نظر او پیامبر، شهودی حسّی از طبیعت و آغاز خلقت دارد و برای آنکه این تصور را به آفرینش جهان پیوند بزند باید ندای یک آموزگار را بشنود. این آموزگار، تنها می‌تواند خداوند باشد و لذا شعر و حکمت انسان از خداوند است. به زعم هردر، این وحی، نخستین واقعیت بنیادی و اساسی است که وضع مقابلی [۷۰] برای تمامی تصورات و فرضیات دست‌ساز فلسفی است.

هردر در دورهٔ دوم حیات خود بر ابعاد باطنی و عرفانی و فراعقلی دین تأکید فوق‌العاده‌ای دارد. در این دوره، از نگرش علمی و نقادانهٔ او خبری نیست. این باطنی‌گری، بی‌تردید استمرار جنبش خردگریزانه‌ای است که توسط رومانتیک‌ها [۷۱] تأسیس و تشریع شد و در الهیات واکنشی زمانهٔ ما به شکوفه نشست. اما جالب‌تر آن است که هردر چگونه خود را از مخمصهٔ عقل انتقادی رهایی داد. هردر تحت هدایت لسینگ [۷۲] و اسپینوزا [۷۳] به این امر توفیق یافت اگرچه توطّن در بوکبورگ و همنشینی با متفکران آن دیار، در این تغییرموضع بی‌تأثیر نبود.

میان هردر، لسینگ، گوته و یاکوبی [۷۴] شباهت‌های فراوانی وجود داشت که از مهمترین شباهت‌ها می‌توان به همنوایی ایشان در توجه به اسپینوزا اشاره کرد. البته چنان نبود که ایشان در تمام موارد با اسپینوزا موافق باشند اما در عین حال معتقد بودند که فلسفهٔ اسپینوزا به شدت مورد سوء تعبیر واقع شده است. نخستین خطای منتقدین این بود که گمان می‌کردند اسپینوزا درپی یک خدای فاقد ذات [۷۵] و یک مفهوم انتزاعی محض است. اما درست برعکس، خدای اسپینوزا واقعی‌ترین و فعال‌ترین واحد است که در مورد خود می‌گوید: «من آنم که هستم». اسپینوزا می‌گفت آنچه شما مردم، «وجود خارج از جهان» می‌خوانید و آن را خدا می‌دانید برای من نامفهوم ست. اگر خداوند در جهان نباشد هیچ جای دیگر هم نیست. به گمان او دو واژهٔ «فوق»، [۷۶] و «وراء» [۷۷] که نوعاً درحق خداوند به‌کار می‌رود حامل هیچ معنای محصّلی نیست.

هردر، واقعی‌بودن خداوند را از اسپینوزا وام گرفت اما همزمان، سخت دل‌ربودهٔ مفهوم «نیرو» [۷۸] در فلسفهٔ لایب‌نیتز [۷۹] شد. سخن هردر آن بود که خدا را باید به‌عنوان موجودی واقعی در جهان دانست که نیروی مستقل، راستین و کلی جهان است و در بُن تمام نیروهای جهان و البته مشتمل بر آنهاست. پاره‌ای از این سخن به تأثیر شگرف اسپینوزا و پاره‌ای دیگر از آن به نفوذ سترگ لایب‌نیتز بر هردر دلالت دارد. بدین‌قرار ملاحظه می‌کنیم که تصور هردر از خداوند، آمیزه‌ای از «وحدت‌گرایی» [۸۰] اسپینوزا و «خداگرایی» [۸۱] لایب‌نیتز است. برای هردر، خداوند در بطن اجزای این جهان حضور دارد و منشأ نیرو، عمل و ادراک موجودات است. وجه باطنی‌گری در دورهٔ دوم حیات فکری هردر همین است. پربیراه نیست اگر حکم کنیم که دست کانت را از گریبان هردر، اسپینوزا بود که کوتاه کرد!

هردر البته تا پایان عمر بر سر این افکار نماند و در دوره‌ای که در وایمار سکنی گزید، آرام آرام به افکاری از جنس افکاری که در دورهٔ اول زندگی‌اش داشت رجعت کرد. اما نگارش آثاری که در

بوکبورگ تألیف کرد کافی بود تا نامش برای همیشه در عداد طغیان‌گران علیه روشنگری بیاید. با اینهمه ذکر این نکته بسیار ضروری است که وقتی هردر در دورهٔ سوم زندگانی‌اش تمایلاتی به عقل‌گرایی پیدا کرد، به‌هیچ وجه به معنای آن نبود که دست از سر افکار کانت بردارد. او حتی در دورهٔ سوم هم به نقد پرشور فلسفه نقدی کانت و معرفت‌شناسی انتزاعی او اشتیاق فراوان نشان می‌داد. تنها در حوزهٔ آرای دین‌شناسانه است که هردر در دورهٔ سوم، از باطن‌گرایی و باطنی‌گری اندکی پا پس می‌کشد.

رویارویی با الهیات مسیحی

تفاوت کانت و هردر ــ چنان‌که پیشتر آمد ــ آن بود که عقل‌گرایی کانت در سایهٔ انسان‌گرایی هردر، ملایم و رقیق شد و به‌کمک تاریخ، تقرّب بیشتری به مسیحیت پیداکرد. اما این به آن معنا نیست که هردر با الهیات مسیحی هم بر سر مهر بود. به گمان او مسیحیت، دین آرمانی و مثالی است و دین، انسانیت آرمانی و مثالی. اما او برای آنکه این وحدت‌بخشیدن دین با انسانیت را محقّق و ثابت کند همانند کانت، از بالا به پایین عمل نکرد و دین را در محدودهٔ عقل تنها منحصر ننمود بلکه به روش مطالعهٔ تاریخی از پایین به بالا عمل کرد. او باور داشت که مسیحیت، یک تاریخ است، یک رخداد واقعی و یک موضوع و متعلّق تجربه، و لذا تنها از طریق و به کمک اسناد و شواهد تاریخی می‌توان به فهم درست آن نائل آمد. این اسناد و شواهد، همان مندرجات انجیل است. لذا مطالعهٔ انجیل، «اول و آخر»[82] هرگونه پژوهش الهیاتی است.

الفت و علاقه هردر به حکایات و روایات انجیل، اولاً و بالذات علاقهٔ یک مدافع دینی است اما او در همین حال یک مورخ نقاد هم هست که منشأ تاریخی انجیل را به پژوهش می‌گیرد و نسبت آنها را با یکدیگر می‌سنجد. او درخصوص تعیین نظم تاریخی اناجیل، یک استاد چیره‌دست بود. چشمان تیزبین او در انجیل مرقس،[83] قدیمی‌ترین صورت سنت انجیلی را کشف کرد و پس از آن، انجیل عبریان را جای داد. این هر دو انجیل، مرجعی برای تاریخنگاری لوقا[84] بود. پس از اینها انجیل یونانی متّی[85] ظاهر شد که درواقع ترجمه‌ای آزاد از انجیل عبریان بود. انجیل یوحنّا[86] از پس همه می‌آید. در این انجیل، یوحنّا نه فقط می‌خواست سنّت انجیل فلسطینی را تبیین کند بلکه قصد داشت آن را بپیراید و تهذیب کند و لذا صرفاً تعداد معدودی از معجزات و خوارق عادات مسیح را روایت کرد و حتی همین تعداد اندک را بسان نمادهایی از معجزات جاودانهٔ شخص مسیح تلقّی می‌کرد. درحالی که اناجیل نخستین، مسیح را بـه معنی دقیق لفظ، پسر خدا می‌دانستند. یوحنّا می‌کوشید تا مفهومی عالی‌تر از پسر خدا و منجی جهان عرضه کند و به همین نیّت تمام انجیل خود را به‌طور منظم به انجیل روح‌القدس مبدل کرد. هردر حجیّت و اعتبار کلیسایی انجیل یوحنا را می‌پذیرد و به اقتضای یوحنا به تمثیلی و نمادین بودن زبان انجیل حکم می‌کند.

نتیجه این امر آن شد که نوعی تفسیر اخلاقی انجیل پدید آمد که البته کانت هم به آن نظر

داشت. خصومت هردر و کانت جای دیگری بود. هردر روایتی انسان‌گرا از مسیح عرضه می‌کند درحالی که کانت شرحی انتزاعی‌تر از مسیح به دست می‌دهد. کانت، عیسی را نمونهٔ اعلای انسانی می‌دانست که تسلیم محض خداست. او درپی آن بود که یک مفهوم شخص‌وار و کلّی و مثالی از مسیح متشخّص تاریخی عرضه کند و رابطه شخصی عیسای تاریخی را با آن مفهوم کلی از مسیح، رابطهٔ مفهوم و مصداق بگیرد. درمقابل، هردر از شخص عیسای تاریخی آغاز می‌کند و همو را منبع دین مسیحی انسانیت می‌داند و مفهوم کلی مسیح را همچون ذات و ماهیت، تجلی و ظهور مفهومی این شخص تلقی می‌کند. شاید معنای آن عبارت پیش‌گفته که کانت از بالا شروع کرد و هردر از پایین، اکنون روشن شده باشد.

نکتهٔ دیگر آنکه همانگونه که کانت، ایمان ناب اخلاقی را از ایمان قانونی و رسمی کلیسا مجزّا می‌کرد هردر هم دین مسیح را که دین ناب انسانیت است از دینی که مسیح، موضوع و متعلق آن است متمایز می‌کند. دینی که مسیح، فقط موضوع و متعلق آن است صرفاً مشتمل بر آموزه‌هایی است که هردر آنها را «مدفن دین و گور مسیحیت» می‌خواند. لحن سخن هردر در نقد این نوع دین، به مراتب گزنده‌تر از سخن نقادانهٔ کانت است. با این‌همه کانت در این آموزه و عقاید رسمی کلیسایی، فی‌الجمله معنایی می‌دید و به تفسیر آنها به مثابهٔ نمادهایی برای مراحل احساس درونی اخلاقی همت می‌گماشت. داوری تند هردر بدون شک متأثر از تجربه عملی او در سمت مبلّغ دینی است. او به تجربه دریافته بود که چگونه برخی کشیشان، مهملاتی را به اصول عقاید الحاق می‌کنند و همواره در پیچاپیچ ظواهر و مظاهر صوری دین سرگردانند.

حاصل

هردر در مقام ارزیابی مسیحیت و الهیات مسیحی بسی بیش از اینها قلم می‌فرساید و شئون و اطوار دیگری از دستگاه اعتقادات رسمی مسیحیت را به چالش می‌گیرد که در جای خود شنیدنی و خواندنی است. اما در فقرهٔ پایانی این نوشتار می‌توان با ذکر نکات ذیل، دامن سخن را برچید.

بنایی که روشنگران فرانسوی برپا کردند روشنگران آلمانی آذین بستند و خبط و خطاها و افزون‌طلبی‌ها و زیاده‌خواهی‌های آن را اصلاح نمودند. کانت، ذروهٔ روشنگری بود که در این اصلاح‌گری سهم شایانی داشت. اما جنس اصلاح‌گری او از قضا به تحکیم جنبش انجامید. با اینهمه اصلاحاتی که حوزهٔ فلسفی آلمان نسبت به روشنگری به عمل آورد، مخالفان جنبش را راضی نکرد. ازجمله ناراضیان روشنگری، یکی هم هردر بود که البته شاخص‌ترین مخالف روشنگری به‌شمار نمی‌آید اما شاخص‌ترین مخالف دستگاه فکری کانت است. دامنهٔ مخالفت هردر، دامان تمامی اطوار فکر کانت را گرفت. معرفت‌شناسی، فلسفهٔ تاریخ، انسان‌شناسی، دین‌شناسی، هنر، اخلاق و... همگی به تیغ نقد هردر خراش برداشت. بخت با هردر یار نبود تا به جای نام کانت، نام هردر در تاریخ بماند. با این حال نظرورزان پسین، تا همین امروز از بازخوانی خط فکری هردر و استمرار نوع نگرش او دست نشسته‌اند.

آنچه شلایر ماخر[۸۷] در قرن نوزدهم گفت و آنچه پل تیلیش[۸۸] تحت عنوان الهیات فرهنگ نوشت، آشکارا ریشه در سنت فکری هردر دارد. بیراه نیست حتی اگر رنگ افکار هگل را طیف گسترش‌یافته‌ای از رنگین‌کمان فکر هردر به حساب آوریم. از هردر، یک جمله هم اگردر خاطرهٔ تاریخ فلسفه مانده باشد آن این است که فهم درست یک فکر درگرو آشنایی و انس با تاریخ تطور آن است. در خلوت فاهمه نشستن و فراز و فرود اندیشه را به برکت تحلیل‌های انتزاعی ومنطقی محض برآورد کردن، کمترین انتقادی که برمی‌انگیزد آن است که «انتقادی» نیست و به عصر تفکر جزمی[۸۹] تعلق دارد. کانت فیلسوف بزرگی است اما عظمت او حاصل اقبال به تفکر انتقادی است. هر آن پاره‌ای از دستگاه فکری او که فارغ از جنس تفکر انتقادی باشد، شایستهٔ حرمت و سزاوار آفرین نمی‌تواند بود.

پی‌نوشت‌ها

۱. یوهان گوتفرید هردر Juhan Gotfried Herder به سال ۱۷۴۴ در پروس شرقی زاده شد و در ۱۸۰۳ در وایمار درگذشت.

2. Rhetorical
3. Popular Enlightenment
4. Poupular Reason
5. Common Sense

۶. نهضت روشنگری که در انگلیسی از آن به Enlightenment و در آلمانی با واژهٔ Aufklärung یاد می‌شود اصطلاحاً نامی است که بر دوره‌ای از سنت فکری عقل‌گرا در اروپا خاصه در فرانسه و آلمان اطلاق می‌شود. روشنگری ریشه در آرا و اندیشه‌های دکارت، پیشوای مکتب اصالت عقل دارد. آرمان دکارت، رساندن ادلّه و احتجاجات و نیز مفاهیم به مرز وضوح (Clear) و تمایز (Distinct) بود. عنصر وضوح به‌عنوان عالی‌ترین ملاک عقلی، هم در واژهٔ آلمانی روشنگری و هم در واژهٔ انگلیسی آن ملحوظ است. از مهمترین ویژگی‌های این نهضت می‌توان به خوشبینی مفرط به توانایی‌های ذهنی انسان و نیز رساندن آدمی به مرتبه کارگزار اصلی تاریخ اشاره کرد. بنا به سنّت، موطن روشنگری را فرانسه و اصحاب دایرةالمعارف می‌دانند اما قلهٔ روشنگری را کانت و هگل به‌شمار می‌آورند.

۷. امانوئل کانت (Immanuel Kant) از بزرگ‌ترین فیلسوفان تاریخ به سال ۱۷۲۴ در آلمان زاده شد و در ۱۸۰۴ درگذشت. مهمترین یادگار او در تاریخ تفکر، ابداع روش نقدی بود.

۸. ظاهراً دلیل اصلی نگارش مقالهٔ روشنگری چیست؟ (Was ist Aafklärung?) آن بوده است که در شمارهٔ سپتامبر سال ۱۷۸۳ در ماهنامهٔ «برلین» در نوشته‌ای بی‌امضا پیشنهاد شده بود که ازدواج مذهبی برافتد. یوهان فریدریش تسولنر (۱۸۰۴-۱۷۵۳) روحانی عالی‌مرتبه پروتستان که خود از هواداران روشنگری بود از این پیشنهاد برآشفت و برای افشای تندروی‌هایی که به نام روشنگری صورت می‌گرفت در آن ماهنامه مطلبی نوشت و در آن این نکته را طرح کرد که روشنگری چیست؟ وی گفت که باید پیش از روشن‌کردن مردم برای این پرسش که کمابیش به اندازهٔ پرسش حقیقت چیست؟، اهمیت دارد پاسخی یافت. به این ترتیب کانت به پاسخ گفتن به این پرسش برانگیخته شد و متنی تحت عنوان «روشنگری چیست؟» نوشت که از ماندگارترین اسناد این نهضت است. مرجع ما در استفاده از مقالهٔ کانت، ترجمهٔ فارسی آن است که به قلم همایون فولادپور در مجلهٔ کلک (شمارهٔ ۲۸- سال ۱۳۷۱) به چاپ رسید. این ترجمه از متن آلمانی صورت گرفته است. افزون براین، بخش‌هایی

از مقالهٔ کانت در کتاب فلسفهٔ روشنگری (لوسین گلدمن) توسط شیوا (منصوره) کاویانی از انگلیسی به فارسی ترجمه شده است.

۹. کانت گویا در این عبارت میان آزادی فکر (Freedom of think) و آزاداندیشی (Free-thinking) تمایزی قائل نمی‌شود. به هر روی آنچه برای کانت و برخی دیگر از روشنگران مهم بود این نکته بود که اقتضای روشنگری، «آزاداندیشی» است نه «آزادی فکر».

۱۰. فردریک کبیر Great Fredrick (۱۷۱۲-۱۷۸۶) پادشاه پروس بود. او به ادب و هنر فرانسه علاقهٔ وافری داشت. وی را در ادارهٔ امور داخلی کشورش، یک «مستبد خیرخواه» گفته‌اند. فردریک به اصلاحات مهم اجتماعی و حقوقی دست زد.

11. Autonomy

۱۲. گلدمن، لوسین، فلسفهٔ روشنگری، بورژوازی مسیحی و روشنگری، ترجمهٔ منصوره (شیوا) کاویانی، تهران، فکر روز، چاپ دوم ۱۳۷۵، ص ۳۲.

۱۳. دنی دیدرو (۱۷۱۳-۱۷۸۳م).

۱۴. فرانسوا ماری آروئه (۱۶۹۴-۱۷۷۸م) بعدها نام خود را به ولتر تغییر داد.

۱۵. ژان ژاک روسو (۱۷۱۲-۱۷۷۵).

۱۶. بارون پول فن هولباخ (۱۷۲۳-۱۷۸۹).

۱۷. کلود آدرین هلوسیوس (۱۷۱۵-۱۷۷۱).

۱۸. کریستیان ولف (۱۶۷۶-۱۷۵۴).

۱۹. هرمان ساموئل ریماروس (۱۶۹۴-۱۷۶۸).

۲۰. کریستیان تومازیوس (۱۶۵۵-۱۷۲۵).

۲۱. کاپلستون، فردریک. تاریخ فلسفه، جلد ششم، از ولف تا کانت، ترجمهٔ اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، تهران، سروش و علمی و فرهنگی، ۱۳۷۲، ص ۱۵.

۲۲. مگی، بریان، فلاسفهٔ بزرگ، ترجمهٔ عزت‌الله فولاوند، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۲، ص ۲۹۲.

۲۳. همان، ص ۲۹۳.

24. Die Religion innerhalb Grenzen der blossen vernunft.

کانت این کتاب را به سال ۱۷۹۳ منتشر کرد که انتشار آن موجب مشکلاتی شد. «دین در محدودهٔ عقل تنها» به سال ۱۳۸۰ و توسط منوچهر صانعی دره‌بیدی از سوی انتشارات نقش‌نگار از روی ترجمهٔ انگلیسی آن به فارسی برگردانده شد.

۲۵. همان، ص ۱۶.

۲۶. کاسیرر، ارنست، فلسفهٔ روشنگری، ترجمه یدالله موقن، تهران، نیلوفر، ۱۳۷۰، ص ۲۴۵.

۲۷. همان، ص ۲۱۳.

۲۸. دین در محدودهٔ عقل تنها، ص ۲۰۵، مطالب این بخش عمدتاً از این کتاب گردآورده شده است.

29. Natürlichen Religion

30. Übernatürlichen Religion

31. Vernunftelei

32. Aberglaube

33. Gurnst bewergung

34. Guten ledens wandels

35. Imagination = Einbildungskraft

۳۶. کانت در بحث از مقولات و شاکله‌ها به تخیل متوسل می‌شود و آن را یک قوه واسطه بین فاهمه و احساس می‌شمارد. تخیل، حلقه رابطی میان شهود حسی و مقولات است. اگر بنا باشد داده‌های شهود حسی تحت مقولات درآید باید تناسب و تجانسی بین آنها باشد. دخول شهودات در تحت مقولات، به کمک تخیل صورت می‌گیرد.

37. *Ideas for the philosophy of the History of Mankind = Ideen zur philosophie der Geschichte der menschheit.*

38. *Critique of pure reason = kritik der reinen vernunft.*

۳۹. جولیان اسمیت به روایت اتوفیلدرر چنین نظری دارد.

40. Riga

41. Bukeburg

42. Weimar

43. *Physiology of the Cognitive Faculties*

44. Noumen

45. Phenomen

46. Self-determination

47. Postulate

48. Strawsburg

۴۹. یوهان ولفگانگ گوته (۱۸۳۲-۱۷۴۹) شاعر، نمایشنامه‌نویس و متفکر آلمانی و از بزرگ‌ترین مردان فرهنگی آلمان در قرن ۱۸ و ۱۹.

50. *Treatise on the origin of language = Abhandlung über den ursprung der sprache*

۵۱. کاپلستون، همان، ص ۱۵۸.

۵۲. همان، ص ۱۵۹.

53. *Idee zu einer allgeminen Geschichte in weltbuergerlischer Absicht.*

54. *Higher super Human*

۵۵. الوهیم (Eluhim) نامی که عبریان برای خدا برگزیده‌اند.

56. *Another philosophy of History = Auch eine philosophie der Geschichte.*

۵۷. کاپلستون، همان، ص ۱۵۵.

۵۸. گئورگ ویلهلم فریدریش هگل (۱۸۳۱-۱۷۷۰) از برجسته‌ترین فیلسوفان غرب است. او عاشق آرمان‌های انقلاب فرانسه بود و آثار مهمی در فلسفه آفرید.

59. Mohrungen

60. Konigsberg

61. Leipziek

62. Ueber die neuere deutsche literatur

63. Nantes

64. Schaumburg-Lippe

۶۵. تلخیص زندگی هردر و شرح مختصر سوانح حیات او برگرفته از جلد ششم تاریخ فلسفهٔ کاپلستون است.

۶۶. دیوید هیوم (۱۷۷۶-۱۷۱۱) از مهم‌ترین فیلسوفان سنت اصالت تجربه که تأثیر شگرفی بر کانت و فیلسوفان پس از خود داشت.

67. Historico - physical philosophy
68. Archäologie der Hebräer
69. Chapter of Genesis
70. Antithesis

۷۱. اصطلاحی برای نهضتی ادبی و هنری در اواخر قرن هجدهم و اوایل قرن نوزدهم که همه قواعد و آداب و صورت‌های کلاسیک را مانع درک طبیعت و لذت‌بردن از آن می‌دانست. رومانتیسم حوزهٔ نفوذ بسیار گسترده‌ای داشت و در ادب، هنر، فلسفه و... تأثیر گذاشت.

۷۲. گوتهولد افرائیم لسینگ (۱۷۸۱-۱۷۲۹) در لایپزیک به‌دنیا آمد. آثار او بیان ادبی نهضت روشنگری بود.

۷۳. باروخ اسپینوزا (۱۶۳۲-۱۶۷۷) در آمستردام هلند زاده شد. اصلاً یهودی بود اما به سبب آراء متهورانه‌اش از جامعه یهود طرد شد. او را فیلسوفی علی‌الاطلاق دانسته‌اند. «اخلاق» مهم‌ترین کتاب اوست که از روش هندسی برای اثبات مطالب فلسفی بهره برده است.

۷۴. فردریش هاینریش یاکوبی (۱۸۱۹-۱۷۴۳) فیلسوفی اهل ایمان بود. به اسپینوزا تعلق خاطر داشت و تا اندازه‌ای با کانت موافق بود هرچند بر برخی از نظرات کانت ملاحظاتی وارد کرده است.

75. Nonentity
76. Extra
77. Supra
78. Force

۷۹. گوتفرید ویلهلم لایب‌نیتز (۱۶۴۶-۱۷۴۶) در لایپزیک آلمان زاده شد و از بزرگ‌ترین حکمای اروپا بود. حوزهٔ تحقیقات او بسیارگسترده بود و اساساً قصد داشت تمام علوم را ذیل یک علم واحد بگنجاند. اهتمام او به منطق دقیقاً به همین خاطر بود. نظریه «مونادها» شاخص‌ترین نظریه فلسفی اوست.

80. Monism
81. Theism
82. Alpha and Omega

۸۳. مرقس st. Markus، دوست و مصاحب پطرس حواری بود. گویند مادر مرقس، صاحب همان خانه‌ای بود که مسیح با حواریان خود، آخرین شام را در آنجا صرف کرد.

۸۴. لوقا st. Luck یکی از کتاب‌های عهد جدید منسوب به اوست و مشتمل بر شرح تولد و مصائب مسیح است.

۸۵. متّی st. Mattew یکی از رسولان مسیحی است که انجیل متّی به او نسبت داده شده است. این انجیل، نخستین کتاب عهد جدید است و گزارش منحصر به فرد ولادت مسیح در آن است.

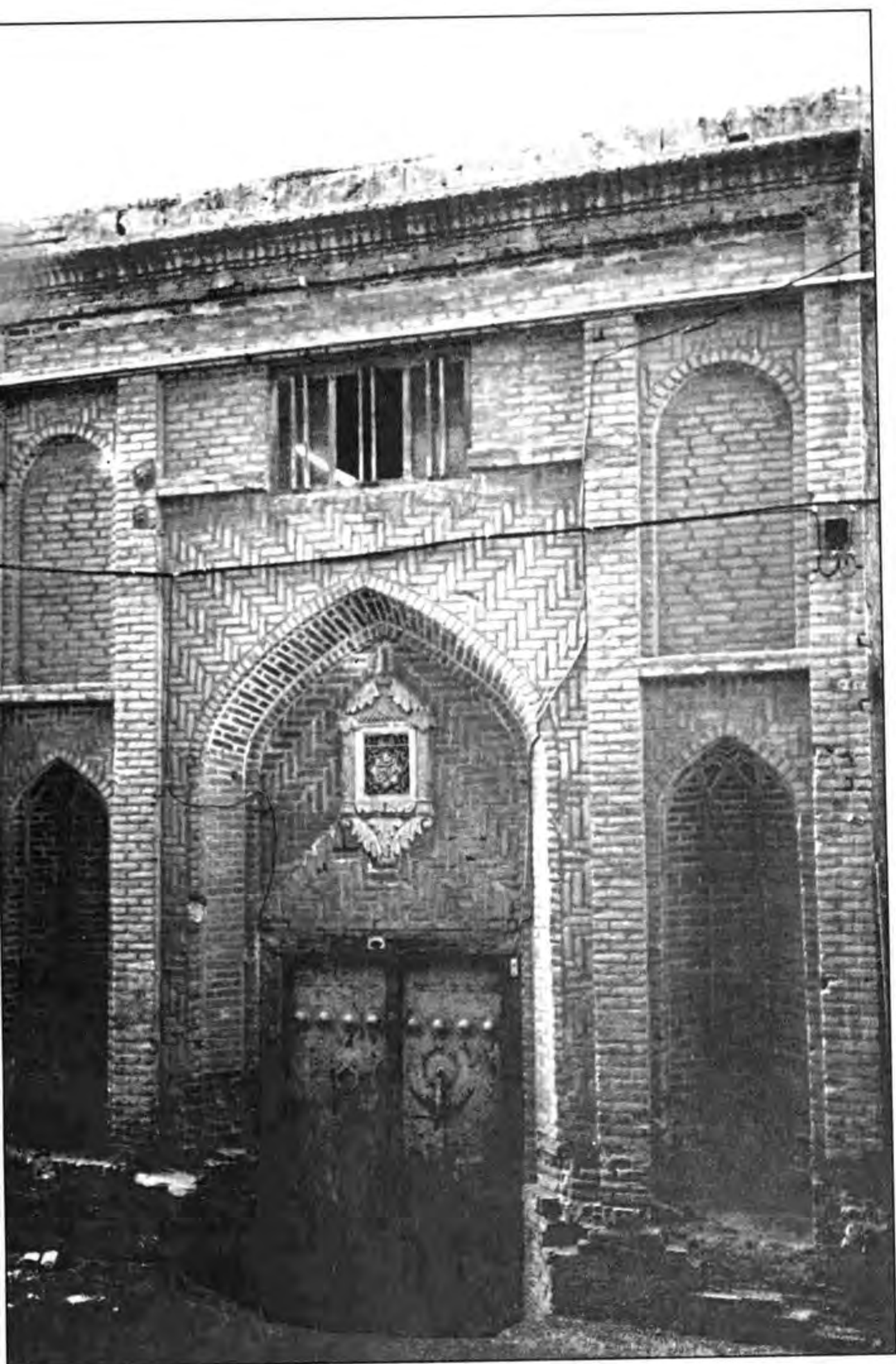
۸۶. یوحنّا st. John یکی از حواریان مسیح و مؤلف انجیل چهارم است و رسائل سه‌گانه و مکاشفهٔ یوحنا. او و برادرش یعقوب از حواریان نزدیک مسیح بودند. مسیح به هنگام مرگ، مراقبت از مادر خود را به یوحنا سپرد.

۸۷. فردریش دانیل ارنست شلایر ماخر (۱۷۶۸-۱۸۳۴) در برسلو آلمان زاده شد. در جوانی با افکار اسپینوزا و کانت آشنایی یافت و به حلقه رومانتیک‌ها آمد و شد داشت. او از نافذترین فیلسوفان دین است که مبدع روش هرمنوتیک در تفسیر متون مقدس است.

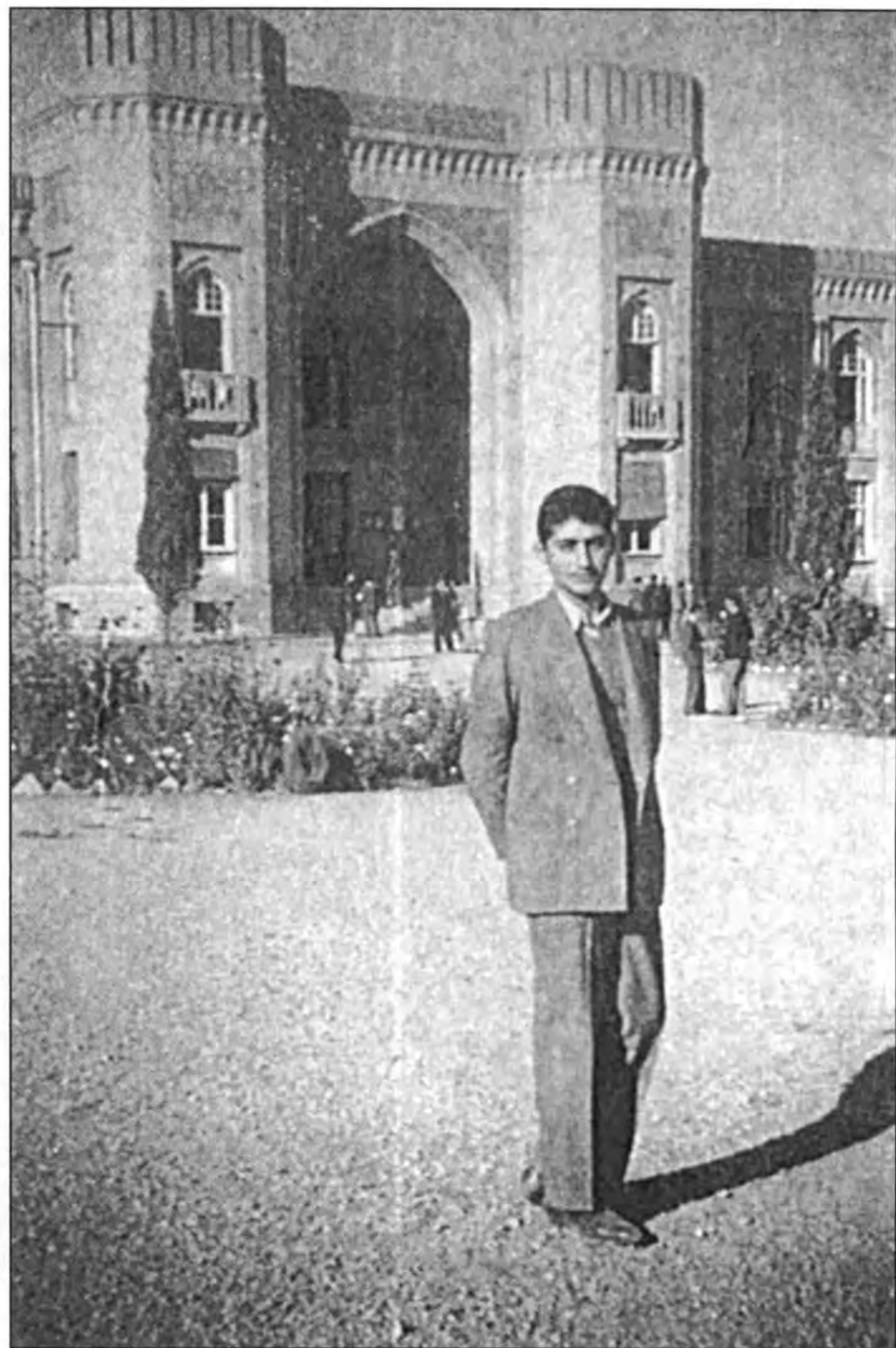
۸۸. پل تیلیش (۱۸۸۶-۱۹۶۵) از بزرگان الهیات اگزیستانس در قرن بیستم است. او صاحب آثار متعددی چون «شجاعت بودن»، «الهیات فرهنگ» و... است.

89. Dogmatic thinking

ضمیمه‌ها



سردر خانهٔ قدیمی حاج میرزا جواد مجتهد، واقع در محلهٔ مجتهدی‌های تبریز،
مشرف به راسته‌بازار







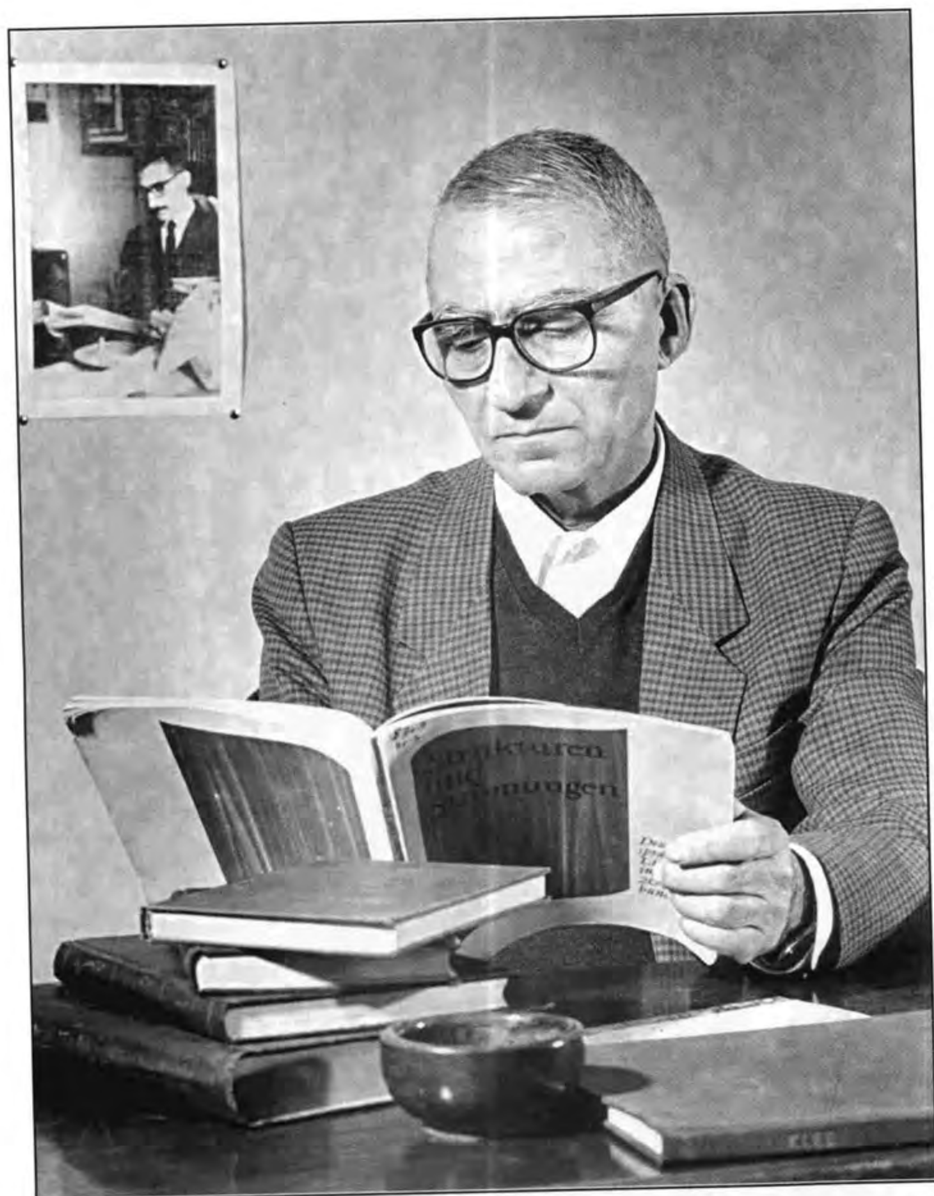
۱۴ اردیبهشت ۱۳۴۷

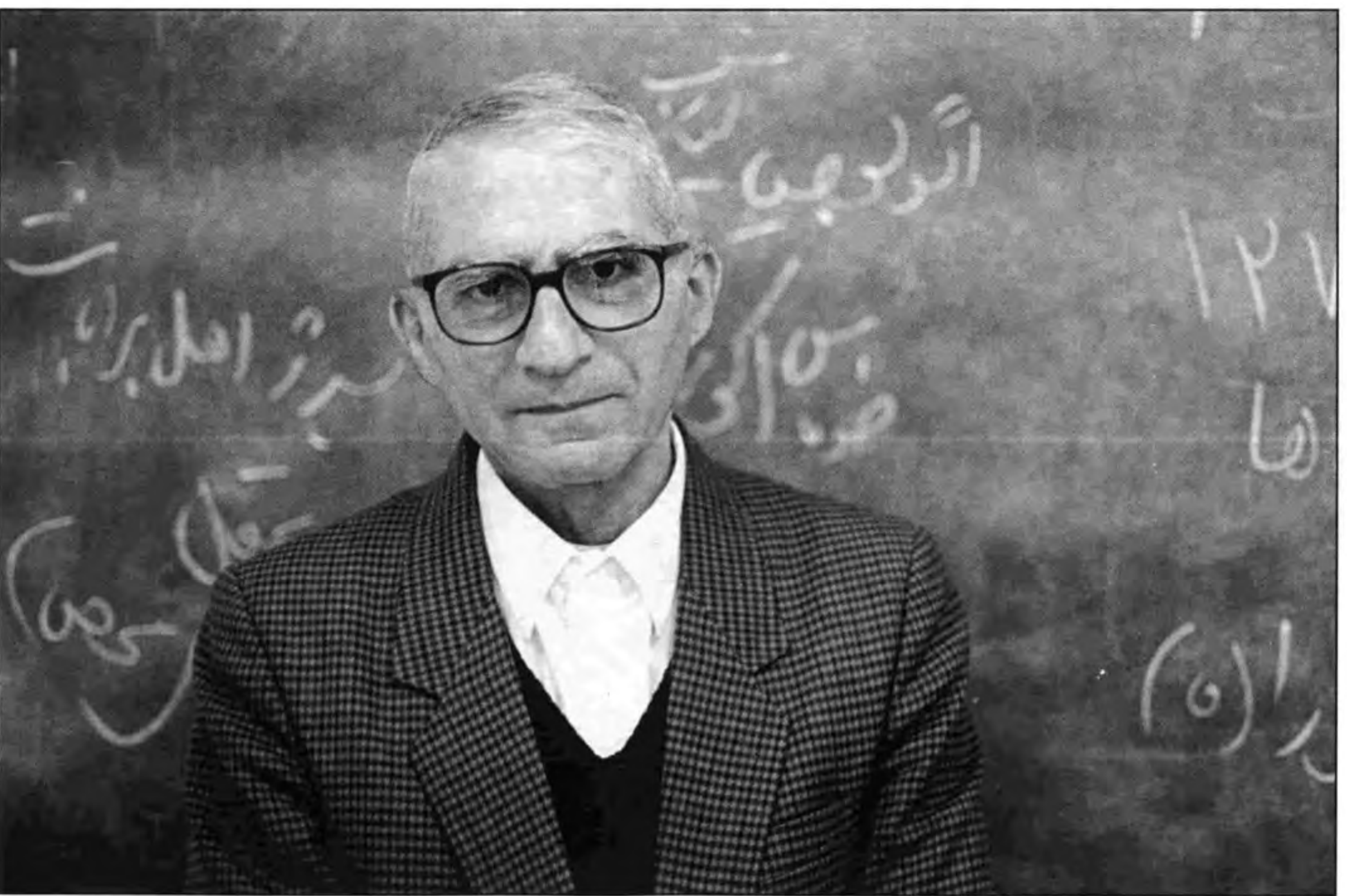


با هانری کربن، در منطقهٔ دربند تهران



با هانری کربن، پاییز ۱۳۵۵، اطراف تهران







خانم کربن ـ پاریس. عکس از: دکتر مجتهدی، پس از انتشار ترجمهٔ مقدمهٔ کربن بر مشاعر



عکس: حسن سربخشیان



عکس: حسن سربخشیان

پژوهشگاه علوم انسانی ـ اتاق کار دکتر مجتهدی. آخرین روزهای کار جشن‌نامه، آقای دکتر داوری نیز حضور داشتند.



با گردآورندگان (از راست به چپ): محمدمنصور هاشمی، بابک عباسی، محمد رئیس‌زاده

عکس: حسن سربخشیان

FEUILLETON

Literatur
Zygmunt Haupts betörende Erzählungen Von Iris Radisch 41

„Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?" lautet der lapidare, geradezu trocken-pflichtethische Titel einer kleinen Schrift von Immanuel Kant aus dem Jahr 1784. Das Werk hatte große Wirkung. Denn Kant fand die **Grundformel für sein Zeitalter**: „Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit". Sein Appell „Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen!" [illegible]

Am 12. Februar wird sich der **Todestag Kants** zum 200. Mal jähren. Aus diesem Anlass hat die ZEIT-[illegible] Köpfe, die Frage „Was ist Aufklärung?" noch einmal aufzugreifen. Die Antworten reichen von der Forderung nach einer vernunftgerechten Aufklärungskritik über die Auseinandersetzung mit Politikern wie Silvio Berlusconi oder George W. Bush bis zur Idee, Vernunft und Glauben wieder zu vereinen.

Andreas Potthast und **Pellegrino Ritter** schufen die Illustrationen für diese Ausgabe.

Friedenstaube im Gegenwind

Was Aufklärung heute sei, fragten wir den Staatspräsidenten der islamischen Republik Iran, Mohammed Chatami. In seinem Auftrag antwortet der Teheraner Philosoph KARIM MODSCHTAHEDI

[illegible]

Karim Modschtahedi

Geboren 1930, Professor für Philosophie an der Universität Teheran. Er studierte unter anderem an der Sorbonne in Paris. Schwerpunkte seiner Lehrtätigkeit sind Kant und der Deutsche Idealismus

[illegible]

مقالهٔ دکتر مجتهدی به مناسبت دویستمین سالگرد درگذشت کانت در دی‌تسایت،
۳۱ دسامبر ۲۰۰۳



عکس: حسن سربخشیان